

Producir lo común



**Entramados comunitarios
y luchas por la vida**

El Apantle. *Revista de Estudios Comunitarios*

útiles

traficantes
de Sueños

Colabora con la cultura libre

Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una **donación**
(si estás fuera de España a través de **PayPal**),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un **mail**

Producir lo común

Entramados comunitarios y luchas por la vida

El Apantle
Revista de Estudios Comunitarios

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

útiles 22

Útiles es un tren en marcha que anima la discusión en el seno de los movimientos sociales. Alienta la creación de nuevos terrenos de conflicto en el trabajo precario y en el trabajo de los migrantes, estimula la autorreflexión de los grupos feministas, de las asociaciones locales y de los proyectos de comunicación social, incita a la apertura de nuevos campos de batalla en una frontera digital todavía abierta.

Útiles recoge materiales de encuesta y de investigación. Se propone como un proyecto editorial autoproducido por los movimientos sociales. Trata de poner a disposición del «común» saberes y conocimientos generados en el centro de las dinámicas de explotación y dominio y desde las prácticas de autoorganización. Conocimientos que quieren ser las herramientas de futuras prácticas de libertad.

© De los textos, sus autoras.
© 2019, de la edición, Traficantes de Sueños.



**creative
commons**

Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 España

Usted es libre de:

*Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

*Adaptar — remezclar, transformar y crear a partir del material

El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

Bajo las condiciones siguientes:

*Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciadador o lo recibe por el uso que hace.

*NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite.

No tiene que cumplir con la licencia para aquellos elementos del material en el dominio público o cuando su utilización esté permitida por la aplicación de una excepción o un límite.

No se dan garantías. La licencia puede no ofrecer todos los permisos necesarios para la utilización prevista. Por ejemplo, otros derechos como los de publicidad, privacidad, o los derechos morales pueden limitar el uso del material.

1ª edición: 1000 ejemplares, mayo de 2019

Título:

Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida

Autoras del libro:

VV. AA.

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños.

taller@traficantes.net

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13

28012 Madrid. Tlf: 915320928

e-mail:editorial@traficantes.net

ISBN 13: 978-84-120478-0-6

Depósito legal: M-18929-2019

Producir lo común

Entramados comunitarios y luchas por la vida

El Apantle
Revista de Estudios Comunitarios

tragicantes de sueños
útiles

Índice

Prefacio. <i>Verónica Gago y Diego Sztulwark</i>	11
Introducción. <i>Huáscar Salazar y Gladys Tzul Tzul,</i> <i>Mina Lorena Navarro y Lucía Linsalata</i>	17
1. Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. <i>Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman</i>	21
2. Comunes contra y más allá del capitalismo. <i>George Caffentzis y Silvia Federici</i>	45
3. Los trabajos colectivos como bienes comunes material-simbólicos. <i>Raúl Zibechi</i>	59
4. Común, ¿hacia dónde? Metáforas para imaginar la vida colectiva más allá de la amalgama patriarcal-capitalismo y dominio colonial. <i>Raquel Gutiérrez Aguilar</i>	79
5. Revolución social y producción de lo común. <i>Massimo De Angelis</i>	95
6. Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común. <i>Lucía Linsalata</i>	111
7. Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: Experiencias de autonomía e interdependencia para la reproducción de la vida. <i>Mina Lorena Navarro</i>	121
8. Entre mujeres: «Nuestro deseo de cambiarlo todo». Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata. <i>Mariana Menéndez Díaz</i>	139
9. Categorías para pensar la justicia desde la comunidad: acuerdo, reparación y reeducación. <i>Alicia Hopkins Moreno</i>	153
10. Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. <i>Gladys Tzul Tzul</i>	171
11. Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. <i>Huáscar Salazar Lohman</i>	183
12. Claves desde la Ecología Política para re-pensar la ciudad y las posibilidades de comunalización. Entrevista a Horacio Machado. <i>Mina Lorena Navarro</i>	203
Bibliografía	223

Prefacio

Por Verónica Gago y Diego Sztulwark

1.

La imagen recurrente de una América Latina en movimiento no deja de ser una imaginación verdadera. Y esto es así si tomamos la idea de movimiento no como una tipología de actores sociales o un ciclo de altibajos que se suceden con sus tecnicismos analíticos, sino en su capacidad de provocar problemas y de poner en marcha narrativas. Glauber Rocha contó alguna vez que en el nordeste de Brasil, en los circos, las ferias y los teatros populares, toda historia que se canta empieza diciendo: «Les voy a contar una historia que es verdadera e imaginaria, o mejor: que es imaginación verdadera». Si algo tienen las diversas coyunturas de nuestro continente es esa necesidad de asumir en la práctica y el pensamiento una exigencia de autoenunciación.

Este volumen originado en la publicación de la revista *El Apantle* despliega este modo de ser. Es parte de un movimiento de difícil definición, pero bien cierto: una fuerza, o conjunto de fuerzas, que tienen una específica relación con el tiempo y el territorio, con el trabajo y con las formas de uso colectivo de la riqueza. Se trata de una determinación que es anticolonial: un tiempo que tiende a lo ilimitado (no subsumido a la transcendencia de fines productivistas), un territorio que pasa a formar parte de la fuerza al mismo título que l*s human*s, un modo de cooperación social que se autodetermina y que no delega en la abstracción el vínculo con las palabras y las cosas.

En la articulación de lo común con la tierra y el tiempo encuentra su génesis *una revitalizada teoría materialista de la decisión*. En la que

lo materialista ya no es cartesiano, y en la que la política ya no se separa de la reproducción porque la reproducción se presenta como núcleo de la política de lo común y como principio metodológico que desplaza la preocupación de la reproducción del capital como eje de análisis.

Un movimiento tal busca nombres que pudieran favorecer su propio reconocimiento, sin reducirse a ninguna estrechez del sentido. Se conjugan así las fuerzas de lo común, lo comunitario y lo comunal. Tradiciones estas que, como hemos visto en el Primer Congreso sobre Comunalidad. Luchas y Estrategias Comunitarias: Horizontes más allá del Capital, realizado en octubre de 2015 en la ciudad de Puebla, (México), pueden ir más allá de los límites que cada una evoca para propiciar un momento de innovación teórica que la práctica política de nuestro continente necesita.

En efecto, el romanticismo de la comuna, el esencialismo de la comunidad y la nostalgia o la abstracción de lo común suelen funcionar como la caricatura e invalidación de la experiencia comunista no estatal. Bajo el nombre de comunalidad, que remite en Oaxaca a experiencias muy concretas, se asistió a nueva puesta en común y circulación de tradiciones bajo presión de la renovada ofensiva neoliberal desarrollista en la región.

Los principales aspectos que este movimiento se plantea podrían delinearse así:

1. Por un lado, no se trata de traducir la fuerza de las comunidades —en toda su multiplicidad: urbana, rural, migrante— a categorías de ciencias sociales, sino de dar con nociones capaces de incrementar sus posibilidades internas y de alianzas. Este intento no es poca cosa en el contexto actual latinoamericano. Tras años de constitución de fuerzas antagonistas, donde la presencia de lo que podríamos llamar lo «heterogéneo» (movimientos indígenas, jóvenes, mujeres, trabajador*s informales, etc.) dio lugar en varios países a un ciclo de gobiernos caracterizados como «progresistas» o «populares», lo vemos hoy —después de una década larga y compleja— evidenciarse desgastado e incapaz de sostener el diálogo con estas fuerzas, a las que no pocas veces acaba criminalizando y en su declive, dejando el campo abierto a nuevas derechas restauradoras.
2. Estas fuerzas ligadas a lo comunitario como sustento de una teoría política materialista de la decisión y como política inmanente a la reproducción de la vida colectiva, es también una teoría de las fuerzas

que van poniendo límites a la ofensiva de las iniciativas de recolonización, captura y expropiación, sean más o menos progresistas, más o menos conservadoras. Se trata de una nueva fase de lo que hace ya tiempo Raquel Guitérrez Aguilar teorizó como «poder de veto» de los movimientos que ahora se intenta recomponer, actualizar y reinventar en una nueva fase y seguramente bajo otras formas. La ofensiva actual la verificamos en la acumulación vía neoextractivismo, que supone persecución y desplazamientos de poblaciones enteras y en la explotación a través del mundo de las finanzas, que cada vez más operan como única mediación posible —incluso cuando se trata de producir «inclusión social»—. Acumulación por desposesión, extracción y financiarización: estas son las fórmulas (las operaciones del capital) que, más allá de toda apariencia, organizan el consenso de nuestros estados latinoamericanos. Sin embargo, el conjunto de nociones que este movimiento se plantea pone el acento en las dificultades y potencias de la autoorganización, del deseo rebelde, aquí y ahora, y no solo en la gramática del despojo. Esto es un punto clave, ya que —una vez más— se desplaza una narrativa centrada únicamente en la acción del capital, y se ubica así la exigencia en elaborar una *estrategia* desde abajo que no solo se desprende de una descripción acabada del proceso actual de acumulación, sino que toma conciencia de cómo el proceso autónomo del hacer lo recorre como principio antagonista.

3. El consenso al que nos enfrentamos no puede sino reproducir al infinito un patrón colonial, patriarcal, blanco y científico-técnico estructuralmente violento y represivo. A la violencia de la acumulación se la complementa con una violencia racial, clasista, machista. Una violencia simultáneamente institucional —policial, militar— y a cargo de bandas «para» (estatales, militares, policiales). Esa violencia se revela como organización de los poderes internos de las economías y los territorios informales y es parte ineludible de una (necro) política del continente. Retorna como la parte oscura que no se ha querido ver de frente cuando el entusiasmo con la «dialéctica» entre «gobiernos y movimientos» encapsuló la fascinación con el laboratorio latinoamericano.

4. Lo «comunal» no está exento de reproducir ciertas líneas de mando y corrupción en lo común. Sin embargo, exhibe un principio antagónico capaz de organizar, como elementos emancipatorios, espacios de dignidad y autonomía e inspirar otra racionalidad en el conocer y en el hacer. Conectar con lo comunal puede ser un modo concreto de

conducir la investigación militante cuando toda práctica y discurso se subsume en un paradigma de gobierno neoliberal-desarrollista o bien en la pura crítica abstracta. Hacer de lo común un archivo de experiencias pero también el desafío práctico de situaciones concretas implica la búsqueda de nuevos modos de vivir y organizar la praxis colectiva como vector cartográfico, capaz de poner límites a la agresión y simultáneamente congrega fuerzas. No es fácil. No hay principios mágicos ni sujetos prometéticos. Hay lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama conformación de *retaguardias activas* que son las que obligan al pasaje de la pregunta del para qué de lo común (que abre esta revista) al cómo de los procedimientos concretos.

2.

La comunidad, en muchos casos, no es lo otro de la explotación en un sentido binario. Más allá de las apropiaciones de lenguaje que los organismos internacionales de crédito y las ONG hacen, hay también modos de uso al interior de las tramas populares que hacen de la comunidad algo mucho más heterogéneo y promiscuo. Esa versatilidad de la dinámica comunitaria es también su fuerza y no simplemente lo que la pervierte. Es en cierto modo su lado profundamente plebeyo y una exigencia a un tipo de realismo que nos obliga a una investigación más allá de la moral. Idealizarla es un modo de ilusionarse con fuerzas inexistentes y, por tanto, de activar nuevas escenas de derrota. Desconocer su potencia disruptiva es un modo de cinismo cómodo.

En esta serie de textos se ponen en juego así cosas bien interesantes sobre estos distintos términos con carga histórica y densidad organizativa. Como secuencia, puesta a funcionar como máquina de guerra, anuda y tensiona experiencias y territorios existenciales que, aun si con especial énfasis desde México y Bolivia, se propone hablar con otros pueblos, movimientos y personas. Como hace ya un tiempo lo hizo el zapatismo. La problematización que queda abierta, esbozada y sin resolverse, es cómo se conjuga la autonomía de las prácticas radicales con ese horizonte de lo común. Es decir, cómo esa síntesis no es natural, ni inmediata y tampoco por eso se cede a las mediaciones clásicas de la política.

Lo común es en este sentido una potencia de desplazamiento: capaz de actuar como fuerza efectiva, de fijar el mando enemigo para conocer el espacio propio; de organizar la cooperación contra

la tiranía de la ley del valor; de afirmar reglas del hacer incluso allí donde — como en nuestras grandes ciudades — el hacer viene determinado por la regla del semicapital.

El Apantle nos permite comprender mejor el desafío que las fuerzas resistentes de lo común — en sus variaciones y tensiones hacia la comunidad, la comunalidad y la comuna —, como un modo de salir de lo oprobioso de nuestra época. Un llamado a responder — no como en una encuesta a lo que somos, sino como comprensión de lo que podemos ser cuando nos desplazamos — cuál es nuestro desafío.

Voltairine de Cleyre, feminista norteamericana, propagandista de la revolución mexicana y amiga de Ricardo Flores Magón, fue recordada en el encuentro de Puebla:¹ ella argumentaba que el proyecto «civilizatorio» de México consistía en desarticular a las comunidades indias, que eran las que impulsaban la resistencia contra la expansión capitalista. Vale retomar justamente esa dimensión de crisis civilizatoria en un momento de pretendida expansión sin límite de las fronteras de valorización del capital.

El movimiento que da origen a esta compilación se inscribe finalmente en un «método de escaramuza», como tantas otras iniciativas cercanas: una intervención coordinada, con cierta velocidad, que busca dejar plantados y planteados una serie de principios legibles y organizativos. De allí también su traza estratégica para hacer de lo común no un lenguaje en que todo quepa sino una programática de las luchas.

3.

Marx pensaba el comunismo a partir de índices concretos, tales como el tipo de vínculo con la naturaleza en tanto que cuerpo inorgánico de lo humano, y la relación entre géneros. Así, la presencia de lo humano concreto y de la naturaleza, configuraban el método de la crítica del estado y de la economía política. La lucha contra ese doble patriarcalismo se vuelve más necesaria cuando el despojo sobre la naturaleza y la violencia de género se aúnan en un mismo movimiento depre-dador. Pero una crítica puramente moralista, puramente verde, que hace de la naturaleza un bien en sí mismo, no alcanza a desmontar el dispositivo de explotación, que pone a la naturaleza como medio de

¹ En la exposición de Benjamín Maldonado Alvarado.

valorización rentista solo porque crea una humanidad adecuada a los modos de vida que el mercado mundial difunde.

Como enseña Rita Segato, no es posible entonces desconectar la crítica del despojo y la violencia patriarcal de la modernización colonial, de la lucha por las subjetividades en las ciudades, en el trabajo, en la distinción misma de lo público y lo privado, etc. La opacidad estratégica, a la que las nuevas conflictividades sociales se ven confrontadas, no es solo el fetichismo ligado a las prácticas sumergidas de explotación del trabajo y a las formas clandestinas del poder, sino también los mecanismos de disociación que fragmentan la comprensión del papel y las posibilidades que la cooperación social conlleva como posibilidad de una política diferente.

Buenos Aires, junio de 2016.

Introducción

*Huáscar Salazar Lohman, Gladys Tzul
Tzul, Mina Lorena Navarro y
Lucia Linsalata*

Durante el último trimestre del año 2014, en la ciudad de Puebla (México), se iniciaron los preparativos de lo que en octubre de 2015 llegaría a ser el Primer Congreso Internacional de Comunalidad. Luchas y Estrategias Comunitarias: Horizontes más allá del Capital. El evento tuvo como objetivo generar un espacio de confluencia en el que académicos, intelectuales, comunitarios, activistas, organizaciones sociales y estudiantes de distintos rincones de México y otras latitudes del mundo pudiésemos dialogar y compartir experiencias sobre un conjunto de cuestiones y temáticas relacionadas con una particular forma de concebir la transformación social, aquella que señala a la capacidad de los pueblos y de los colectivos organizados de autogobernarse y autorregular la vida social como el epicentro de una política de emancipación.

En el contexto de entusiasmo que envolvía las labores de preparación del congreso, un grupo de estudiantes y profesoras que participamos del Seminario de Investigación Permanente «Entramados Comunitarios y Formas de lo Político», un seminario abierto que hace parte del programa del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSyH) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y que se convertiría en el nervio organizativo del congreso, nos preguntamos sobre la importancia de sistematizar y difundir nuestras discusiones y propuestas de intelección. Fue así que decidimos producir, en estrecha coordinación con la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (SOCEE) —un colectivo integrado por l*s investigador*s: Flavio Barbosa de México, Gladys Tzul Tzul de Guatemala y Huáscar Salazar Lohman de Bolivia, y que también hicieron parte de este seminario—, una revista que reflejase nuestros debates y nuestras búsquedas.

Casi un año después, a unos días de iniciarse el congreso, estábamos muy content*s: el primer número de *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios* salía de imprenta y estaba listo para circular en los pasillos de los edificios que albergaron, a lo largo de cuatro días, la multiplicidad de encuentros, reuniones, seminarios, debates y proyecciones que dieron vida al Primer Congreso de Comunalidad y a la Feria del Libro Autogestivo que se organizó de forma paralela a ese evento. Nos sorprendió sobremanera la recepción que el congreso tuvo. Se debatieron y compartieron los trabajos de gentes de 21 países y 18 estados de la República mexicana; en ese marco pudimos difundir nuestra revista.

Fue en ese momento cuando l*s compañer*s del colectivo Traficantes de Sueños nos expresaron el interés que tenían por trasladar la discusión condensada en el primer número de *El Apantle* al escenario español, propuesta que nos alegró y que, por supuesto, alentamos y acompañamos. Y si bien este proyecto se tomó su tiempo —desde ese congreso hasta el presente *El Apantle* llegó a su tercer número—, ello permitió modificar y nutrir el objetivo inicial, convirtiendo este libro en una compilación de artículos, seleccionados por l*s propi*s compañer*s de Traficantes y que provienen de esta primera trilogía de la revista.

Ahora bien, ¿de qué trata este libro? ¿Qué es el seminario de «Entramados Comunitarios y Formas de lo Político»? ¿Y cuál es la apuesta teórica y política de las personas que confluimos en ese espacio? Desde hace ya varios años, en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, emergió una escuela de marxismo abierto que ha tenido un papel muy importante en América Latina para pensar críticamente el mundo en la era postsoviética y reflexionar sobre el horizonte de transformación política que se abrió a partir, sobre todo, de la experiencia zapatista. Esta escuela, reconocida principalmente por el trabajo de John Holloway, puso una serie de claves para pensar la importancia de la autonomía política de las luchas, remarcando, además, la inviabilidad de un proyecto emancipativo centrado en la toma del poder estatal, argumento sostenido en el análisis de la tendencia totalizante del valor de cambio en la sociedad capitalista.

En diálogo con esta escuela de pensamiento, en 2011, en ese mismo instituto, se creó el seminario de «Entramados Comunitarios y Formas de lo Político» impulsado por Raquel Gutiérrez Aguilar, una investigadora comprometida con las luchas comunitarias de los movimientos indígenas, las luchas en defensa del agua y las luchas de

las mujeres, y que, además, cuenta con amplio reconocimiento en México y Bolivia por la audacia de su pensamiento y la congruencia de su práctica política. Este seminario, que junto a Raquel es coordinado por Mina Lorena Navarro y Lucia Linsalata, se convirtió en un espacio de producción colectiva de pensamiento en el que estudiantes, intelectuales de México y otras partes del mundo, confluyen en la intención de generar un conocimiento situado y preocupado por entender la multiplicidad de formas políticas comunitarias que se practican y se piensan desde el abajo del continente latinoamericano; registrando y estudiando para ello las luchas que se despliegan desde estos ámbitos sociales; y reflexionando sobre las posibilidades de transformación social —pero, también, sobre los límites, las dificultades y las contradicciones— que se experimentan cotidianamente en tales realidades.

En las largas discusiones que se han ido tejiendo en las reuniones quincenales del seminario, este grupo de personas hemos venido construyendo una clave de intelección en torno a lo que denominamos *la producción de lo común*. Para ello hemos abrevado, aparte de toda la veta de pensamiento existente en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, del estudio de diversas luchas comunitarias en América Latina y de sus poderosas e insurgentes formas de manifestación y enunciación, además del trabajo de otr*s autor*s, principalmente de la obra de Silvia Federici y de todo el grupo *The Commoner*, así como del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría.

Desde ahí, nos interesamos en pensar y problematizar las múltiples formas de producción de lo común que se practican en América Latina a partir del estudio de las tramas asociativas que cuidan, defienden y sostienen la renovada capacidad humana de cultivar y garantizar la vida, convencid*s de que el ámbito de la defensa de la vida y la búsqueda de la reproducción autodeterminada de nuestra existencia no solo debe ser el principal terreno de lucha, sino que también está siendo, en múltiples lugares del mundo, el ámbito básico de producción de nuevas capacidades políticas para la transformación social y la construcción de una opción de futuro más allá del capital.

Estas claves de lectura y entendimiento de la realidad nos han resultado cada vez más útiles para situarnos en la realidad del continente, en la cual, si bien existen países en los que se ha dado continuidad a un programa neoliberal, mientras que en otros se han impulsado procesos de transformación estatal denominados como «progresistas», el denominador común en todos los casos sigue siendo el despojo, el

extractivismo y la intensificación de la explotación, lo que ha derivado en una agresión directa a las formas populares de organización de la vida. Pensar desde la producción de lo común nos da herramientas para comprender lo que sucede allí arriba desde lo que l*s de abajo hacen y quieren; teniendo siempre muy presente que ahí surgen las posibilidades de una otra política, común, fértil y de emancipación.

Los trabajos recopilados en este libro son un intento por exponer diversas aristas de esta discusión. Vari*s de l*s autor*s que encontrarán en las siguientes páginas han trabajado de manera directa con este espacio, mientras que otr*s son compañer*s que de una u otra manera y desde variadas latitudes dialogan con nosotr*s en un ejercicio de aprendizaje conjunto.

En este contexto de negación de la vida en el capitalismo contemporáneo, queremos que nuestras ideas puedan sintonizarse con las luchas que desde hace varios años empujan crítica y esperanza. Compartir sentidos que permitan nutrir el espectro de posibilidades para cambiar el estado de las cosas de este mundo es una necesidad que debe volverse cotidianidad. Esperamos que estas páginas sean de utilidad — como lo han sido para nosotr*s — para quienes las lean en la Península Ibérica.

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

Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman

1. El mito de la revolución como nuevo comienzo

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

que se destruyen todas las formas de la socialidad y se construyen otras nuevas, a partir de la nada» (Echeverría, 1998: 68), y además, dice este autor, ese mito se construye a partir de los propios imaginarios de la modernidad capitalista.

Para llegar a preguntas más útiles y para seguir pensando en términos de transformación social, es necesario concebirla más allá de su acepción típica de diccionario que establece: «Convertir una cosa en otra mediante un proceso determinado». El prefijo «trans» etimológicamente hace referencia a un «más allá» o «al otro lado», entonces *transformar* nos refiere a una *capacidad de producir forma* más allá o en contra y más allá de lo dado. La transformación social deviene así en el despliegue de la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no es el de la dominación, la explotación y el despojo. Si la transformación social es concebida así, nuestra preocupación deja de estar centrada en la totalidad: lo fundamental no es ya la conversión de un orden social que percibimos como totalidad en otro orden social que también concebimos como totalidad, juzgando *a priori* que es mejor que el primero.

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

2. No todo es capital

La existencia y persistencia de estructuras sociales que reproducen la vida de manera no capitalista —o no plenamente capitalista— ha sido uno de los principales temas de discusión que ha tenido el marxismo durante el siglo XX. La producción de un discurso crítico que se sostiene

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

En contraste con lo anterior, nos interesa entonces plantear una serie de argumentos interpretativos para entender lo no capitalista, lo no plenamente capitalista, y lo tendencialmente *anticapitalista como una transformación presente*, es decir, como una manera de dar forma a la vida social desde un otro lugar distinto al habilitado por el capital y su forma política estatal de normar la vida. Para esto recurrimos a la noción de lo *comunitario*, que básicamente entendemos como una forma de establecer y organizar relaciones sociales de «compartenencia» (Martínez Luna, 2014) y cooperación —vínculos y haceres compartidos y coordinados— que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social, en medio de los cuales una colectividad tiene y asume la capacidad autónoma, autodeterminada y autoregulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo.¹

¹ Ensayamos una reformulación afirmativa de lo comunitario a partir de propuestas previas de Gutiérrez (2009), ampliadas y enriquecidas por las ideas de Federici (2013 [2004]), Navarro (2012) y Linsalata (2015). El trabajo intelectual colectivo que hemos desarrollado durante más de siete años nos ha llevado al estudio de la producción de lo común como clave de intelección de lo comunitario, es decir, a pensarlo como una forma de las relaciones sociales. (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017)

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

Tales tramas abigarradas y complejas de relaciones sociales que se empeñan en producir lo común —a las cuales solemos llamar entramados comunitarios— se hacen claramente visibles y se vuelven inteligibles en comunidades indígenas, originarias, campesinas; sobre todo en momentos de lucha o de fiesta. Sin embargo, también están presentes por fuera de éstas, por ejemplo, en la vida urbana, en todas aquellas relaciones, creaciones y prácticas, mucho más efímeras y volátiles, que permiten o facilitan la reproducción de la vida y que no están plenamente mediadas por el capital.³ Entendemos, pues, los entramados comunitarios como constelación de relaciones sociales de «compartencia» —jamás armónica o idílica, sino pletórica de tensiones

² En esta afirmación se halla vigente e inconclusa una discusión de fondo con el marxismo crítico y las formas reflexivas y argumentales desde la dialéctica negativa. El núcleo de la diferencia es que nosotros consideramos que la vida —humana y no humana— contiene en sí misma una fuerza afirmativa hacia su propia autoreproducción.

³ Es necesario diferenciar una práctica comunitaria posteriormente funcionalizada por el capital, de una que es realizada, de entrada, para el capital. El primer tipo de prácticas pueden significar esfuerzos por reproducir la vida más allá del capital —incluso en contra— y si bien este logra apropiarse, por distintos mecanismos de explotación y despojo, de la energía humana desplegada en tales prácticas; en tanto estas existan significa que siempre hay algo más, es decir, que se produce o regenera un producto material y/o social que no es *para el capital* y que, de una u otra manera, cumplirá el fin de reproducir la vida. Mina Navarro (2016) ha desarrollado este argumento en *Luchas por lo común contra la fragmentación en la ciudad*.

y contradicciones— que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples — siempre concretos, siempre distintos en tanto renovados, es decir, situados— que, a su vez, tienden a cubrir o a ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y por tanto individual. Ahora bien, claramente esta *forma de las relaciones sociales* se potencia en los momentos de profundización del antagonismo social, en los cuales se despliegan acciones de lucha que desafían, contienen o hacen retroceder las relaciones capitalistas. Lo comunitario, entonces, es una clave interpretativa para ahondar sobre aquella carencia analítica que Bolívar Echeverría encuentra en el marxismo y que viene desde el propio Marx: se estudian las determinaciones del proceso de acumulación capitalista, pero los estudios no hacen alusión a la contraparte, es decir, a la «forma natural» de reproducir la vida centrada en el «valor de uso».⁴

Por supuesto que esto no quiere decir que lo comunitario perviva en una burbuja aparte, en un mundo idílico sin capital; estas formas variadas de reproducir la vida están constantemente asediadas por el capital, y buena parte de las relaciones que se generan y regeneran y de la riqueza social concreta que se crea a partir de ellas están subordinadas y funcionalizadas por el capital, así como muchas de ellas están mediadas por la forma estatal de la política. Todas aquellas determinaciones que utilizamos para entender lo comunitario, por tanto, deben ser entendidas y matizadas en contextos particulares para comprender la manera en que contradictoria y ambiguamente se resuelven — o no lo hacen— en el marco del capital mundializado. Lo relevante, sin embargo, es afirmar que la transformación, heterogénea y multiforme, que emerge de los entramados comunitarios implica la capacidad de dar forma a su reproducción de la vida social, trastocando, deformando o reformando la propia forma de la dominación, de tal manera que su propia reproducción sea posible a través del tiempo, y al hacerlo se contrapone al capital: por eso, lo comunitario es por definición antagónico al capital, aunque su producción no esté definida por este.

⁴ «Pensamos [...] que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista —de uno de los dos lados del comportamiento contradictorio de la sociedad moderna— no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del “valor de uso” y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso”, concepción implícita en la “crítica de la economía política” y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática» (Echeverría, 1998 [1984]).

3. La reproducción de la vida en el centro

Desde una lectura marxista, Tapia (2012) nos propone que los dos momentos configurantes de la realidad social son el productivo y el político, a lo que nosotros agregaremos que lo que vincula a ambos es *un sentido de mundo* o múltiples desgarrados y contradictorios significados de realidad —lo que los antropólogos podrían denominar como cultura—. Los seres humanos necesitamos satisfacer necesidades materiales e inmateriales y para eso producimos riqueza social —*valores de uso*— al mismo tiempo que vamos entablando un conjunto de relaciones para gestionar la vida colectiva: gestionamos para producir (entre otras cosas más) y producimos para gestionar (entre otras cosas más); y así nos *reproducimos* en tanto especie, en tanto colectivos y en tanto particulares. La producción hace parte de la reproducción humana, no viceversa. La gestión de la vida social o la política hacen parte de la reproducción humana, no viceversa. Y la producción y la gestión son sociales y por tanto, *tomando el proceso de reproducción de la existencia*⁵ como punto de partida del análisis, son uno solo; la reproducción social, *realmente*, es un proceso indivisible, aunque esté maldita y violentamente separada en el pensamiento moderno, en el pensamiento que brota cuando es la producción del capital lo que se coloca en el centro del análisis (Federici, 2013 [2004]).

Este pensamiento, al cual estamos acostumbrados, separa la producción de la política y empuja a la reproducción a un ámbito oscuro y subordinado de la producción en tanto horizonte y en tanto práctica. En el capitalismo ocurre que los diversos procesos de reproducción de la existencia se subordinan a la producción de capital, apareciendo como conjuntos de actividades fragmentadas, secundarias y sin significado propio; ocurre, también, que la política, en este caso la política estatal —aparentemente el único lugar para la realización de la gestión colectiva—, se sitúa por encima de la sociedad, velando —según su propio decir— por el «bien común» y relegando la reproducción social al ámbito de lo privado. En otras palabras, el capital produce apariencias: la riqueza social se nos presenta bajo la forma de un cúmulo de mercancías, mientras que la riqueza concreta que nutre cotidianamente la

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

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

El capital —y los heterogéneos procesos de su producción—, vuelven abstractos los valores de uso que conforman la riqueza social para poder sujetarlos a relaciones mercantiles; únicamente de esta forma el valor puede valorizarse en bucles incesantes. Por su parte, la reproducción de la vida (humana y no humana) o los polimorfos procesos de reproducción comunitaria de la existencia se basan en el cuidado y producción de una enorme multiplicidad de vínculos y de valores de uso que garantizan la satisfacción de una amplia variedad de necesidades humanas. La producción de tales riquezas concretas y su gestión no están, de entrada, escindidas: hay múltiples caminos para buscar su equilibrio. Lo político así, no es necesariamente una actividad autonomizada de la reproducción.

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

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

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

Según nuestra perspectiva, lo comunitario —o, hasta cierto punto, lo «comunitario-popular»⁹— nos permite visibilizar la reproducción de la vida como núcleo configurador de relaciones sociales, más allá de la diferenciación étnica que pueda existir entre matrices culturales. En las relaciones sociales que emergen desde los entramados comunitarios, lo que entendemos como política y economía¹⁰ son, de manera clara y evidente, componentes destinados a garantizar la reproducción de la vida y, por tanto, de la misma red de relaciones que configura el entramado. «Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto solo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*). Proceso dual siempre contradictorio, por cuanto su estrato “político” implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico» (Echeverría, 1998 [1984]: 167). La producción —de riqueza material— que gira en torno a las relaciones comunitarias siempre deviene «forzada» por la política comunitaria, ya que es la trama comunitaria la que va a definir sus alcances y significados en términos de la reproducción colectiva. Afirmamos pues, que el proceso productivo —relanzado en medio de una trama comunitaria— no es un proceso exclusivamente material y/o físico, sino que es fundamentalmente social. Un ejemplo muy interesante de todo esto son las redes transnacionales de reproducción y expansión de la vida social producidas por los migrantes bolivianos en Buenos Aires que combinan taller textil, feria o mercado, organización de la vida cotidiana en las villas y fiesta de una forma, simultáneamente ambigua y promiscua, aunque siempre en lucha contra lo que se impone como norma y destino (Gago, 2014).

⁹ Por comunitario-popular entendemos «una forma otra de concebir y practicar la política que descentra, deforma y desborda al estado en la medida en que se centra en tratar de generar, consolidar y ampliar todo el tiempo las posibilidades de una reproducción social tanto de las riquezas materiales disponibles y/o generadas colectivamente, como de las capacidades políticas para producir conjuntamente decisiones sobre cómo gestionar y usufructuar tales riquezas concretas» (Linsalata, 2016).

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

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

4. Producir para nos(otros)

Presentaremos ahora algunas reflexiones acerca de las tensiones y antagonismos entre los innumerables esfuerzos por garantizar la posibilidad de reproducción comunitaria de la vida y los sistemáticos procesos de producción de capital. Para ello, recuperaremos críticamente formulaciones clásicas del marxismo, atendiendo a una pregunta específica: ¿por qué resulta tan difícil pensar el carácter social del trabajo concreto?

Cuando los seres humanos producimos los bienes necesarios para dar continuidad a nuestro ciclo vital, lo hacemos de manera social, por ejemplo, nos apropiamos de un cúmulo de conocimientos producidos colectivamente a través de la historia, y de *medios de existencia* —algunos de los cuales son medios de producción— (De Angelis, 2012) que en la gran mayoría de los casos también han sido producidos por otros seres humanos. A partir de tales conocimientos y bienes producimos otros bienes —y otras relaciones— que nos sirven y son útiles para satisfacer nuestras necesidades o para volver a producir, es decir, que tienen un *valor de uso*. Pero además, y por lo general, producimos también para otros en el marco de lo que se entiende como la división social del trabajo. Necesitamos los bienes que resultan del trabajo de otros y los otros necesitan de los bienes que resultan de nuestro trabajo particular. Así, más que el propio trabajo en su sentido concreto —que aún podemos considerar como el desgaste de energía física y mental con un fin determinado—, la capacidad de trabajar socialmente es una de las prácticas más formidables que caracteriza a nuestra especie. No sólo vamos a hacer cosas, sino que vamos a generar *dispositivos y códigos* para que esas cosas sean usufructuadas por otros, a su vez que usufructuamos del trabajo de otros;

tales dispositivos y códigos no están en las cosas materiales, sino que se constituyen desde las relaciones sociales; hacen parte, siguiendo a Bolívar Echeverría, de la dimensión semiótica de la cultura así como, añadimos nosotros, de su dimensión práctica. Las relaciones humanas son socialmente generadas y regeneradas a través de la interacción, siempre colectiva, entre los hombres y las mujeres y el «mundo natural» del cual son parte; de ahí la dimensión eminentemente práctica —no únicamente «estructural» de tales relaciones— que además es significativa, semiótica en tanto produce relaciones y sentido y no únicamente «cosas», bienes o productos.

En *El capital*, Marx nos muestra con claridad la manera en que a partir, justamente del trabajo social —que ya no puede reproducirse autónomamente a sí mismo en tanto trabajo social— se produce la acumulación de capital: la apropiación privada por parte de unos del trabajo de otros, que no es otra cosa que la explotación. Para esto Marx va a explicar que en el capitalismo esos bienes producidos se convierten en mercancías; es decir, describirá y analizará procesos en los cuales el trabajo social deviene privado a partir de relaciones de producción mediadas por la propiedad jurídica privada de los medios de producción y por determinadas relaciones de fuerza, por lo general asociadas a la monopolización del «derecho de matar», que dan lugar a la explotación. Hay aquí una primera reducción por parte de Marx, criticada sistemáticamente por Federici, pues él, en concordancia con la economía política clásica considera que el trabajador libre existe de por sí —tras el período de la acumulación originaria que una vez descrito queda situado en el pasado— de tal forma que *el proceso reproductivo bajo el capital* será comprendido como la articulación de proceso productivo y proceso de consumo, esto es, no será entendido como un auténtico proceso de producción tanto de nuevos seres humanos como de relaciones cotidianas para garantizar la reproducción de la vida humana y no humana.¹¹

Ahora bien, siguiendo con el argumento previo, afirmamos que las relaciones de producción capitalistas fetichizan la actividad social

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

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

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

Estamos de acuerdo con Holloway cuando expresa que en el capitalismo «opera así una abstracción del acto de producir: todo lo que importa es el valor producido» (Holloway, 2013: 16). Al capital lo que le interesa es el trabajo abstracto para acceder al equivalente general: el dinero, y así generar un proceso de acumulación ampliada. El fin, por tanto, no es el valor de uso. Entonces, en una sociedad capitalista, la organización de la reproducción de la vida social no es un fin en sí

mismo; sino un conjunto de operaciones para acelerar la creación y la circulación del valor de cambio; el valor de cambio no puede existir sin el valor de uso, pero el segundo queda subordinado a la dictadura del primero. Esto es particularmente claro en los procesos campesinos o indígenas de producción de alimentos así como en los procesos de producción autónomos que se centran en el valor de uso de sus productos y en las relaciones que crean y afianzan a partir de ello.

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

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

Por tanto, la capacidad del valor de uso de convertirse en riqueza social, bajo el capitalismo, es atributo únicamente del trabajo abstracto: la materialidad producida por el trabajador no le pertenece en tanto no puede concebirla —más que de manera «limitada», «cercada» y «mediada»— también como un producto para otros; esto es, como trabajo social más allá del valor de cambio. Las relaciones sociales concretas, centradas en la reproducción material de la vida social, sufrirán un aplastamiento en su capacidad también de producir colectivamente significado —amputación de la capacidad semiótica—, en tanto este amplísimo ámbito de la vida social sea definido por el capital a partir de las determinaciones del valor de cambio. En palabras

de Marx; «El *cuerpo* mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un *valor de uso* o un bien»; «llamamos, sucintamente, *trabajo útil* [trabajo concreto] al trabajo cuya utilidad se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso»; «en contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores [en cuanto tiempo de trabajo socialmente necesario]» (Marx, 2010 [1867]: 44, 51, 58).

Hemos llegado aquí, a un punto crucial de la discusión contemporánea: el relativo a la tiranía del dinero. Más allá del hecho práctico de tal tiranía, el problema que se expresa es un asunto no del orden del «medio» de la circulación, sino de la *carencia de medida* para pensar el intercambio concreto de valores de uso más allá del capital. Valores de uso, insistimos, que no son ni única ni principalmente cosas, sino ante todo vínculos y relaciones sociales establecidas más allá de figuras contractuales. Es decir, confrontamos el problema de que para poder pensar —y desplegar como lucha— *el carácter social del trabajo concreto* —contra la tiranía del trabajo abstracto impuesto como única medida del intercambio y de la riqueza social—, es necesario regenerar nuevas formas de medida que aporten nuevos significados a los intercambios concretos de valores de uso y, en general, a los siempre asimétricos procesos de reproducción de la vida. ¿Cómo puede, pues, el trabajo concreto ser trabajo también para otros? Únicamente desplegándose en medio de una trama comunitaria que organiza y mide sus intercambios y obligaciones de otra manera que no sea la tiranía del trabajo abstracto.

Ahora bien, en la reproducción de la vida social de las comunidades¹² y en los pueblos indígenas —y también en los esfuerzos colectivos autónomos de creación de bienes y lazos contra y más allá del capital— aquello que entendemos como trabajo concreto en el capitalismo no está despojado de contener en sí mismo una doble finalidad: la de la cosa misma que es su valor de uso y la de ser un trabajo para otros, el disfrute del producto resultado de ese trabajo es ambas cosas

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

a la vez. En tal sentido la función del trabajo abstracto como vehículo que convierte el trabajo concreto —particular— en social, deja de tener sentido y, por tanto, dentro de la trama comunitaria, también deja de tener sentido la diferenciación analítica entre trabajo concreto y trabajo abstracto. *El trabajo comunitario*¹³ —como lo denominaremos para fines expositivos— no está violentado por la separación que el proceso de valorización ejerce sobre el trabajador y el producto de su trabajo. Podríamos decir que es un trabajo en su «forma natural». El trabajo comunitario produce *bienes comunitarios* —los cuales también trascienden la diferenciación entre valor de uso y valor de cambio que constituye a la *mercancía*— que están cargados de fines para satisfacer necesidades biológicas y culturales a través del consumo individual y colectivo —de la materialidad misma—; y, al mismo tiempo, tales *bienes comunitarios* también tienen el fin de satisfacer las necesidades de *otros* a partir de la propia trama de sentido que generan —dimensión semiótica de la cultura— por lo cual son «objetos» que están dotados de sentido más allá del valor de cambio.¹⁴

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

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

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

Los específicos dispositivos y códigos que organizan la circulación y flujo de los bienes comunitarios definen una y otra vez distintas maneras del intercambio de bienes a partir del establecimiento de términos de comparabilidad; no necesariamente de equivalencia. Tales términos de comparabilidad a veces pueden fundarse en la comparación de tiempos de trabajo a intercambiar (como en la mano vuelta o en el *ayni*), pero lo que tiene que quedar claro es que el trabajo comunitario no queda subordinado ni a la determinación abstracta de lapsos medibles de trabajo abstracto, ni del valor de cambio, sino a la posibilidad de reproducir la vida comunitaria: «En las *formas comunales* el tiempo de trabajo no solo no es una cualidad abstracta de la actividad de los individuos pues está supeditada a formas rituales y simbólicas, sino que además ese tiempo no existe como sustancia social de la riqueza ni forma de intercambiabilidad; a lo más es un *requisito material subyacente al sentido y finalidad de la actividad de los individuos*» (García, 1995: 267, énfasis original). El *ayni* o la mano vuelta, por ejemplo, pueden presentarse como un intercambio de trabajos particulares a partir de la cuantificación estimada de un tiempo de trabajo —una jornada de trabajo por una jornada de trabajo— sin embargo, el significado más profundo de ese intercambio está mediado por el sentido de los bienes comunitarios a producirse, comenzando por el reforzamiento de los propios lazos entre quienes intercambian. Es a partir de tales intercambios que confieren carácter social al trabajo concreto, como se regenera y recrea, de forma cada vez distinta aunque análoga, el lazo social entre quienes comparten una trama comunitaria y a la vez, «pertenecen» a ella. La organización y el disfrute de la fiesta, el conjunto de comportamientos que aseguran el prestigio, la ratificación de vínculos mediante prácticas de compadrazgo, etc., así como los lazos y compromisos que se establecen en momentos de lucha; son todas ellas, relaciones cargadas de simbolismo que antes que nada, tienden a reproducir y conservar los lazos sociales de la comunidad. Es esta manera de reproducir la vida la que organizará —y quizá determinará— un sistema de flujo de bienes comunitarios y de intercambio de trabajo concreto. Dependiendo de la específica malla cultural habilitada y reproducida a través de tales intercambios, existirá dentro de aquella una lógica específica —en tanto guía de la racionalidad— que permitirá un conjunto de *cálculos y estrategias* para el desempeño individual en medio de la trama (Gago, 2014). Son intercambios que oscilan en torno a algún sentido de equilibrio coproducido en la propia acción.

Ordenando nuevamente lo hasta aquí argumentado: la posibilidad misma del trabajo comunitario —o de actividades colectivas para

la producción de lo común— deviene de un proceso dinámico que gestiona y organiza la reproducción de la vida comunitaria. El sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios no puede surgir «de la nada» como se supone que surgió la red de comercio mercantil basado en el intercambio —abstracto— de equivalentes, que oculta el proceso de destrozo de la capacidad de producción de riqueza concreta que siempre precede la apertura de la circulación mercantil. Tal sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios tampoco consiste en una serie de reglas que se establecen de una vez y para siempre —como pretenden algunos etnógrafos positivistas—, y mucho menos depende del altruismo de los miembros de la comunidad. El sistema de intercambio y flujo de bienes comunitarios se funda, antes que en cualquier otra cosa, en la capacidad de decisión colectiva sobre aquello a intercambiar y sobre los mismos términos del intercambio. Esto justamente es lo que permite, otra vez en palabras de Bolívar Echeverría: la «politicidad» del proceso reproductivo que incluye diversos sistemas de circulación y flujo de bienes que configuran una red de intercambios materiales y simbólicos.¹⁵

5. El poder y la capacidad de hacer en la comunidad

Para dar cuenta de la politicidad de los múltiples procesos de trabajo colectivo que configuran la reproducción comunitaria, conviene recordar con Foucault que «toda relación social es una relación de poder», en la medida en que «toda relación social no es otra cosa que el despliegue de ciertas capacidades en función de determinadas necesidades de unas personas respecto a otras y que, para realizarse, necesitan gestionar, regular, neutralizar, afectar o destacar las capacidades y las necesidades de otros, esto es, “las conductas de otros”»

¹⁵ Es claro que esta clase de redes comunitarias de intercambios —de viejo y nuevo cuño— están cercadas y acechadas, sistemáticamente, por el capital. Una de las tareas pendientes, que en este documento dejamos únicamente bosquejada, es la relativa a la profundización de la noción de equiparabilidad que guía tales intercambios; lo cual remite, tal como señalamos anteriormente, a una noción renovada de «medida» que no se ciña ni a la identidad numérica —meramente cuantitativa— que funda la posibilidad de enumerar y comparar sino que explore la comparabilidad cualitativa por lo demás, esta era una de las posibilidades intelectuales abiertas en los albores de la modernidad como puede rastrearse del trabajo de los llamados «eruditos medioevales», (Álvarez, 2012). Medida y equiparación son nociones que pueden alentar la reflexión renovada sobre sistemas dinámicos de intercambio que oscilan en torno al equilibrio; no al desequilibrio sistemático como sucede en la crematística del capital.

(Gutiérrez, 2001: 59). Cabe aquí una precisión no menor: no toda relación de poder es una relación de dominación. Existen múltiples dispositivos sociales y mecanismos colectivos que permiten *generar equilibrios* a partir de las asimetrías sociales existentes; en caso de operar tales dispositivos las relaciones de poder entre distintos serán fluidas, podrán ser reconfiguradas una y otra vez y podrán oscilar en torno a equilibrios siempre renovados. En contraste con ello, puede suceder que determinadas relaciones de poder se cristalicen volviéndose rígidas y fijas, dando paso a una clase de vínculos no solo asimétricos sino fuertemente jerárquicos: clases de relaciones en las cuales un polo dirige las conductas de otros y quienes se concentran en el otro polo «aceptan ser dirigidos». Tal cristalización y fijación es la génesis de una relación de dominación —que por lo general se expresa en la ley— mediante la cual se concentra y deposita la capacidad de decisión sobre cuestiones que atañen a ambos polos de la relación, en uno sólo de ellos. «En la forma comunitaria de la política la soberanía social no se delega sino que se ejerce directamente. No se parte de un hecho contractual de entrega (e hipoteca) de la voluntad individual, sino que los mecanismos de gestión del asunto común se construyen a partir de los acuerdos entre sujetos concretos que comparten actividades y destinos» (Gutiérrez, 2001: 70); aún si estos sujetos son distintos entre sí y disponen de capacidades también diferentes.

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

manera en que se van a establecer y restablecer permanentemente acuerdos entre los miembros de una trama comunitaria, a partir de marcos de significación propios siempre susceptibles de ajuste, es la específica práctica social que vuelve imposible la solidificación-cristalización de las relaciones de poder: es una gestión compartida de lo que se «puede» —en términos de poder hacer—, de lo que los otros y uno mismo puede-podemos hacer. Dentro de este dispositivo político nadie tiene el monopolio de la decisión y nadie delega su capacidad de producir —en conjunto con otros— la decisión. Cada quien mantiene autonomía y soberanía sobre su, digamos, «cuota proporcional de poder», aunque eso sí, ninguno cuenta con «poder» —no cuenta con ninguna capacidad— si no lo despliega colectivamente a partir de la trama. La politicidad concreta y colectiva que se genera en la trama comunitaria es pues, también, una dimensión específica de la producción de lo común que se basa en una dimensión específica del trabajo comunitario: el «servicio» o trabajo para lo común. *Caxq'ol* es el término específico en quiché para aludir a esta clase de trabajo comunitario eminentemente concreto.

En contraste con lo anterior, el trabajo abstracto es el vehículo para la monopolización de la capacidad de decidir sobre los procesos de producción. La abstractalización del trabajo habilita un específico mecanismo de concentración del poder a partir, sobre todo, de controlar y configurar el tiempo vital. Las únicas maneras de apropiarse privadamente del producto de un proceso de producción social son, o bien la coerción —clásicos ejemplos de ello son la esclavitud o la imposición de tributos— o la separación violenta del proceso de trabajo en trabajo concreto y trabajo abstracto, quedando el trabajador enajenado del producto de su trabajo concreto y su reproducción a disposición del valor de su fuerza de trabajo, por ejemplo, del trabajo abstracto homogéneo cuantificable en tiempo. La solidificación de las relaciones de poder —la dominación— en el capitalismo, permite la monopolización de la decisión sobre el proceso de producción y, por tanto, la sistemática y creciente separación del trabajo abstracto y del trabajo concreto. Tal monopolización es la base de la *forma* estatal de la política.

Por su parte, el trabajo comunitario, en contraposición a lo anterior, se funda en la producción colectiva de significados (concretos) que organizan los procesos de trabajo y el usufructo de los productos del trabajo social; se abre entonces, de forma inmediata, una dimensión política de lo social donde discurren las contradicciones y tensiones propias de la actividad colectiva, y donde también se regula y contiene la violencia. Así, es posible la producción colectiva de

significados para regular tanto la producción como los intercambios de los productos del trabajo social, a través de los dispositivos y códigos compartidos, heredados y reactualizados por la propia trama comunitaria que se reproduce. De ahí que sea posible documentar y reflexionar sobre las diversas estrategias prácticas de autoregulación comunitaria, en tanto oscilaciones y ajustes dinámicos en torno al equilibrio.

Cuando se producen bienes comunitarios dentro de una trama social centrada en la conservación y ampliación de las posibilidades de reproducción de la vida, tales bienes comunitarios pasan a ser parte del flujo social de relaciones y bienes útiles —¿flujo social del hacer?— que se intercambian y distribuyen entre los miembros del entramado comunitario. Aun siendo parte de ese flujo social, los bienes comunitarios no se despersonalizan como sucede con los valores de uso convertidos en mercancía, siguen siendo expresión de trabajos concretos: de trabajos con nombre y apellido, con lugar de origen y significado propio. La posibilidad de usufructuar —desde dentro de la trama reproductiva— los bienes de ese flujo queda determinada por la participación del trabajo que aportan sus miembros; y es siempre objeto de agudas y difíciles controversias que encausan equilibrios siempre difusos y contenciosos que configuran el ámbito específicamente político de lo comunitario;¹⁶ es decir, le otorgan a la trama comunitaria centrada en la reproducción capacidades de autorregulación. Enfatizamos que hablamos de procesos de autorregulación de las propias personas y de sus trabajos, y de ninguna manera de la supuesta autorregulación del intercambio de mercancías fetichizadas, independientes de su trabajo concreto, tal como argumentan quienes promueven eso que se llama «libre mercado».

¹⁶ «De cada quien según sus capacidades y a cada quien según sus necesidades» es, a nuestro juicio, una frase marxista incompleta, ya que asume un supuesto axiológico desde los distintos particulares en un mundo comunista. La pregunta inmediata que puede hacerse: ¿y qué pasa si alguien decide que sus capacidades son nulas y sus necesidades enormes? Exhibe claramente la debilidad de la formulación. Marx, seguramente, no entendía la cuestión de manera simplista —aunque muchos de sus seguidores sí lo hicieron. Sin embargo, lo que argumentamos es que la producción de bienes comunitarios y el usufructo de tales bienes es evidentemente posible, sí y solo sí, existe un proceso de producción de equilibrios en el tiempo a partir de la capacidad social de producción colectiva de decisiones políticas, esto es, «acuerdos que obliguen»; los cuales, a la larga habiliten la autorregulación de la propia trama que ensaya y despliega sus formas específicas de reproducción. Por lo demás, esta manera de entender la producción de bienes comunitarios, nos permite descartar el tan poco fértil y metafísico debate sobre si los seres humanos son buenos o malos, si son egoístas o desprendidos «por naturaleza».

Una última idea sobre esta cuestión es que, si bien los equilibrios que una y otra vez se reactualizan en el ámbito específicamente político de la trama de reproducción comunitaria pueden contener (ocasionalmente) intercambios basados en equivalencias; usualmente suelen desplegarse en términos de equiparar diferencias para, justamente, equilibrarlas. Esto significa que pueden ocurrir usufructos similares (equiparables) a partir de trabajos totalmente disímiles, como es el caso del trabajo de los ancianos y de los jóvenes. Lo importante acá es entender que tales equilibrios son establecidos a partir de acuerdos comunes —producidos en común y que obligan a todos— que además, son fluidos, es decir, cuyos términos son redefinidos permanentemente en reiteradas acciones de deliberación para garantizar la reproducción colectiva y, también, la reproducción particular de cada uno de sus miembros. El trabajo comunitario es la condensación de tales procesos de reiterada producción colectiva de decisiones, por lo cual permite la modificación y regeneración sistemática del flujo de intercambio y distribución de los bienes que tienen alguna utilidad para otros, estos bienes están preñados de sentidos diversos y múltiples que provienen de los variados acuerdos en común, esto es, de la capacidad colectiva de autoregulación que hace inviables otras *formas* de reproducción de la vida centradas en la acumulación de valor.¹⁷

Visto así el proceso reproductivo comunitario se funda en una exigencia tensa y siempre exigente de reactualización que conjuga de manera dinámica los procesos eminentemente productivos (económicos) y las actividades políticas. No hay escisión entre estos dos ámbitos de la vida social. Y, por lo demás, bajo esta perspectiva no se requiere de un marco axiológico o normativo *ex ante*: ni los comunes hacen las cosas de determinada manera porque son «buenos» por naturaleza, ni la vida social es algo idílico y exento de tensión. Lo que se destaca es pues, la relevancia de reflexionar y auspiciar formas de organizar la vida social y de asegurar posibilidades de su reproducción en términos totalmente distintos a los que impone la dinámica

¹⁷ En otro trabajo, Gutiérrez está desarrollando un argumento acerca de la necesidad de entender la «capacidad de autorregulación» como «una propiedad de ciertos sistemas complejos, de su dinámica. De ahí que los sistemas complejos, en particular los sistemas vivos —que son sistemas complejos muy interesantes— a partir de su capacidad de autorregulación, simultáneamente se conservan y se transforman a sí mismos: se conservan pues, por lo general, reiteran la dinámica que los distingue y caracteriza; es decir, llevan adelante los intercambios de la misma manera a través de la cual alcanzaron estabilidad dinámica. Pero al mismo tiempo, en caso de alteración de las condiciones de intercambio con el exterior, tienen también la capacidad de realizar modificaciones sobre sí mismos, a fin de alcanzar nuevos equilibrios» (Gutiérrez, 2014).

del capital y sus ciclos interminables de acumulación, plenos de bucles autorreforzantes de la concentración de la riqueza a partir del eje organizador de la propiedad privada sostenida en la abstracta noción de «individuo» autónomo.

Aclaremos una vez más: no estamos tratando de argumentar la existencia de este tipo de relaciones sociales comunitarias ni de la dinámica que las regenera, aludiendo a algún «estado de pureza»; nos anima más bien, comprender con la mayor claridad posible y con cierto margen de formalidad, ciertas formas del «hacer» específicamente humanas que se afianzan en la satisfacción de necesidades vitales, y que dibujan tramas comunitarias centradas en la reproducción de la vida. Al analizar casos específicos siempre pueden hallarse situaciones en las que los equilibrios ambicionados reproducen desigualdades y jerarquías o, lo que es lo mismo, donde existen tendencias hacia la solidificación de ciertas relaciones de poder. Sin embargo, también es cierto que tales rigideces y cristalizaciones pueden ser enfrentadas desde la propia dinámica comunitaria que tiende a reactualizarse permanentemente, desplegando procesos autoregulatorios que se encaprichan en dispersar sistemáticamente el poder (Zibechi, 2006). Esta capacidad la entendemos como un marcador de la vitalidad de la trama comunitaria.

6. Comunidad y vocación totalizante del capital

Llegamos, finalmente, a una nueva pregunta: ¿cómo entender la dinámica comunitaria dentro del mundo del capital mundializado? Si vamos a pensar la lógica totalizante del capital que asedia y cerca a lo comunitario tenemos que dar cuenta de la lógica de la subsunción del trabajo comunitario *desde la propia trama comunitaria en su conjunto*; es decir, no desde los procesos individualizados de subsunción del proceso de trabajo inmediato que el capital impone: subsunción formal y real del proceso de trabajo inmediato. Efectivamente, el capital se apropia de trabajo comunitario y lo convierte en plusvalía que va a ser añadida a la masa global de plusvalor, generando un proceso de explotación en la comunidad, pero lo hace sin contar con la propiedad de los medios de producción y menos implantando un proceso de trabajo específicamente capitalista. En este sentido nos resulta fértil recuperar algunas ideas de Armando Bartra (1979) quien las expone en su intento de hacer inteligible la especificidad del proceso de explotación campesino, aunque aquí las retomamos de otra manera, inscribiéndolas en el argumento que hasta ahora hemos expuesto.

En primer lugar se debe dar cuenta de una explotación en la que el proceso de trabajo no es controlado por el capital, donde ni los medios de producción ni el producto final del proceso de trabajo le pertenecen. Entonces ¿cómo se puede producir un proceso de explotación bajo estas condiciones? La respuesta se sostiene en la *diferencia cualitativa* —¡otra vez la cuestión de la medida!— existente entre los bienes y valores de uso producidos por el trabajo comunitario y las mercancías producidas por el capital. Los primeros están determinados por su utilidad y significado concreto, mientras que las segundas lo están por su propiedad de ser portadoras de plusvalor. A quienes son parte de una comunidad les interesa acceder a valores de uso que no son producidos al interior de la comunidad, mientras que al capital le interesa realizar la plusvalía. Es esta diferencia cualitativa entre los productos del trabajo —que en el mercado del capital aparecen de manera indiferenciada— lo que permite que aquellos bienes comunitarios colapsen en unidades de medida ajenas: ¡precios! Esto es, cantidades abstractas de valor que pueden no incorporar la cuota media de ganancia e incluso, en muchos casos, pueden ser vendidos a precios por debajo de los costos de producción, en tanto el cálculo interno a la producción comunitaria se funda en el valor de uso. «La condición de la explotación se cumple en el proceso de producción, por cuanto este se desarrolla con vistas a la reproducción y con medios que no han cobrado la forma libre del capital, pero la explotación se consume en el mercado donde el campesino transfiere su excedente a través de un intercambio desigual» (Bartra, 1979: 89).¹⁸ Esta es la base de la explotación «múltiple» de lo comunitario, aunque también constituye su posibilidad de existencia frente al capital en términos de subsistencia material. Por ejemplo, en la medida en que la comunidad produce una gran masa de bienes que no entran al mercado del capital, y que mantienen su forma comunitaria de distribución, la comunidad puede seguir reproduciendo las condiciones de su vida material, así esto implique ceder una parte de su excedente al capital, pero nunca todo.¹⁹ De ahí que los entramados comunitarios casi nunca están total y completamente —desposeídos como ocurre en el discurso vulgar acerca de la desposesión completa del obrero, que oculta cualquier

¹⁸ En el mismo texto de Bartra se pueden consultar otras formas de explotación, no únicamente la relacionada con la venta de productos campesinos, aunque la lógica es la misma.

¹⁹ Claramente esto no siempre es posible, en muchos casos se dan situaciones de *reproducción restringida* en el que se generan procesos de pauperización continua que pueden hacer que en determinado momento la reproducción de la comunidad se vuelva inviable.

tipo de riqueza generada y regenerada, casi siempre por mujeres, en el ámbito doméstico, es decir, reproductivo de la clase obrera—, sino que logran acumular colectivamente bases materiales que les permiten enfrentar situaciones adversas, desde desastres climatológicos hasta procesos de lucha de largo aliento, en los que esa pequeña porción de riqueza material concreta funge como un colchón que permite redirigir la fuerza humana destinada al trabajo productivo.

Así pues, sería más conveniente hablar de procesos de *subsunción general*²⁰ del trabajo comunitario, en tanto no han ocurrido o no completamente, procesos de subsunción formal ni real de los procesos de reproducción de la vida comunitaria. Es decir, el capital logra valorizar un conjunto heterogéneo de procesos de trabajo que no tienen como fin la producción de plusvalor, pero lo hace a través del asedio de formas de reproducción de la vida social y a partir de mecanismos «impropios» de su lógica; la mera existencia de la comunidad deforma el proceso de explotación capitalista,²¹ no lo elimina pero lo condiciona. De ahí que también podamos reflexionar sobre procesos de «explotación múltiple»; aunque, pese al asedio, las comunidades siguen reproduciéndose también —aunque obviamente no de manera exclusiva— por fuera y en contra del capital. Y además, a partir de sus propios procesos de autoregulación política, producen y ajustan, una y otra vez, mecanismos para seguir reproduciéndose como entramados comunitarios *pese* al capital y en lucha cotidiana contra él.

²⁰ Bartra desarrolla la idea de *subsunción general* del trabajo campesino en el capital a partir de la siguiente explicación planteada por Marx: «Es esto a lo que denomino subsunción *formal del trabajo* en el capital. Es la forma *general* de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma *particular* respecto al modo de producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no incluye necesariamente a la segunda» (Marx, 2009 [1866]: 54). La subsunción formal implica una subsunción particularizada en la producción de capital, mientras que la subsunción general conllevaría la posibilidad del capital de subsumir lo que no es capitalista, en este caso, lo comunitario.

²¹ Se puede entender a la *subsunción general* como un proceso de dominación gestionado, hasta cierto punto, desde ambos polos de la relación. En alguna medida los entramados comunitarios, si bien suelen verse obligados —por la serie de asedios, cercamientos y despojos de los que son objeto— a acceder a mercancías producidas por el capital, también tienen cierta capacidad de determinar las condiciones de su subsunción al capital al menos de dos maneras: por un lado, a partir de sus propios procesos de autogestión y autoregulación colectiva, los cuales limitan al capital en su intención de apropiarse de toda la energía producida por el trabajo comunitario. Por otro, en tanto, desde sí mismos, adoptan y adaptan determinadas mercancías y saberes que les son relevantes o útiles.

7. Regresar a la transformación

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

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

2. Comunes contra y más allá del capitalismo*

George Caffentzis y Silvia Federici

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

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

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

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

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

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

Historia, capitalismo y comunes

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

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

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

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

Vivimos en un mundo en el que todo, desde el agua que bebemos hasta nuestras células o nuestro genoma, tiene un precio y no se escatima ningún esfuerzo con tal de asegurar que las empresas tengan el derecho de cercar los últimos espacios libres de la Tierra, obligándonos a pagar para tener acceso a los mismos. No son sólo las tierras, bosques o pesquerías que se utilizan para fines comerciales en lo que

parece ser un nuevo «acaparamiento de tierras» sin precedentes. De Nueva Delhi y Nueva York a Lagos y Los Ángeles, el espacio urbano se está privatizando; ejercer la venta ambulante, sentarse en la acera o hacer ejercicio en la playa sin pagar está siendo prohibido. Los ríos pasan a ser embalses, se talan los bosques, el agua y los mantos acuíferos se embotellan para ser vendidos, los saberes tradicionales son saqueados mediante leyes de propiedad intelectual y las escuelas públicas se convierten en empresas de lucro. *Esto explica por qué la idea de lo común resulta tan atractiva para nuestro imaginario colectivo: su desaparición expande nuestra conciencia de su existencia, de su importancia y aumenta nuestro deseo de conocer más al respecto.*

Comunes y lucha de clases

A pesar de todos los ataques recibidos, lo común no ha dejado de existir. Como dice Massimo De Angelis, siempre ha habido comunes «fuera» del capitalismo que han desempeñado un papel clave en la lucha de clases, alimentando el pensamiento radical así como los cuerpos de muchos comuneros (De Angelis, 2007), las sociedades de ayuda mutua del siglo XIX son un ejemplo de ello (Bieto, 2000). Lo que resulta aún más importante es que continúan surgiendo nuevos tipos de comunes; del «software libre» al movimiento de «economía solidaria», está surgiendo todo un mundo de nuevas relaciones sociales que se basan en el principio de compartir en común (Bollier and Helfrich, 2012), reafirmandose en la observación de que el capitalismo no tiene nada más que aportarnos excepto miseria y divisiones. De hecho, en estos tiempos de crisis permanente y ataques continuos a los empleos, los salarios y los espacios sociales, la construcción de comunes —tales como bancos de tiempo, jardines urbanos, agricultura sostenida por la comunidad, cooperativas de alimentos, monedas locales, licencias *Creative Commons* o trueques— representa un modo de supervivencia esencial. En Grecia, en los últimos dos años, mientras los salarios y las pensiones han sufrido recortes del treinta por ciento y el desempleo entre los jóvenes ha alcanzado el cincuenta por ciento, han surgido diversas formas de ayuda mutua, tales como servicios sanitarios sin costo, distribución gratuita de lo producido por agricultores en centros urbanos y servicios de «reparación» de cables desconectados por falta de pago.

Sin embargo, las iniciativas comunales no son más que diques frente al torrente neoliberal que amenaza nuestro sustento. Estas

iniciativas son la semilla, el embrión de un modo de producción alternativo que aún se está gestando. Este es el prisma con el que también deberíamos mirar a los movimientos emergentes de ocupación de tierras en muchas periferias urbanas, símbolos «desconectados» del incremento de la población urbana de la economía formal mundial, reproduciéndose fuera del mercado y del estado (Zibechi, 2012).

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

Las iniciativas de las mujeres de abajo han desempeñado un papel especial en este contexto. Tal y como ha ido demostrando una creciente literatura feminista,¹ debido a su precaria relación con el empleo remunerado, las mujeres siempre han tenido mayor interés en la defensa de la naturaleza común y en muchas regiones han sido las primeras en salir en contra de la destrucción del entorno: han luchado contra la explotación forestal, contra la venta de árboles con fines comerciales y la privatización del agua. Las mujeres también han dado vida a diferentes métodos para poner en común los recursos, tales como las «tontinas», una de las actividades más antiguas y difundidas de banca popular que aún persisten. Estas iniciativas se han multiplicado desde los años setenta cuando, como respuesta a los efectos de los planes de austeridad y la represión política en varios

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

países como Chile o Argentina, las mujeres se unieron para crear formas comunales de reproducción social, pudiendo así aumentar sus presupuestos, y al mismo tiempo, romper la sensación de parálisis que el aislamiento y la derrota producían. En Chile, tras el golpe de estado de Pinochet, las mujeres dieron comienzo con los comedores populares, cocinando de forma colectiva en sus barrios para alimentar a sus familias y a los miembros de la comunidad que no tenían recursos suficientes. La experiencia de los comedores populares fue tan poderosa como para romper la cortina de miedo que había descendido sobre el país tras el golpe de estado. El gobierno los prohibió y envió a la policía a destruir las ollas comunes y acusó a las mujeres de comunistas (Fisher 1993). De una u otra manera, esta es una experiencia que se ha repetido a lo largo de los años ochenta y noventa en muchos lugares de Latinoamérica. Tal y como indica Zibechi (2012), en Perú y Venezuela han aparecido miles de organizaciones populares, cooperativas y espacios comunitarios para tratar asuntos como la comida, la tierra, el agua, la salud o la cultura, en su mayoría organizados por mujeres. Estos espacios han sentado las bases para un sistema de producción cooperativo basado en el valor de uso y operando de manera autónoma frente al Estado y el mercado. También en Argentina, confrontadas a la cercanía del colapso financiero en 2001, las mujeres salieron a la calle «comunalizando» las carreteras y los barrios, llevando sus cazuelas a los piquetes, asegurando de esta manera la continuidad de las barricadas y organizando asambleas populares y consejos ciudadanos (Rauber 2002).

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

Cooptando los comunes

Ante todos estos avances, nuestra tarea es entender cómo podemos conectar estas realidades diferentes y cómo asegurar que los comunes que producimos transformen realmente nuestras relaciones sociales y no puedan ser cooptados. Es un peligro real. Durante años, parte de la clase dirigente capitalista internacional ha promovido un modelo

de privatización más suave, apelando al principio de lo común como un remedio para el intento neoliberal de someter todas las relaciones económicas a las máximas del mercado. Ha podido constatarse que la lógica del mercado, llevada al extremo, resulta contraproducente incluso desde el punto de vista de la acumulación de capital, imposibilitando la cooperación necesaria para un sistema de producción eficiente. Basta observar la situación de las universidades estadounidenses, donde la subordinación de las investigaciones científicas ante los intereses comerciales ha reducido la comunicación entre científicos, forzándolos al secretismo acerca de sus proyectos o resultados.

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

«Comunalismo» es, también, la jerga utilizada para enganchar trabajadores no remunerados. Un ejemplo típico es el programa *Big Society* [Gran Sociedad] del primer ministro británico David Cameron, cuyo objetivo es movilizar las energías de las personas en programas de voluntariado, compensando así los recortes en servicios sociales que su administración introdujo en nombre de la crisis económica. Esto supuso una ruptura ideológica con la tradición que Margaret Thatcher inició en los años ochenta, cuando declaró que «la Sociedad no existe», el programa *Big Society* instruye a organizaciones patrocinadas por el gobierno —desde guarderías hasta librerías, pasando por clínicas— a reclutar artistas locales y a jóvenes para que, sin ningún salario a cambio, se impliquen en actividades que aumenten el «valor social», entendido este como cohesión social y, sobre todo, como reducción de los costos de la reproducción social. Esto significa que las organizaciones no gubernamentales que realizan programas para los ancianos pueden percibir fondos del gobierno si son capaces

de crear «valor social», el cual se mide siguiendo unos cálculos especiales con base en las ventajas de una sociedad sostenible, en términos medioambientales y sociales, incrustada en una economía capitalista (Dowling, 2012). De esta manera, los esfuerzos comunitarios para construir formas de existencia solidarias y cooperativas fuera del control del mercado, se pueden utilizar para abaratar el costo de la reproducción social e incluso para acelerar los despidos de empleados públicos.

Comunes productores de mercancías

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

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

Incluso el Departamento Estatal de Ordenación de la Pesca de Maine acepta en la actualidad este sistema comunal de pesca, después de haber sido proscrito durante décadas como una vulneración de las leyes antimonopolistas (Caffentzis, 2012). Una de las razones de este cambio en la conducta oficial es el contraste entre la situación del sector dedicado a la pesca de la langosta frente al de la pesca de peces de profundidad (el bacalao, la merluza, la platija y especies similares) que se lleva a cabo en el golfo de Maine y en el banco de Georges, donde el golfo conecta con el océano. Mientras que este último sector ha conseguido ser sostenible de forma continua durante el último cuarto de siglo, incluso durante tiempos de dificultad económica, desde los años noventa una especie tras otra de los peces de profundidad se han visto afectadas por culpa de la sobrepesca, en ocasiones dando lugar al cierre oficial del banco de Georges durante años (Woodward, 2004). En el fondo de la cuestión se observan diferencias en la tecnología empleada por los dos sectores pesqueros y, por encima de todo, una diferencia en los lugares donde se ejerce la pesca. La pesca de la langosta tiene la ventaja de contar con zonas de uso común cerca de la costa y dentro de las aguas territoriales del Estado, lo que permite la repartición de las zonas entre los grupos, mientras que las aguas profundas del banco de Georges no pueden ser repartidas tan fácilmente. Hasta finales de 1977, el hecho de que el banco de Georges se encontrase a veinte millas del límite territorial permitió que grupos externos pescaran en la zona con redes, lo que contribuyó en gran medida al agotamiento de la pesca; sin embargo, después de ese año el límite territorial fue ampliado en doscientas millas. Por otro lado, la tecnología arcaica que empleaban los pescadores de langostas desanimó a la competencia. En contraste, a comienzos de los noventa, los «avances» tecnológicos en la pesca de profundidad —«mejores» redes y equipamiento capaz de detectar peces de un modo más «efectivo»— trajeron el caos a una industria organizada bajo el principio del libre acceso: «Consigue una barca y podrás pescar». El hecho de disponer de una tecnología de detección y captura más avanzada y más barata chocó con la organización competitiva de la industria que se había guiado por el lema: «unos contra otros y la naturaleza contra todos», finalizando con la «Tragedia de los Comunes» que Hardin había previsto en 1968. Esta contradicción no es única a la pesca de profundidad de Maine, ha afectado a comunidades pesqueras de todo el mundo que en la actualidad se ven cada vez más desplazadas por la industrialización en la pesca y el poder de los grandes barcos pesqueros, cuyas redes de arrastre abarrotan los océanos (Dalla Costa,

2005). Los pescadores en Terranova se han enfrentado a una situación similar a los del banco de Georges, con resultados desastrosos para el sustento de sus comunidades.

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

Comunes como el «tercer sector»: ¿una convivencia pacífica?

Mientras que los comunes para el mercado pueden ser vistos como vestigios de antiguas formas de cooperación laboral, el interés creciente por lo común también viene de un amplio rango de fuerzas socialdemócratas que están preocupadas por los extremos a los que lleva el neoliberalismo y/o reconocen las ventajas de las relaciones comunales para la reproducción de la vida cotidiana. En este contexto, los comunes aparecen como un posible «tercer» espacio además de y al mismo nivel que el estado y el mercado. En palabras de David Bollier y Burns Weston en su debate sobre una «gobernanza ecológica»:

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

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

Redefinir los comunes

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

En este sentido, los comunes anticapitalistas deberían ser percibidos tanto como espacios autónomos desde donde reclamar las prerrogativas sobre las condiciones de reproducción de la vida, así como el núcleo desde las cuales contrarrestar los procesos de cercamiento a la reproducción de la vida y de esta manera desarticular de forma sostenida nuestra existencia del Estado y del mercado. Por lo tanto,

estos comunes difieren de los defendidos por Ostrom, para quien los comunes coexistirían con la esfera pública y la privada. Idealmente, los comunes anticapitalistas ejemplifican la visión a la que marxistas y anarquistas han aspirado pero sin éxito: una sociedad constituida por «asociaciones libres de productores», autogobernadas y organizadas para asegurar, no una igualdad abstracta, sino la satisfacción de las necesidades y deseos de las personas. Hoy en día tan solo vemos fragmentos de este mundo (del mismo modo que en la Europa medieval tardía quizá solo se observaban fragmentos del capitalismo), pero los sistemas comunales que construyamos deberían permitirnos alcanzar mayor poder sobre el capital y el Estado, y prefigurar, aunque sea de modo embrionario, un nuevo modo de producción basado en el principio de la solidaridad colectiva y no en un principio competitivo.

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

1. *Los comunes no están dados, son producidos.* Aunque digamos que estamos rodeados de bienes comunes —el aire que respiramos y los idiomas que usamos son ejemplos elocuentes de bienes que compartimos—, tan solo podemos crearlos mediante la cooperación en la producción de nuestra vida. Esto es así porque los bienes comunes no son necesariamente objetos materiales, sino relaciones sociales, prácticas sociales constitutivas. Esta es la razón por la cual algunos prefieren hablar de «comunalizar» o de «lo común», justamente para remarcar el carácter relacional de este proyecto político (Linebaugh, 2008). Sin embargo, los comunes deben garantizar la reproducción de nuestras vidas; una confianza exclusiva en los comunes inmateriales, como Internet, no funcionará. Los sistemas de suministro de agua, las tierras, los bosques, las playas, así como diversas formas del espacio urbano son indispensables para nuestra supervivencia. Lo que también cuenta es la naturaleza colectiva del trabajo reproductivo y los medios de reproducción implicados.

2. Para garantizar la reproducción, *los «comunes» tienen que incluir una «riqueza común»* en forma de recursos naturales o sociales compartidos: las tierras, los bosques, el agua, los espacios urbanos, los sistemas de comunicación y conocimiento, todo para ser

utilizado sin fines comerciales. A menudo utilizamos el concepto de «lo común» para referirnos a una serie de «bienes públicos» que con el tiempo hemos acabado considerando como parte de nosotros, tales como las pensiones, los sistemas sanitarios, la educación. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre lo común y lo público, pues esto último lo controla el Estado y no nosotros. Esto no significa que no nos tenga que importar la defensa de los bienes públicos. Lo público es el terreno en el que se encuentra una gran parte del trabajo invertido y, por nuestro propio interés, no nos conviene que las empresas privadas se lo apropien. Pero para el bien de la lucha por los comunes anticapitalistas, es crucial que no perdamos de vista esta distinción.

3. Uno de los desafíos a los que nos enfrentamos hoy en día *es conectar la lucha por lo público con aquellas por la construcción de lo común*, de modo que puedan fortalecerse unas a otras. Esto es más que un imperativo ideológico. Reiterémoslo: lo que llamamos «público» es la riqueza que hemos producido nosotros y tenemos que reapropiarnos de ella. También resulta evidente que las luchas de los trabajadores públicos no pueden tener éxito sin el apoyo de la comunidad; al mismo tiempo, su experiencia puede ayudarnos a reconstruir nuestra reproducción, a decidir, por ejemplo, lo que se supone que es un buen sistema sanitario, qué tipo de conocimientos se requieren y así sucesivamente. No obstante, es muy importante mantener la distinción entre lo público y lo común, pues lo público es una institución estatal que asume la existencia de una esfera privada de relaciones económicas y sociales que no podemos controlar.

4. *Los comunes requieren una comunidad*. Esta comunidad no debiera seleccionarse en función de ningún privilegio sino en función del trabajo de cuidado realizado para reproducir los comunes y regenerar lo que se toma de ellos. De hecho, los comunes entrañan tantas obligaciones como derechos. Así, el principio tiene que ser que aquellos que pertenezcan a lo comúnmente compartido contribuyan a su mantenimiento: es por este motivo que no podemos hablar de «comunes globales», como ya hemos visto anteriormente, pues estos asumen la existencia de una colectividad global que no existe en la actualidad y que quizás no exista jamás, ya que no la vemos como posible o deseable. De este modo, cuando decimos «ningún común sin comunidad» pensamos en cómo se crea una comunidad específica en la producción de relaciones mediante la cual se establece un común particular y se mantiene.

5. *Los comunes requieren de reglas que indiquen cómo utilizar y cuidar la riqueza que compartimos; los principios rectores tienen que ser: un acceso igualitario, reciprocidad entre lo que se da y lo que se toma, decisiones colectivas y un poder que surja desde abajo, derivado de las capacidades probadas y con un continuo cambio de temas en función de las tareas requeridas.*

6. *Igualdad de acceso a los medios de (re)producción y la toma igualitaria de decisiones deben ser la base de los comunes.* Es necesario destacar este aspecto porque históricamente los comunes no han sido excelentes ejemplos de relaciones igualitarias. A menudo se han organizado de un modo patriarcal, muchos comunes discriminan en función del género. En África, conforme va disminuyendo la porción de tierra disponible, se introducen nuevas reglas, prohibiendo el acceso a quienes no pertenecen al clan originario. Pero en estos casos las relaciones no igualitarias suponen el fin de los comunes, pues generan desigualdades, envidias y divisiones, permitiendo que algunos miembros de la comunidad cooperen con procesos de cercamiento.

Conclusiones

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

3. Los trabajos colectivos como bienes comunes material-simbólicos

Raúl Zibechi

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

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

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

invisible. Estos son la sustancia de la vida social, que se expresa en maneras diversas, a veces transfiguradas, porque necesitaron camuflarse (en fiesta, rito o liturgia) para escapar de las fauces depredadoras de estados y mercados.

Trabajos colectivos urbanos

Auzolan es la palabra con la que los pobladores de la ciudad vasca de Vitoria nombraban los trabajos comunitarios hacia el año 1400. Eran trabajos «para la ejecución de tareas precisas para la buena marcha de la comunidad o para la creación o mantenimiento de infraestructuras o equipamientos comunes» (Egin Ayllu, 2014: 25). A través del trabajo colectivo resolvían las necesidades materiales de los vecinos, pero también vigorizaban el sentimiento colectivo de comunidad, ya que en la mayoría de las ocasiones los trabajos de *auzolan* culminaban con una celebración colectiva entre todos los participantes.

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

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

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

En 1483 se redactaron las «Ordenanzas de las Vecindades Vitorianas», primera mención documentada sobre su existencia para poner orden al asamblearismo vecinal que era el modo de participación de la población en las decisiones de la ciudad a través del Concejo Abierto. Según las fuentes, la potencia de la acción vecinal o vecindades (comunidades de vecinos), estaba anclada en la «ayuda mutua», práctica rutinaria de la vida cotidiana para resolver los problemas comunes. Pero a finales del siglo XV el matrimonio de los Reyes Católicos y la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, dio inicio a un proceso de centralización de las formas de gobierno a través de medidas que reorganizaban la vida política, administrativa, territorial y social. En ese marco de fortalecimiento de un Estado central aparece la necesidad de regular las vecindades.

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

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

Desde fines del siglo XV las autoridades de la ciudad «desplegaron todo un arsenal de medidas tendentes a controlar a sus administrados, y las vecindades fueron uno de los puntales en los que se sustentó esa política». Un primer paso para controlarlos fue que «el Ayuntamiento pasaba a hacerse cargo del monopolio del uso de la fuerza, de la violencia, y por tanto, ya no era necesario que los vitorianos estuvieran armados en la calle» (Egin Ayllu, 2014: 52).

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

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

Los modos de autoorganización (que por cierto no era un término de la época) y la cultura de lo colectivo, se fueron trasladando de las zonas rurales a las ciudades a la par de la emigración de los campesinos que reproducían en el medio urbano la solidaridad que caracterizaba a las familias extensas y que eran predominantes en el campo. Lo colectivo estaba por encima de lo individual. Pero esos modos de hacer no estaban estatuidos, eran «apenas» costumbre, sentido común que no necesitaba hacerse ley o reglamento. Más aún, la transfiguración del sentido común en regla escrita sólo podía ser el comienzo de su desaparición, de su neutralización, porque parte de la autonomía de esas comunidades consistía en que eran invisibles para las instituciones.

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

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

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

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

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

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

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

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

El *auzolan* se puede cuantificar. Se hace visible en la sociabilidad cotidiana en pueblos y barrios, en particular durante las fiestas vecinales, en las que cientos de jóvenes participan trabajando sin esperar ninguna remuneración más allá de la satisfacción de la solidaridad y el goce de la fiesta. Sobrevive a la modernidad y al consumismo en las «reuniones de portal», donde los vecinos debaten problemas del edificio en que habitan. Pero es sobre todo en los momentos difíciles, crisis o tragedias, cuando el trabajo colectivo se muestra en toda su potencia.

Durante las inundaciones que sufrió la ciudad de Bilbao, en agosto de 1983, que destruyeron barrios enteros y provocaron la muerte de treinta y nueve personas, resurgió con toda su potencia el *auzolan*, en lo que se denominaron «las inundaciones de la solidaridad». Ante la inoperancia del Estado, miles de personas se volcaron en apoyo de las

familias que perdieron sus viviendas, limpiaron y reconstruyeron las zonas más afectadas (Asociación de Familias de Rekaldeberri, 1983).

Acapatzingo: trabajos comunitarios en la mega ciudad¹

La Comunidad Acapatzingo, así como otras comunidades urbanas que se organizaron para conseguir viviendas para sus integrantes, muestran que lo común puede nacer incluso en una mega ciudad como México D.F. Con la misma intención de destacar las prácticas colectivas como sustento de lo común/comunitario, analizo la experiencia de este colectivo urbano de más de quinientas familias a lo largo de dos décadas.

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

Las viviendas de las familias que forman una brigada están pintadas en los mismos colores, que las distinguen de las otras brigadas, y ocupan espacios próximos formando un pequeño «barrio». Las viejas viviendas precarias siguen en pie para albergar a otros miembros del movimiento que están en el proceso de ocupaciones y de construcción de nuevas comunidades. En este sentido, Acapatzingo es una gran escuela. A mediados de 2013 tenían dos viveros que producen alimentos, una radio comunitaria dirigida por adolescentes, espacios

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

para niños, tercera edad y jóvenes que incluyen pista de patinaje y ciclismo, dos canchas de baloncesto y teatro al aire libre; y están en las fases iniciales de la construcción de la clínica de salud y de las escuelas de preescolar, primaria y secundaria. El ingreso al predio está regulado por la comisión de vigilancia, en la que participan de forma rotativa todas las familias, no se permite el ingreso de policías salvo en casos especiales autorizados por la comunidad.

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

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

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

Un cambio en la subjetividad se produce cuando empezaron a ser capaces de derrotar «nuestros propios miedos, combatir los traumas imbuidos en nosotros desde niños, romper con el egoísmo, romper con la apatía» (FPFVI-UNOPII, 2008). Ese trabajo interior es individual en colectivo, o sea, no es ni lo uno ni lo otro, la polaridad

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

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

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

«La idea de las brigadas es que permiten generar núcleos donde la gente puede generar un vínculo y las comisiones son correas de transmisión en dos sentidos, hacia la organización y hacia las familias, y eso permite mejorar el trabajo», explica Enrique Reynoso, uno de los dirigentes del FPFVI-UNOPII y miembro de la Comunidad Acapatzingo (Zibechi, 2009). En las brigadas hay tiempo suficiente, y confianza interpersonal, como para profundizar todos los temas. Luego hay una asamblea general (mensual en Acapatzingo, semanal en otros predios) que es la máxima instancia en la toma de decisiones.

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

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

Es lo que permite que dentro del perímetro se establezcan vínculos diferentes a los que suceden fuera, lo que le otorga al sistema sus características propias. Pero no es un sistema cerrado; tiene múltiples vínculos hacia el exterior. La comunidad de Acapatzingo trabaja intensamente con el barrio en el que está enclavada: la comisión de vigilancia ha contribuido a crear comités de vecinos en el barrio con los que realizan cursos de seguridad barrial y cómo actuar en caso de desalojos, que el barrio retribuye con víveres. Han dado charlas en las escuelas sobre seguridad para jóvenes y a través de la radio establecieron vínculos con los comerciantes, que se anuncian a través de la emisora comunitaria, y algunos jóvenes del barrio participan en programas radiales. «Seguimos persiguiendo una utopía que no consiste en crear una isla sino un espacio abierto que pueda contaminar la sociedad», explica Reynoso (Zibechi, 2009). En los demás predios, ubicados casi todos en la zona de Pantitlán, los colectivos del Frente se vinculan con el barrio sobre todo a través del carnaval y de otras fiestas que organizan junto a los vecinos.

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

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

El reglamento regula la convivencia: prohíbe el maltrato físico y psicológico, escuchar música con volumen alto; señala que los conflictos entre vecinos deben solucionarse a través del diálogo pero estipula que la comisión de vigilancia puede intervenir ante casos graves. Cuando se produce un acto de violencia física, «el agresor deberá cubrir los gastos de atención y curación del agredido» y se puede llegar a su expulsión del asentamiento, temporal o definitiva. Los robos suponen la baja definitiva independientemente del monto robado, con la posibilidad de expulsar a toda la familia si llega el caso (FPFVI-UNOPII, 2009a: 6-7).

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

En varios asentamientos que he visitado pude observar que las personas más activas son las mujeres, que enseñan con orgullo el predio al visitante, los espacios de salud, la biblioteca que tienen todos los asentamientos, y explican en detalle el trabajo de las comisiones. Los niños, a partir de los diez años, se muestran dispuestos a participar en actividades colectivas. Cada asentamiento tiene un lugar para asambleas que a veces funciona como comedor. En todos los espacios

que pude visitar pregunté qué hacen ante la violencia doméstica. En todos me respondieron lo mismo: el agresor debe retirarse del predio durante un tiempo que, en función de lo que decida la mujer, puede ser de semanas o hasta de tres meses, «para que piense». Sólo puede regresar si la mujer lo acepta. La comunidad sostiene afectivamente a la familia.

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

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

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

Cuidar la salud en comunidad: Cecosesola

Barquisimeto es una ciudad de 1,2 millones de habitantes, en el estado de Lara, en el occidente de Venezuela. Cecosesola (Central de Servicios Sociales del Estado de Lara) es una red de cincuenta cooperativas de producción agrícola, agroindustrias en pequeña escala, servicios de salud, transporte, funerarios, de ahorro y préstamo, distribución de alimentos y de artículos para el hogar. La red tiene algo más de veinte mil asociados de los cuales mil trescientos son trabajadores. Las ferias de Cecosesola abastecen casi el cuarenta por ciento de los alimentos frescos que consume la ciudad, con casi trescientas cajas donde acuden semanalmente unas doscientas veinte mil personas. Uno de esos emprendimientos es el Centro Integral Cooperativo de Salud (CICS) que atiende ciento ochenta mil personas cada año.

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

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

El edificio del Centro de Salud es completamente distinto a cualquier hospital. Son tres pisos que combinan grandes ventanales y «paredes» con ladrillos huecos que permiten la ventilación y no obstaculizan la visión, de modo que puede decirse que es un espacio abierto. El diseño del edificio supuso tres años de debates entre los cooperativistas y los arquitectos y fue enteramente financiado por Cecosesola, pese a que no tenía los fondos suficientes. La diferencia

con el hospital tradicional está en los detalles. Hay dos grandes espacios a cielo abierto donde niños y niñas practican artes marciales chinas (wushu) acompañados de sus padres y una animadora, y los grandes hacen tai chi, yoga y bailoterapia. El criterio es que en cada piso haya un espacio para actividades colectivas de los «pacientes» y sus familias.

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

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

De este modo el edificio fue apropiado por el colectivo de Cecosola desde antes incluso de haber sido construido. Es un espacio que sienten propio y ese aspecto es decisivo ya que no autogestionan algo ajeno (la fábrica de un patrón, por ejemplo) sino algo que ellos han diseñado y financiado con recursos propios. La autogestión comunitaria tiene características distintas a la autogestión obrera y a las formas de autogestión que conocemos en los países desarrollados, donde han surgido las principales teorizaciones sobre la autonomía,

entre otras razones porque no se referencia —siquiera para negarlos— en el capital ni en el Estado (Zibechi, 2015).

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

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

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

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

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

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

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

Como en otros movimientos, la reunión/asamblea es el espacio más importante, al que dedican hasta veinte horas semanales, y forma parte de lo que habitualmente se entiende como «tiempo de trabajo». Los trabajadores asociados cumplen cincuenta y cinco horas semanales

de trabajo, de las cuales entre quince y veinte horas son las reuniones que mantienen de lunes a miércoles. En las reuniones de las ferias de Barquisimeto participan semanalmente alrededor de cuatrocientos de los seiscientos trabajadores asociados, dos tercios del total. Habría que aclarar que no se trata de reuniones burocráticas sino espacios de encuentro dinámicos, que son el motor de Cecosesola, su alma, que no tienen otro objetivo que reproducir la organización. Las reuniones pueden ser de un grupo muy pequeño o de varios cientos.

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

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

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

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

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

Crear/reproducir comunidad

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

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

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

La comunidad se mantiene viva a través de los trabajos colectivos que son un hacer creativo, que re-crean y afirman la comunidad. En

este sentido, la *minga* y el *tequio* no son actividades humanas negativas, contra el capital o contra el Estado, sino el modo como los comuneros y comuneras hacen comunidad. Son la expresión de relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, sin la presencia de las cuales es poco consistente decir comunidad.

4. Común, ¿hacia dónde? Metáforas para imaginar la vida colectiva más allá de la amalgama patriarcado-capitalismo y dominio colonial

Raquel Gutiérrez Aguilar

1.

A cierto efervescente ámbito del mundo social históricamente negado, reiteradamente desconocido y agredido por la vía de la explotación y el acoso; pero aún así sistemáticamente recreado desde los intersticios y bordes de la dominación del capital, confrontado a leyes heterónomas y a prácticas patriarcales, lo llamaremos, en este trabajo, el ámbito de la reproducción social de la vida humana y no humana (Navarro, 2014); y ese, justamente, será nuestro punto de partida. Desde ahí es que nos haremos la pregunta acerca de «cómo se puede cambiar el mundo».

Partiendo desde ahí, la expresión «cambiar el mundo» quiere decir, necesaria e inmediatamente, trastocar las maneras impuestas en las que nos relacionamos unas con otros, regenerando y reactualizando formas de relación social concretas e inmediatas más satisfactorias y menos agobiantes y depredadoras; formas de las relaciones sociales al mismo tiempo heredadas y recreadas, que nos permitan producir —o defender o conservar— condiciones menos brutales para garantizar el conjunto de procesos y ciclos vitales que se enuncian de manera sintética mediante la expresión *reproducción material y simbólica de la vida social*. En términos concretos y cotidianos, esto significa ser colectivamente capaces de producir o disponer y procesar alimentos para nosotras y nuestras familias y para las de los demás; significa también, entonces, poder intercambiar con fluidez todos esos productos; quiere decir, del mismo modo, tener acceso al agua y contar con lugares agradables donde habitar. Ser colectivamente capaces de hacernos

cargo de la reproducción general de la vida; además significa dotarnos en común de condiciones que nos permitan vivir una vida saludable, así como lograr sanarnos cuando enfermamos; e igualmente quiere decir poder comunicarnos con otros más allá de lo inmediato para compartirles nuestros puntos de vista y aprender de los suyos. Significa pues, asimismo, ser capaces de generar redes de colaboración y apoyo mutuo para desafiar en común — o al menos sortear con algún éxito— las agresivas condiciones impuestas por el capitalismo colonial y patriarcal a la vida social en su conjunto.

A todas estas actividades y procesos vitales, entre otras, alude la expresión «ser capaces de producir —o conservar— condiciones renovadas para la reproducción de la vida». Y esto lo hacemos nosotras, una y otra vez, en el abajo y «afuera» del mundo. O con mayor precisión, en el «abajo» y «no plenamente dentro» de la relación del capitalismo patriarcal que vacía de contenido y sentido todo proceso vivo, empeñándose en volverlo abstracto y por tanto, asimilable a los ciclos reiterados de la valorización del valor.

En segundo lugar, habiéndonos situado de entrada en el ámbito de la reproducción material de la vida social para pensar en qué consiste o qué significa «cambiar el mundo», también es importante someter a crítica las nociones dominantes acerca de lo político y la política, que se han discutido ampliamente en trabajos publicados en *el Apantle*. Para Hannah Arendt, lo «político» es todo asunto de interés *compartido que a todos incumbe porque a todos afecta*¹ y política es la capacidad colectiva de producir decisiones sobre toda clase de asuntos políticos. Arendt enfatiza en sus reflexiones lo relativo a las distintas maneras históricas en que se ha *producido la decisión política*; por eso pone tanta atención en lo que tiene que ver con las «formas de gobierno».² Por nuestra parte, sin

¹ La expresión «que a todos incumbe porque a todos afecta», se utilizó una y otra vez en Bolivia a lo largo del año 2000 durante la Guerra del Agua, en momentos de enérgico levantamiento y movilización; la expresión relanzaba una y otra vez la cuestión de que, al menos sobre la gestión y uso del agua en Cochabamba, la población movilizaba no admitiría la monopolización —partidaria, institucional-estatal— de la decisión política. Señalaba, pues, un camino de apertura política recurrente con base en la deliberación pública sobre los problemas más importantes, a fin de producir decisiones políticas de manera común. En tal sentido, no es esta la expresión utilizada por Arendt; sin embargo, la introduzco pues esclarece y enfatiza la discusión con la cual Arendt está comprometida.

² «La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de esta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible». Arendt liga su reflexión sobre la política a la noción de libertad y, por tanto, a la de igualdad. (Arendt, 2008: 152, 153).

dejar de lado el crucial asunto de la construcción colectiva de instancias capaces de regular la producción de la decisión política en cualquier colectividad dada; y a diferencia de Arendt, no separamos este asunto de la producción y reproducción de las condiciones materiales que garantizan la reproducción de la vida humana y no humana a lo largo del tiempo histórico.

Haciendo tal desplazamiento, podemos someter a crítica la perspectiva a través de la cual se piensa el asunto político y la política desde hace cuando menos cuatro siglos: centrando la cuestión de la producción de la decisión política en el Estado y admitiendo simultáneamente, la escisión establecida entre ámbito político y esfera económica —o de la producción de capital—. Existe una rica tradición crítica que se ha ocupado de estos asuntos. Por mi parte, siguiendo a Silvia Federici, leeré la historia del capitalismo como el despliegue de una amplia y siempre reactualizada ofensiva que, una y otra vez, se empeña en destruir las condiciones de estabilidad colectivamente alcanzadas —por mínimas y precarias que sean— para garantizar la reproducción material de la vida social; condiciones mínimamente estables —en ocasiones consagradas en leyes— logradas a partir de los esfuerzos de lucha colectivos desplegados en la etapa de insubordinación y lucha previa. En este sentido, entiendo la historia del «progreso» del capitalismo como la zaga siempre inconclusa de acoso y destrucción de las condiciones materiales que permiten a mujeres y varones, en un determinado momento de su historia particular, organizar la reproducción material de la vida social, tanto de acuerdo a pautas productivas heredadas, como a la reactualización de saberes acumulados a lo largo de siglos así como al ajuste y reajuste de normas morales que regulan —y por lo mismo, permiten— la convivencia colectiva. Me refiero entonces, a tramas sociales que de manera simultánea se nutren de lo que heredan al tiempo que son capaces de crear novedades.³

Hay en el argumento anterior una distinción implícita que me interesa aclarar. Entiendo como dos cuestiones *distintas* —*aunque no ajenas*— por un lado, las actividades y formas políticas conexas con la producción y reproducción del capital y, por otro, las actividades y formas políticas (en el sentido amplio que presenté anteriormente) a

³ Existe una rica reflexión sobre estos asuntos que ha sido expuesta ampliamente por Bolívar Echeverría, (1998, 2001). A partir de los aportes de Bolívar he trabajado, por mi parte, la noción de «entramado comunitario», sobre todo en Gutiérrez (2001). Puede encontrarse una reflexión muy sólida sobre todo esto también en Linsalata (2014).

través de las cuales una y otra vez se mantiene, garantiza y reactualiza la reproducción material de la vida social en su conjunto.

Estos dos procesos *no son lo mismo*, es más, casi siempre son contradictorios o están en tensión. El rasgo totalizante del capital y su política, reiteradamente se proponen deglutir dentro de sí, incorporando a su lógica acumulativa, el conjunto casi infinito de procesos creativos y productivos que habilitan y garantizan la reproducción material de la vida social, en sus exuberantes y polifónicas formas de expresarse y desplegarse. Sin embargo, este afán totalizador nunca se realiza por completo: una y otra vez tales procesos creativos y productivos se echan a andar, reactivando antiguos saberes, reactualizando prácticas casi olvidadas y reorganizando posibilidades renovadas de reproducción material de la vida social.

Resulta, entonces, que tanto los múltiples procesos creativos y productivos orientados hacia la reproducción satisfactoria de la vida social, como el sistemático proceso de separación, expropiación y despojo que sostiene la producción —y reproducción ampliada— de capital, de dominación patriarcal y colonial, están constituidos por conjuntos de actividades humanas distintas y distinguibles aunque de ninguna manera ajenas entre sí. La innumerable colección de actividades humanas dirigidas a garantizar la reproducción material de la vida social, a través de las cuales se producen en primer lugar nuevas capas de seres humanos, pero también afectos, confianzas, fuerza colectiva para llevar adelante proyectos decididos en común, además de, por supuesto, alimentos, vestido, habitación y enormes cantidades de riqueza concreta; se han visto confrontados repetidamente con la aspiración del capital de «desvanecer en el aire todo lo sólido» —parafraseando la frase del *Manifiesto Comunista* y también a Berman—⁴ para convertirlo en abstracción: en valor que se valoriza.⁵

A las actividades y procesos conexos con la producción y reproducción ampliada de capital se les ha asignado desde hace varios siglos,

⁴ Berman (1994). Marx, en el *Manifiesto Comunista* señala que con la avalancha de la modernidad capitalista: «Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar severamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas» (Marx, 1990).

⁵ La producción y reproducción ampliada de capital, una y otra vez, a lo largo del siglo XVII en Europa, durante todo el siglo XVIII en América Latina, en el siglo XIX y XX a lo largo del mundo, han trastocado y agredido, con singular lujo de violencia, los diversos procesos, siempre antiguos y simultáneamente siempre actuales [actualizados] de reproducción material de la vida social. Esta es una de las más potentes claves de lectura que tanto Rosa Luxemburgo como Silvia Federici reivindican e iluminan con su trabajo. Para una discusión actual sobre esto véase Navarro (2014).

con singular énfasis durante el XIX, el carácter de «progresista», de innovadores. La incesante y agresiva generalización-expansión de tales procesos de producción de capital paulatinamente ha negado y roto el conjunto de ciclos vitales, ritmos reproductivos del conjunto de actividades y procesos ligados con la reproducción material de la vida social. De ahí el rasgo totalizante del capital y su política, que se presenta como «avance», «progreso», «transformación», cuando una y otra vez se proponen deglutir dentro de sí, incorporando a su lógica, el conjunto casi infinito de procesos creativos y productivos que habilitan y garantizan la reproducción material de la vida social, tal como ya mencionamos, a través de sus variadas formas de expresarse y desplegarse. Este conjunto de procesos creativos y productivos, por lo demás, son altamente conservadores sin ser, de ninguna manera, inmutables. La calidad a la vez conservadora y transformadora de los procesos y actividades que garantizan, en general, la reproducción de la vida humana y no humana, ha sido objeto de reflexiones anteriores (Gutiérrez y Salazar, 2015). Ahora me interesa volver de nuevo sobre estos puntos.

2.

¿Qué significa pensar los caminos para cambiar el mundo desde los múltiples lugares y ámbitos donde ocurre la reproducción general de la vida? Esta pregunta nos conduce a registrar, al menos, dos ejes de respuesta:

En primer lugar, pensar cómo cambiar el mundo desde la perspectiva de la reproducción general de la vida nos remite, justamente, a la *defensa de las condiciones generales para la reproducción de la vida*. Condiciones, por lo demás, producidas colectivamente en medio de feroces disputas y siempre bajo amenaza de devastación y expropiación mientras la relación social y política del capital siga vigente. De ahí que la acción misma de cambiar el mundo según la perspectiva que sostenemos sea, inicialmente, una lucha, un indignado grito de rebelión (Holloway, 2001) y una acción colectiva basada, casi siempre, en la defensa de tales condiciones de reproducción material de la vida social. Silvia Federici ha indagado en esta temática partiendo de la época de la llamada acumulación originaria y nos propone una perspectiva específica: la de la lucha de las mujeres que fueron cazadas y quemadas como brujas, sobre todo debido a su intransigente y diversa defensa de los bienes comunes que garantizaban condiciones

básicas para la reproducción de ellas mismas, de sus hombres y sus familias, comunidades y pueblos.

En segundo lugar, si hemos de pensar —y sobre todo ensayar— cómo cambiar el mundo, partiendo del ámbito históricamente negado y no plenamente dentro de la relación del capital, donde año tras año y generación tras generación desplegamos múltiples y creativas actividades y procesos que garantizan la reproducción material de la vida social, obligadamente tenemos que remitirnos a la cuestión del cuidado y (re)creación de tales condiciones para la reproducción general de la vida; así como a su expansión o ampliación satisfactoria. Mencionamos ya que tales actividades de cuidado, (re)creación y/o expansión de condiciones satisfactorias para la reproducción general de la vida están siempre cercadas y acosadas por la agresión aparentemente incontenible de múltiples procesos de acumulación de capital y de renovadas formas de dominio colonial, aderezadas de rasgos patriarcales cada vez más brutales. Pese a ello, al pensar y ensayar reactualizando una y otra vez, nuevas y regeneradas formas de cuidado y re-creación de las condiciones para la reproducción material de la vida social, los asuntos de la política y lo político cambian de lugar.

Mientras la relación social del capital siga vigente cualquier seguridad alcanzada que garantice ciertas condiciones para la reproducción material de la vida social es efímera y frágil⁶ mientras la renovada dominación colonial conexas con la relación social del capital no sea colectivamente disuelta, ninguna condición material para organizar la reproducción de la vida está garantizada. Por tal razón el cuidado, re(creación) y/o expansión de las condiciones materiales para la reproducción de la vida es siempre una tarea política fundamental. Y la actividad política desplegada a partir del compromiso con el cuidado, (re)creación y/o ampliación de las condiciones de reproducción general de la vida es fundamental e imprescindible para cambiar el mundo.

Hasta cierto punto, la fuerza con que la ofensiva liberal del capital ha asolado el mundo en las últimas décadas ha brotado del inicial despojo y contención de todos los recursos anteriormente construidos por los trabajadores para garantizar cierta seguridad a las condiciones de reproducción material de la vida social en su formato de

⁶ Los europeos quizá son quienes más saben acerca de esto: dos guerras mundiales durante el siglo XX y ahora la tremenda crisis en la que han quedado sumergidos, son elocuentes manifestaciones de lo que señalo.

espacio y derechos públicos (como derechos laborales y colectivos, de seguridad social, etc.). En la actualidad, en un mundo casi sin ninguna seguridad ni garantía que proteja la propia vida individual ni garantice su posibilidad de reproducción, la lucha es mucho más difícil, aunque nunca imposible. Y desde ahí brota una contemporánea disyuntiva aparentemente excluyente para la actividad política: o se pone atención y se enfatiza en la centralidad de las luchas por la defensa de las condiciones materiales de reproducción (el conjunto de luchas por la defensa de la tierra y el territorio, del agua, el bosque, contra el despojo y la actividad extractivista, etc.); o bien se concentra la atención en la producción-(re)creación, expansión y cuidado, de manera polimorfa y variada (Linsalata, 2009), de cierta riqueza concreta necesaria para garantizar o expandir las condiciones materiales de la reproducción general de la vida social (es enorme el conjunto de grupos y colectivos que se organizan para este fin, desplegando las más variadas actividades y emprendiendo creaciones a cada cual más audaces). Los esfuerzos dedicados y organizados en torno al primer eje suelen llamarse luchas de resistencia; si bien, en ocasiones, desbordan el ámbito de la mera defensa de aquello que esté bajo amenaza de expropiación, despojo o saqueo; abriéndose hacia tiempos de ruptura con el orden del capital y el Estado. La segunda clase de esfuerzos colectivos, mucho más heterogéneos, consiste casi siempre en experimentos de construcción de vínculos de nuevo tipo a partir de fines deliberados, acordados y ejecutados por quienes participan de la producción de tales fines; por tanto, pueden leerse como esfuerzos para conseguir y afianzar ámbitos de autonomía material y política.

La perspectiva que sostengo busca entender la liga, el vínculo entre unos y otros esfuerzos de lucha, proponiendo hilos de intelección —analíticos y sensibles— *para organizar la experiencia* de tal manera que resulte más fácil e inmediato encontrar términos de enlace entre unos y otros conjuntos de actividades y esfuerzos. Esto es, me propongo pensarlos *siendo parte* de lo mismo, del mismo afán, al tiempo que atiendo y escudriño sus diferencias y particularidades. De manera provisional —y exploratoria— voy a nombrar tales esfuerzos desde abajo como *luchas polimorfas por la defensa y producción de lo común como condición para la reproducción material de la vida social*. Desde ahí continuaré con el argumento, explorando y distinguiendo, cuando sea relevante, cada uno de estos ejes para destacar lo que su particularidad aporta al conjunto de la reflexión.

3.

¿Qué expresamos cuando afirmamos que queremos «cambiar el mundo»?

Me parece que para responder a esta pregunta necesitamos apoyarnos en una imagen. De hecho, ese es un recurso fértil de la sensibilidad y el pensamiento que permite combinar intuición, razón e imaginación. Podemos, por ejemplo, recuperar la imagen del *Pachakuti* como una vuelta o giro del tiempo y el espacio; el cual, tal como he reflexionado ampliamente en otro trabajo⁷, no alude tanto a un giro que hace subir lo que estaba abajo,⁸ sino que más bien hace público — traslada hacia afuera — convirtiéndolo en legítimo y tendencialmente legal, lo que estaba adentro de la práctica comunitaria y popular — y por tanto parcialmente afuera o negado por el orden dominante consagrado como legítimo —; dibujando un movimiento que desconfigura o desordena el orden anterior. Y esto en tanto traslada o desplaza hacia el llamado «espacio público»; es decir, insisto, el «afuera» del «espacio doméstico» o, más en general, el afuera de los espacios y ámbitos donde se lleva a cabo la reproducción material de la vida social. Así, cuando decimos *Pachakuti* hablamos del desplazamiento o automovimiento de un conjunto de prácticas y saberes producidos y conservados desde el terreno más inmediato y cotidiano de la reproducción de la vida social; hacia «afuera» del lugar donde en tiempos previos habían quedado encapsulados. La experiencia del *Pachakuti* hace salir a luz los conocimientos y formas organizativas cotidianos anteriormente negados, colocándolos en el centro de la práctica política y convirtiéndola tendencialmente en asunto de todos, en cuestión a deliberar en común. Cuando esto ocurre, cuando lo que estaba negado y oculto desborda los lugares donde fue confinado —en tanto palabra pertinente, sabiduría que orienta o experiencia de vida que habilita opiniones y juicios autónomos—; sucede que el orden anterior se debilita y se fisura, sus instituciones y prácticas consagradas como legítimas y legales son expulsadas del centro ordenador de la vida social, empujadas hacia los márgenes. Así, aquellas palabras, saberes y prácticas que estaban «parcialmente afuera» o «no plenamente

⁷ Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia. Tinta Limón

⁸ Tal es el sentido clásico de la palabra «revolución», utilizada desde el siglo XVII para describir las órbitas de los planetas; y que aún se utiliza de esa manera en la física: una revolución es un giro completo sobre un plano.

dentro» del orden del capital y el Estado, ocupadas en producir y reproducir condiciones para la reproducción material de la vida social; escapan y desbordan los distintos niveles de contención — legales, institucionales, simbólicos — que previamente a la lucha desatada les asignaban y fijaban un lugar y un sentido ajenos. Esta es una imagen potente de lo que se afirma mediante la expresión «cambiar el mundo»; sin embargo, quedan muchas nociones por explorar más allá de la inicial figura de desborde, de arrinconamiento de lo que sujeta y de postulación — generalmente caótica y difícil — de lo inmediata y colectivamente *sabido*, de lo cotidianamente *practicado*, como nuevo conjunto de principios ordenadores para reconstruir el vínculo social.

Ahora bien, también podemos pensar la revolución⁹ como una gigantesca acción colectiva de movilización y levantamiento que es, en realidad, el «freno de emergencia» (Benjamin) del tren desbocado de la acumulación del capital; en cuyo caso, queda pendiente decidir si de nuevo se echa a andar el tren después de que se ha logrado detenerlo y se ha cambiado al conductor; o si más bien conviene que los pasajeros se bajen del tren, exploren donde están y se dispongan a reorganizar la vida cotidiana nuevamente, ya no hacinados en algún vagón de un tren en medio de la loca carrera del progreso, sino en el piso firme de la tierra y sus ciclos. Esto último puede que tengan que hacerlo usando algunos pedazos del propio tren; aunque ahora utilizándolos para sus propios fines y no para seguir el vertiginoso trayecto al precipicio. Tal interpretación quizá puede tener alguna fertilidad. Lo malo es que hasta ahora, después de jalar colectivamente el freno de emergencia, lo que casi siempre ha sucedido es que se abre una disputa por establecer quién es el nuevo maquinista, quién va a conducir el tren que, se dice, debe ser necesariamente puesto en marcha de nuevo. Lo que sigue ya lo conocemos: los trenes corren sobre vías construidas previamente, esto es, no pueden ir a donde les plazca, pueden solo correr sobre las vías predeterminadas, aun si pueden hacerlo a distintas velocidades.

La metáfora de Benjamin pensada como colectivo jalón del freno de emergencia nos permite, sin embargo, jugar con las imágenes. Podemos imaginar al vasto conjunto de pasajeros que se amontonan

⁹ Hasta cierto punto, considero que la noción misma de «revolución», en tanto condición necesaria para «cambiar el mundo», permanece emparentada con una noción del tiempo sucesiva y lineal, acorde a la sensibilidad moderna dominante. De eso justamente estoy tratando, entre otras cosas, de desprenderme; y trato de hacerlo en diálogo con Benjamin.

en los fríos y hacinados vagones de tercera, felices de bajarse del tren donde estar un minuto más era ya insoportable. Y podemos pensar, también, en los asustados pasajeros de primera clase, que tomaban bebidas en el elegante carro-comedor cuando el tren se detuvo. Ellos no quieren bajarse del tren, quieren que rápidamente el freno se libere, que se consiga otro maquinista si hace falta y que la marcha prosiga. Tienen muy claro que solo pueden vivir dentro del tren: de estación en estación se volverán a surtir de las provisiones que ellos consumirán alegremente en su vagón amplio y caliente. Definitivamente no se quieren bajar del tren, quieren que este se ponga en marcha lo más pronto posible.

Ahora bien, si los del vagón de tercera logran que el tren no vuelva a iniciar su loca marcha, disolviendo los acuerdos y maniobras que se irán tejiendo entre los del vagón de primera — que por lo general no saben hacer nada- y los pasajeros del vagón de segunda — que tienen algún conocimiento útil —; de todos modos entre todos tendrán que pensar en cómo reproducir la vida cotidiana en las nuevas circunstancias: qué van a comer, dónde van a habitar, cómo van a producir esos bienes, en fin, cómo van a inventar una nueva normalidad.

Orientándome por lo que sugieren estas dos imágenes, la de Benjamin y la antigua noción de *Pachakuti*, tengo la impresión de que el significado de la expresión «cambiar el mundo» (que no es equivalente a la expresión «revolución») puede buscarse a través de un par analítico, simultáneamente contradictorio y complementario: disolución-creación. Se trata al mismo tiempo de que el tren no pueda volver a echar a andar; de disolver su posibilidad misma de marcha; aunque también se trata de que *sea posible* vivir fuera del tren, creando nuevos términos y condiciones para la reproducción general de la vida. Se trata pues, asimismo, de que los saberes y prácticas antes ocultos y negados adquieran su lugar de primera importancia para producir las condiciones materiales de reproducción de la vida social.

Cambiar el mundo, a mi entender, consiste tanto en lograr detener el tren para poder bajarse de él como, también, paulatinamente ir creando otro modo de estar en él (en el mundo, no en el tren) que disuelva la amenaza de que vuelva a echar a andar. Hasta aquí me sirve la imagen que me evoca la metáfora de Benjamin. El límite que encuentro en ella consiste en que no da cuenta con claridad de lo que pasa con nosotras cuando estamos dentro del tren. Si nos pensamos a nosotras mismas como siendo continuamente transportadas en el tren, podemos seguir imaginando que no sólo somos transportadas

mientras tratamos de mirar por la ventana, aguantando en medio del hacinamiento y la carencia. Aun en el peor de los trenes vamos, todo el tiempo, reproduciendo la vida: esa es siempre nuestra fuerza. Desde ahí es, considero, desde donde hay que partir.

Ahora bien, estableciendo un diálogo entre la metáfora de Benjamin y lo que conozco del *Pachakuti*, sugerí más arriba el par simultáneamente contradictorio y complementario disolución-creación como eje, tanto para tirar del freno de emergencia como para iluminar lo que podemos hacer antes y después de lograr detener el tren. Desarrollemos el argumento: cambiar el mundo, desde mi perspectiva, consiste en ser capaces de subvertir la relación del capital —y por tanto del Estado— a veces poco a poco, a veces de manera enérgica y tumultuosa, a fin de reapropiarnos de la riqueza material expropiada. Notar que hablamos de subvertir la relación del capital, de tendencialmente disolverla o anularla; y no tanto de destruirla, en tanto la relación social del capital nos atraviesa y hasta cierto punto nos conforma.¹⁰

El punto difícil es que el capital ha cercenado —y cercena sistemáticamente— casi todos los apoyos históricamente conservados o construidos que nos permitían no vernos individualmente obligados a mantener una relación de interioridad plena con él, ya sea produciendo mercancías o enganchándonos en algún tipo de tarea conexas con la realización de tales mercancías. Esta es la gran dificultad pues, al tiempo que el capital nos sujeta también nos estructura: organiza los términos de la reproducción material de nuestras vidas, aunque nunca lo hace plena ni totalmente.

De ahí que la imagen del significado de «cambiar el mundo» que a mí me viene a la mente puede guiarse más por la noción de «cambio de estado», procedente de la física-química, que por la idea misma de «revolución», demasiado ligada simbólicamente al giro en un mismo plano, donde el «arriba» y el «abajo» pueden llegar a confundirse. La noción de «cambio de estado» resuena y la encuentro emparentada con la idea de *Pachakuti*. Veamos por qué.

¹⁰ Conviene pensar y tener presente que hablamos siempre de *la relación del capital*, es decir, del capital entendido como relación social y ya no como una «cosa» fetichizada que podemos destruir fácilmente en tanto es externa a nosotras. Si entendemos al capital como relación social, en medio de la cual también nosotros contradictoriamente estamos inmersos; descubrimos simultáneamente nuestras propias debilidades y fortalezas. John Holloway (2011) ha reflexionado de manera muy fértil sobre estos asuntos.

Un «estado», en términos de la física-química, es una configuración estable de un conjunto de elementos; esto es, es la manera en la que un conjunto —grande aunque finito— de elementos están en relación entre sí. Los elementos que están en relación entre sí pueden, por tanto, describir o dibujar, a través de sus vínculos, diversas y casi infinitas formas geométricas; pensemos en la relación que guardan entre sí las moléculas de agua cuando forman copos de nieve: son cristales siempre distintos y todos son, a la vez, agua congelada. Eso, al nivel más abstracto —y ciertamente esquemático— es un «estado» de algún compuesto químico. Desde la primaria aprendimos, por ejemplo, que el agua puede encontrarse en al menos tres estados: líquido, sólido y gaseoso. En todos los casos es agua, pero en cada uno los vínculos entre sus moléculas diagraman formas distintas, están en relación de manera diversa, en este caso, dependiendo de la temperatura.

Utilizando esta imagen-herramienta, podemos pensar al capital como un modo de estar en relación entre nosotros: entre cada uno de nosotros. Siguiendo a Federici (2013), a De Angelis (2012) y a Navarro (2014), quienes de manera reiterada llaman la atención sobre esto: la figura que el capital una y otra vez impone sobre cada quien y sobre todos es la de la separación. Donde hay capital hay que buscar escisión, ruptura, separación y distancia: quedamos convertidos, para el capital —y para el Estado que expresa políticamente su orden— en individuos aislados y explotables, en ciudadanos individualizados, en votantes que consumen o en consumidores que votan, uno por uno, compra tras compra, hora de trabajo tras hora de trabajo para producir capital. El capital siempre se esfuerza por imponerse como la única forma de vínculo social posible. Jamás lo logra, siempre lo vuelve a intentar; con reiteración rompe, agrede o deforma cualquier otro tipo de relaciones o de lazos que no sean aquellos vínculos individuales y mercantilizados mediante los cuales ocurre una y otra vez la valorización del valor. Por eso el capital y la dominación política que le es conexas —y que asume casi siempre rasgos coloniales— cada vez busca arrasar cualquier otro tipo de lazos y vínculos sociales a partir de los cuales algunos seres humanos puedan confrontarlo o eludirlo; por eso desgarrar siempre las confianzas y los saberes organizativos tratando de sujetarlos a controles burocrático-tecnocráticos crecientemente rígidos y esterilizantes de cualquier otro sentido que *cada quien con otros* —es decir en colectivo— pueda asignar a sus actos y a sus intenciones.

Sin embargo, todas sabemos que esta no es la única forma de vinculación posible. De manera reiterada, cada quien como experiencia

singular, hemos experimentado la posibilidad de crear lazos que escapan y rechazan la separaciones impuestas, hemos ensayado una y otra vez formatos asociativos diversos y polifónicos, siempre a partir de nuestras diferencias y distancias, unas veces pese a ellas, otras veces, las más fértiles, a partir de ellas. Una porción de estos lazos y vínculos que escapan, critican y a veces confrontan la calidad vacía, opresiva y abstracta del tipo de vínculo que impone el capital y su dominio político, ocurre en la actividad política crítica que rechaza lo que se le impone y se insubordina; por eso las grandes luchas son procesos de articulación y creación acelerada de lazos, que cada quien disfruta de una manera distinta aunque enriquece a todas en tanto amplía la experiencia humana que somos capaces de sentir y disfrutar.

Otra enorme parte de estos vínculos concretos y fértiles, opuestos, o al menos no plenamente conformados, a la calidad abstracta y vacía de la relación social acorde a la acumulación de capital, ocurre en las múltiples y heterogéneas actividades y procesos sociales que garantizan la reproducción material de la vida social. Redes de apoyo mutuo, de paisanaje o parentesco, cadenas de apoyo concreto para fines diversos; asociaciones múltiples, bajo formatos a cada cual más variados, para producir y lograr fines concretos, etc. Estas heterogéneas y variadas formas asociativas, que conservan-generan y regeneran vínculos concretos y susceptibles de dotarse de sentido propio son, a mi juicio, una gigantesca cantera de fuerza para «cambiar el mundo» en tanto su politización o generalización podría muy bien empujar hacia un «cambio de estado» en el sentido de la física-química [...] si el capital es una relación social donde «todo lo sólido se desvanece en el aire» igual que las moléculas del agua cuando esta hierve, convirtiéndolas en pura separación y dispersión susceptible, por lo tanto, de concentración bajo formatos ajenos —como en la máquina de vapor, por ejemplo— conviene mantener a la vista que la infinita gama de formas de los cristales de nieve son también moléculas de agua enlazadas entre sí de otra manera.

El cambio de un estado a otro, en la teoría física-química, se relaciona siempre con una alteración en la cantidad de energía que se introduce al sistema (es decir, al conjunto grande o pequeño —pero finito— de elementos que están en relación). ¿No podría resonar entonces, la intuición de Benjamin sobre el freno de emergencia con un tendencial «enfriamiento» —hasta su congelamiento— de la clase de vínculos sociales impuestos por y acordes con la acumulación del capital? Con esto en mente, diversas cuestiones, que son reiteradamente

dichas por las mujeres y varones que luchan y desafían las imposiciones del capital, cobran sentido en tanto es posible percibir conexiones que de otro modo no son perceptibles: los llamados a ir más despacio, a recuperar el tiempo, los esfuerzos multiformes por sustraerse del control y de los ritmos de la acumulación del capital, ¿no son todos estos esfuerzos dispersos por «enfriar» —bloquear, detener— los reiterados y ampliados ciclos de acumulación? De igual manera, las múltiples creaciones y recreaciones de lazos y vínculos que habilitan respiros en la vida cotidiana, que dotan de alguna seguridad a las formas cotidianas de reproducción material de la vida social; ¿no son acaso pequeños cristales de nieve que irradian una iridiscente aunque frágil estabilidad?

Todas estas imágenes están en la base de mis búsquedas y las comparto en tanto considero que pueden habilitar conversaciones, que es otra manera de iniciar vínculos fértiles. Son sobre todo preguntas y dudas, insinuaciones y sugerencias: palabras abiertas para tratar de nombrar el mundo desde otro sitio: *en femenino*. En femenino no únicamente porque este es un asunto donde las mujeres tenemos un lugar central, sino porque busca enfatizar que se hace cargo de inhibir y confrontar, simultáneamente, los rasgos patriarcales de la acumulación capitalista y del dominio colonial.

Resumiendo, considero fértil tanto seguir indagando en la noción «cambiar el mundo»; como precisar las preguntas acerca de cómo se hace eso partiendo de la noción de «cambio de estado», más que de la noción de «revolución». Pensar —y ensayar— el asunto de «cambiar el mundo» desde la noción «cambio de estado» nos permite enfatizar y destacar los vínculos —la calidad y forma de los vínculos— entre los distintos elementos que componen un «sistema» en un momento dado. En este caso, a este nivel de generalidad, el «sistema» que estamos considerando es *Gaia* —la Pachamama, sus creaturas y el conjunto infinito, en parte contradictorio y antagónico, de vínculos y procesos metabólicos que se establecen entre ellas— entendida como sistema vivo.

De ahí que un muy buen punto de partida para ensayar prácticas y construir vínculos, que de hecho van cambiando el mundo, produciendo simultáneamente posibilidades de «cambios de estado» más amplios y generales, sean los lugares negados y ocultos, si bien asediados y reiteradamente despojados, donde se generan y regeneran, una y otra vez, condiciones para la reproducción material de la vida social. El conjunto de luchas y esfuerzos asociativos y creativos por

la defensa y producción de lo común como condición para la reproducción material de la vida social es el punto de partida desde el cual organizo, también, mi propia experiencia.

5. Revolución social y producción de lo común

Massimo De Angelis

¿Qué significa decir no a un sistema social capitalista que tiene la fuerza para poner a trabajar la vida para su propio desarrollo y, al hacerlo, moldea a su propia imagen subjetividades, horizontes, arquitecturas, espacios urbanos y rurales, los ritmos de la vida, la ecología y las entidades políticas? Esta cuestión surge con especial urgencia en medio de una de las más profundas crisis capitalistas, con sus catastróficas consecuencias sociales y ecológicas. Este artículo argumenta que la respuesta a nuestra pregunta reside —en última instancia— en un tipo particular de poder social, uno que recompone la práctica social de producción de lo común¹ para lograr autonomía frente al capital; especial e inicialmente con relación a aspectos de la reproducción social (alimentación, salud, cuidado, vivienda, conocimiento, educación).

En coevolución

En los «no» escritos en las banderas de muchas luchas, lo que se impugna a menudo es una instancia particular del sistema social a la que llamamos «capital», un particular intento de extender su alcance. Esta forma de impugnación puede ser también el «que se vayan todos» gritado con irreverencia a los políticos quienes a través de sus políticas, omisiones o redes clientelares, se muestran como los

¹ En el texto original el autor hace referencia a *practice of the commons* que elegimos traducir como producción de lo común, debido a que *commons* puede referir en lengua inglesa tanto a comunes como a las relaciones sociales que le son propias.

guardianes y representantes de un «sistema» cuyo funcionamiento afecta a nuestros sustentos y esperanzas.² Los procesos de cercamiento son un aspecto crucial en la gama de estrategias para lograr que el capital sea una fuerza social de desintegración y explotación.

En mi libro *El comienzo de la Historia* (De Angelis, 2007) agrupo los procesos de cercamiento, la acumulación y la lucha de clases en un mismo marco de referencia a través del análisis de las luchas centradas en el valor. Muestro, por ejemplo, que los cercamientos de lo producido en común son un proceso necesario del desarrollo capitalista y que son una característica continua y recurrente de las políticas económicas centradas en el crecimiento del capital y sus correspondientes relaciones sociales. No es tan sólo que la acumulación pueda producirse como «acumulación por desposesión», como en la formulación de David Harvey (2003); es que el despojo del tiempo de vida (es decir, la explotación laboral), operada por el capital mediante sus sistémicos ciclos de retroalimentación —por los que logra oponer a los trabajadores frente a los demás—, puede sostenerse solo a través de la desposesión periódica de los medios alternativos de reproducción social y la destrucción/descomposición de sus comunidades correspondientes. Lo que se volvió claro, adicionalmente, fue que el capital también pretende incluir lo común que, de hecho, había sido creado bajo el impacto de las luchas anteriores. Por lo tanto, el «doble movimiento» de cercamiento y producción de lo común expresa, en cierto modo, los ritmos históricos de la lucha de clases dentro del capitalismo.³

Este enfoque también abre muchas preguntas, especialmente si lo que se desea es una transformación social fundamental. En efecto, lo que este acercamiento aclara y sobre lo que se basa, es la coevolución

² Un movimiento se ha desarrollado en Italia en torno a los iconoclastas maratones de comedia del experimentado comediante Beppe Grillo, cuyo símbolo de la «V» no representa ni venganza ni victoria, sino *vaffanculo*, lo que significa un «váyanse al carajo» al sistema y a la mayoría de los políticos del Parlamento. Éste es un caso en que el «no» está asociado a la principal filosofía del movimiento, a que no habrá ningún cambio real a menos que la gente «normal» tome las cosas en sus manos. ¿Es ésta una expresión de la explosión de la clase media al nivel del sistema político? Si lo fuese, como se ha argumentado en este ensayo, es inadecuado, ya que no actúa en el día a día de la revolución social (De Angelis, 2010b).

³ Para un análisis en paralelo del carácter continuo de la acumulación originaria conviene ver también el texto de Bonefeld (2001). Entre las fuentes que inspiraron mi enfoque estubo la identificación de «nuevos procesos de cercamiento» —originalmente propuesto por Midnight Notes (1990) — como aspecto central de la estrategia neoliberal que emergió como resultado de la crisis del keynesianismo a finales de la década de 1970.

— una vez llamada «dialéctica» — entre el desarrollo capitalista y la lucha de la clase trabajadora. Esta relación ha sido fundamental en el trabajo de Karl Marx y en distintas derivas del marxismo autónomo, pero no tanto en el marxismo tradicional que, en su lugar, proyecta el cambio social en el desarrollo autónomo de las fuerzas productivas, entendidas vulgarmente como «tecnología». Dentro de lo que Harry Cleaver (1979) de forma bastante genérica llama marxismo autónomo, esta relación entre la lucha de la clase trabajadora y el desarrollo capitalista sigue ciclos de luchas en los cuales las fases de la composición de clase marcan el ritmo. Estas abarcan principalmente las fases de recomposición política (cuando la fragmentada clase trabajadora se une y construye un movimiento) y las de descomposición (cuando bajo el martillo de la represión y la reestructuración del capital, la composición social de la clase trabajadora sobre la que tales luchas se fundaron cambia, debilitando al movimiento mismo). Una vez avanzamos para desarrollar este enfoque tomando en cuenta cuestiones más amplias de las formas de desarrollo del gobierno capitalista (como la evolución del keynesianismo y el neoliberalismo), y las condiciones económicas y políticas de la acumulación (condiciones de rentabilidad), se arroja luz al desarrollo capitalista como fenomenología de la lucha de clases. Aún así, *¿cómo podría ser que esta relación en curso entre la lucha y el desarrollo capitalista nos pudiese llevar a un mundo nuevo, cuando el capital ha demostrado una y otra vez su habilidad para cooptar, destruir y descomponer la base social de su enemigo de clase y, al hacerlo, generar su propio desarrollo? ¿No es esta coevolución entre lucha y desarrollo capitalista realmente interminable? ¿Cómo puede entonces, una «asociación de individuos libres» llegar a reemplazar al capitalismo como el modo de producción dominante?*

Revoluciones políticas y revoluciones sociales

Enfrentamos aquí una falacia metodológica, una de las tres que discuto en este ensayo. La primera es la *falacia de la política*. Esta es la idea de que una recomposición política podría generar y sostener, a través de cualquier tipo de representación política, un cambio radical en las relaciones sociales y en los sistemas de reproducción sociales. Mi postura es que las recomposiciones políticas son ciertamente necesarias para crear momentos para el cambio que puedan iniciar, con un empuje efectivo, reacciones en cadena en la socialidad y canalizar energías sociales hacia objetivos y direcciones particulares. En

este sentido, son importantes las fases de recomposición política y sus correspondientes formas de representación política para desplegar oportunidades hacia el desarrollo radical de nuevas relaciones y sistemas sociales. Sin embargo, en sí mismas, las recomposiciones políticas no cambian radicalmente el sistema social capitalista: ellas solo pueden perturbarlo.⁴ El capital reacciona y se adapta a estas perturbaciones desarrollando nuevas formas, absorbiendo, cercando, canalizando, aumentando las divisiones dentro de la jerarquía salarial; cooptando y reprimiendo; y la combinación de estas formas dependerá del cálculo de costos y beneficios en determinadas situaciones. El keynesianismo y el Estado de bienestar tal como se desarrolló en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial (De Angelis, 2000) es un ejemplo de ello.

Reconocer la *falacia de la política* da prioridad, por tanto, a una concepción de cambio radical, de «revolución», que se relaciona directamente con la concepción de revolución social de Marx (en lugar de la revolución política de Lenin).⁵ En primer lugar, una revolución social no es la «toma del poder» diseñada y dirigida por una élite política (ya sea a través de medios reformistas o político revolucionarios), sino la *producción* real de otra forma de poder, que, por lo tanto, corresponde a la «disolución» de la vieja sociedad y de la antigua «condición de existencia» (Marx y Engels, 2005: 25), o a un cambio en la «estructura económica de la sociedad» que está constituida por «la totalidad de las relaciones [sociales] de producción» (Marx, 1977: i). En segundo lugar, precisamente por sus características de ser constituyente de nuevas relaciones sociales reproduciendo la vida (y disolviendo las viejas), la revolución social no puede reducirse a un evento momentáneo, a una «victoria»; sino que esta abarca una época y está configurada por una serie de «victorias» y «derrotas». Marx habla así del «principio» de la «época de revolución social» (Marx, 1977: i), pero, nadie puede decir cuán larga es esta época. Esta distinción entre revolución social y política no implica que la revolución social no es en sí «política». La revolución social es política en el sentido de que actúa como una perturbación crucial de los sistemas dominantes establecidos y coloca el fundamento socioeconómico para un nuevo sistema de gobierno, para las nuevas formas de gobierno de las redes de cooperación social.

⁴ Véase, por ejemplo, la noción de perturbación sistémica en Luhmann (2012).

⁵ Para una detallada discusión comparativa, véase por ejemplo Chattopadhyay (2012).

La producción de lo común

La prioridad de la revolución social (más que política) también implica que, para llevar a cabo la transformación radical, no necesitemos tener un sistema ya desarrollado que remplace al anterior, antes de soñar o desear su desaparición. Muy por el contrario y, de hecho, esta es la segunda falacia que creo apuntala los discursos sobre el cambio social radical. La *falacia del modelo* es la extendida idea de que, para sustituir al actual sistema (modelo), otro sistema (modelo) tiene que estar listo a efectos de tomar su lugar. Desafortunadamente, la historia no funciona así. Los sistemas alternativos pueden, sin duda, imaginarse y problematizarse, pero no es a través de su «aplicación» que ocurre la historia de los modos de producción. Los sistemas no se aplican, emergen; y su aparición ocurre a través de los procesos relacionados de la revolución social y las revoluciones políticas, con la primera creando la fuente en la que estas últimas obtienen su poder para perturbar los sistemas políticos existentes y desarrollar otros.

La revolución *social* es, en última instancia, un proceso de búsqueda de soluciones a los problemas que los sistemas capitalistas no pueden resolver (muy probablemente debido a que han sido generados por ellos mismos). Este proceso implica el establecimiento de sistemas multiescalares de acción social que reproduzcan la vida en modos, procesos sistémicos, relaciones sociales y prácticas valorativas que buscan un camino alternativo a los dominantes y que son capaces de reproducirse a mayor escala a través de redes y de su coordinación. Lo que los diversos movimientos de las últimas décadas han hecho de forma cada vez más evidente, desde los zapatistas a mediados de la década de 1990 hasta el movimiento Occupy en 2011, es que sin importar las alternativas que fueran presentadas por una *tendencia específica* de un movimiento —ya fuere micro o macro, ya fuesen presupuestos participativos, una reconfiguración del gasto social por parte del Estado central, ciudades en transición, cooperativas de energía renovable, fábricas autogestionadas, ciberactivismo no criminalizado, una defensa de las comunidades tradicionales a lo largo de una rivera amenazada por la expropiación, asambleas generales, plazas públicas autogestionadas, y más— todas ellas dependían de algún tipo de *formas de lo común*, es decir, de sistemas sociales a diferentes escalas de actuación en cuyo interior los recursos *son compartidos* y en los que una comunidad define los términos de su usufructo, a menudo a través de formas de relaciones sociales horizontales basadas en

una democracia participativa e incluyente. Estos dos elementos de la producción de lo común emergen a través de prácticas de vida concretas desarrolladas desde abajo. Las prácticas de valor basadas en lo común son bastante distintas de las prácticas de valor del capital, y reproducen y desarrollan el poder social necesario para sostener y dar forma a un «sistema de comunes». Este trabajo social, y las correspondientes formas de cooperación que se encuentran dentro de las formas de lo común, y que lo (re) producen, se llama «producir en común».

La relación entre la revolución social y la política es, pues, la relación entre los sistemas sociales que las sustentan, es decir, entre lo común y los movimientos. Y sugiero que tomemos en serio la advertencia de Marx sobre la transformación radical más allá del capitalismo, cuando dice en los *Grundrisse* que «si no hemos encontrado ocultas en la sociedad, en tanto esta constituye las condiciones materiales de producción y sus relaciones correspondientes [...] las bases para una sociedad sin clases, entonces todos los intentos para hacerla explotar serán quijotescos» (Marx, 1973: 159).

Las formas de lo común son estas condiciones materiales ocultas, latentes, en las que *puede* darse forma a una sociedad sin clases. De hecho, estas formas de lo común están latentes en la sociedad y canalizan todo el apoyo y los recursos a través de los cuales reproducimos nuestras vidas y conocimientos. Generalmente nacemos dentro de alguno de ellos, incluso si consiste tan solo en las interacciones con nuestros padres o cuidadores y hermanos o amigos. Tan pronto como comienza el proceso de socialización, reproducimos nuestras subjetividades en cuerpo y espíritu. Y esto en cuanto nos involucramos en redes de cooperación social que nos confrontan con la necesidad de desarrollar prácticas de valoración y medida que son verdaderamente alternativas a la subordinación de la vida a la ganancia, o que nos empujan a aprender a adaptarnos a esta mientras mantenemos un identidad distinta.⁶ Tan pronto como estas redes de cooperación social se convierten en pautas sistemáticas, tenemos todos los elementos de la

⁶ David Graeber (2011: 98) llama a esto «comunismo de base», es decir, «la comprensión de que, a menos que las personas se consideren a sí mismas enemigas, si la necesidad es considerada suficientemente importante o el costo se considera suficientemente razonable, el principio “de cada quien según sus habilidades, a cada cual según sus necesidades” se asumirá para aplicarse». Alan Page Fiske y Nick Haslam (2005: 270) se refieren a esto como «compartir comunalmente», una de las cuatro formas básicas que las comunidades y las sociedades tienen para coordinar sus acciones. Para una discusión completa véase Fiske y Haslam (2005: 267-298).

producción de lo común: un conjunto de recursos, las comunidades y la producción de lo común. Dado el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y la información, estas formas de cooperación social basadas en lo común tienen el potencial para expandir y desestabilizar sus propias fronteras, renovar sus composiciones sociales y desarrollar múltiples culturas de horizontalidad.

De esta manera, las formas de lo común no pueden ser reducidas a los estereotipos de las teorías sobre lo común, y no tienen que ajustarse perfectamente con *cualquier* modelo propuesto por cualquiera de las versiones románticas o radicales de lo que constituye a los sistemas buenos o socialmente justos. No debemos caer en la falacia del modelo. Para las subjetividades urbanas modernas y cosmopolitas, muchos comunes urbanos o rurales contemporáneos son a menudo desordenados, discapacitantes, claustrofóbicos, patriarcales, xenófobos y racistas. Estos no son, obviamente, los comunes que queremos para una perspectiva emancipadora. La *inteligencia estratégica* que necesitamos para desarrollarnos debería indicar, realmente, cómo circular y amplificar la resistencia y las luchas contra todos estos rasgos que se encuentran en muchas prácticas de lo común. Pero sería deshonesto y peligroso descartar estas formas de nuestro radar teórico simplemente porque no son características deseables de lo común que queremos. Cuanto más sea facilitado el nomadismo subjetivo (para escapar de relaciones, trabajos, lugares para vivir, identidades) y la comunicación por nuestra condición «posmoderna», mayores son las oportunidades para escapar de la trampa de estas formas comunes reaccionarias. La gente hace esto todo el tiempo. Sin embargo, aunque el nomadismo y la comunicación permite a las subjetividades cambiar sus situaciones, estas no necesariamente cambian los sistemas sociales a través de los cuales las subjetividades se articulan, ni previenen que estos rasgos reaccionarios emerjan otra vez en los nuevos sistemas sociales.

Así, por ejemplo, en muchas partes de África, las mujeres están escapando de las formas de lo común al tiempo que exigen reformas a la propiedad de la tierra para cambiar las prácticas comunales incrustadas en las leyes tradicionales que a menudo las han discriminado, tanto con respecto a la herencia de la tierra como incluso al uso de la misma. En estas formas de lo común solo los hombres tienen control sobre la tierra y, para afirmarse y proporcionar sustento a sus hijos, se requieren los derechos sobre la tierra. El riesgo, de cualquier modo, es que «este movimiento puede ser utilizado para justificar el

tipo de reforma agraria que el Banco Mundial está promoviendo, y que sustituye la redistribución de la tierra por la titulación de tierras y su legalización», a menos que, por supuesto, la desaparición y/o el fracaso de una forma patriarcal de lo común se combine con «la construcción de bienes comunes totalmente igualitarios», aprendiendo del «ejemplo de las organizaciones que han tomado este camino como Vía Campesina, el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, [y] los zapatistas» (Federici, 2008: 13-14). Rasgos reaccionarios, sin embargo, pueden resurgir fácilmente incluso en formas «políticamente correctas» de lo común tan pronto como los comuneros buscan atajos para decidir cuestiones referentes a los perímetros de un sistema (por ejemplo, ¿quién es parte de lo producido en común?), de la división del trabajo, de la distribución de pagos o tienen que lidiar con el parasitismo percibido de un grupo de comunitarios y así sucesivamente.

Las soluciones que la producción de lo común puede ofrecer para atajar los problemas dependen obviamente de las situaciones *particulares*, de la combinación cultural específica de las comunidades existentes —por ejemplo— y de los recursos específicos disponibles para su puesta en común. Sin embargo, en una situación en la que el capital y los comunes son ambos sistemas extendidos que organizan la vida social, es evidente que a menudo una solución *implicará* un acuerdo especial entre estos; es decir, una forma particular de su acoplamiento estructural. Si, junto con otros, levanto cooperativas de trabajadores para vender productos en el mercado que proporcionen una forma de ingreso a una comunidad y lo enraízo en la participación horizontal y la autogestión, todavía tengo que cumplir con normas particulares, usar el dinero; entrar en instituciones particulares que me son dadas. Adicionalmente, tendré que vérmelas con la problemática de la rentabilidad (la competitividad, la eficiencia, la minimización de costes, etc.), una problemática que enmarca mis formas de lo común en competencia (cooperativa) también como un sistema individual de capital articulado a los demás a través del mercado, y esto a pesar de los objetivos sociales y prácticas de valor de la cooperativa.⁷ Cualquier institución contemporánea ubicada dentro de los campos más amplios de las relaciones sociales, por lo tanto, es el ámbito en que el acoplamiento estructural entre muy diferentes sistemas sociales (formas de lo común y capital) presenta a estos en formas particulares.

⁷ Véase por ejemplo el impresionante caso de Salinas, un pequeño pueblo en Ecuador en el que la mayoría de la población pertenece a algún tipo de cooperativa (De Angelis, 2010a).

¿El reconocimiento de los «acuerdos» con el capital es un paso hacia la traición? En realidad, uno podría argumentar que desde la perspectiva de la verdadera transformación radical más allá del capitalismo, el problema es el acuerdo, ya que la función de cada acuerdo para el capital es permitir su reproducción como sistema social. Si bien es formalmente verdadera (los acuerdos sí permiten la reproducción del capital), esta posición yerra al no reconocer que la reproducción social (en hogares, comunidades o «servicios» como la atención, la salud y la educación) está acoplada también en gran medida —en determinados momentos— a la reproducción del sistema social capitalista. Esto significa que los acuerdos con el capital también hacen posible la reproducción de la vida *en ciertas circunstancias*. Por lo tanto, para lo común entendido como una fuerza social de transformación, cualquier acuerdo que seamos capaces de imponer en determinadas fases de los movimientos nunca es suficiente, ya que excluye a algo o a alguien de beneficiarse de éste, por lo que contribuye a la reproducción de las jerarquías y, por consiguiente, es la base de la necesidad de nuevas fases de perturbación (lucha) y la base sobre la que el capital va a desarrollar sus nuevas formas. El horizonte estratégico, por tanto, no es evitar hacer acuerdos, sino problematizar cómo hacer un acuerdo que sea lo más inclusivo posible de los asuntos y sujetos que previamente han sido excluidos por este.⁸

De cualquier forma, este avance en las experiencias desde lo común, implica —tarde o temprano— una colisión con los otros sistemas que los gobiernan. Su avance implica también el reto a las reglas locales existentes respecto a las formas capitalistas de medir y dar valor a la acción social, a sus prácticas de valor y a otras estructuras reticulares. Especialmente si el desarrollo de las formas capitalistas *depende* de capturar los recursos humanos y naturales movilizados por estas alternativas —tal como demuestra el análisis de los procesos de cercamiento y del trabajo abstracto para el caso del capital—. Asimismo, queda claro que la fuerza que los sistemas alternativos pueden

⁸ Precisamente por esta razón, el desarrollo de las formas de lo común orientadas a la reproducción social (con sus normas locales y sus estructuras en red) no implica necesariamente tan sólo la creación de nuevas instituciones (con el resultado de un nivel más bajo de acoplamiento estructural con el capital), sino que también implica el avance de la producción de lo común al interior de las instituciones existentes. En realidad, incluso la puesta en marcha de nuevas instituciones y asociaciones basadas en lo común depende de algún acoplamiento estructural con el capital; sea ésta la conformidad con un edificio que cuente con regulaciones de “salud y seguridad”, la necesidad de emitir facturas de cualquier tipo en algunas actividades de recaudación de fondos, o la firma de un contrato de trabajo.

sustentar en esta senda hacia la confrontación con otros sistemas sociales (la capacidad de resistencia y recuperación de los sistemas) es proporcional al grado de los múltiples poderes sociales que son capaces de movilizar. Por capacidad de resistencia y recuperación de un sistema social me refiero a la habilidad de un sistema social para mantener su funcionamiento y un grado suficiente de prosperidad, reproducción y cohesión social, frente a las perturbaciones causadas por los impactos y crisis de los sistemas capitalistas. Ya que el capital y las formas de lo común son en su gran extensión sistemas sociales estructuralmente acoplados, estos impactos y crisis (por ejemplo, la pérdida de ingreso debido al desempleo y la crisis económica, o la criminalización estatal de ciertas luchas) han puesto a prueba la capacidad de los formas de lo común, forzándolas a adaptarse y evolucionar. La senda de esta adaptación, sin embargo, está abierta y puede llevar hacia una mayor domesticación de la producción de lo común con regresiones capitalistas (un ejemplo es la familia nuclear patriarcal en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial), o por el contrario hacia el desarrollo de su autonomía y de la capacidad de resistencia y recuperación a pesar de los circuitos del capital (al respecto, distintos ejemplos son la experiencia de los centros sociales ocupados o el universo de asociaciones voluntarias de base, cuando éstos socializan diversos aspectos de la reproducción).

Este enfoque mío podría parecer que está en oposición con el marxismo clásico. En esa narrativa, una clase —el proletariado— es la fuerza social que arrodilla al capitalismo, que abole ese sistema y lo reemplaza con uno nuevo. Fuerza social y sistema social son, en cierto modo, dos entidades distintas; la primera es funcional a la abolición de un sistema social y el establecimiento de uno diferente. En lugar de esto, mi hipótesis subyacente es que una fuerza social emerge, se expande y crea poderes transformativos *efectivos* frente a otra fuerza social, solo como manifestación de un sistema social y los propios poderes o capacidades de este. Y esto es así, tan sólo en la medida en que es necesario para su preservación y reproducción (y la preservación y reproducción física, cultural y emocional de quienes lo constituyen). Para problematizar el cambio social, por lo tanto, necesitamos problematizar las fuerzas sociales, y ello implica que entendamos los sistemas sociales, en particular los producidos en común.

El viaje de transformación que las formas de lo común necesitan hacer antes de realizarse como fuerzas sociales, comparte algunas características con el viaje que el capital emprendió en las últimas

centurias de su expansión. El desarrollo del capital ha ocurrido a través de este doble terreno: aquel del posicionamiento de nuevos métodos para organizar la cooperación social bajo sus propias prácticas de valor, como una forma de proveer respuestas a los problemas sociales corrientes (usualmente generados por el propio capital); este de la lucha contra otros modos de producir y orientar sentidos, mediciones y prácticas de valor. En el primer caso, por ejemplo, la imposición de una medida capitalista en las industrias (como reglas locales) ofrece una «solución» temporal a las masas de pobres y despojados creados por reiteraciones previas de los procesos de cercamiento. Esto también se desarrolla en el terreno de las luchas contra prácticas de valor alternativas; modos alternativos para coordinar la reproducción social. Sea que estos modos constituyen los métodos de la vieja clase dirigente (feudal); o sea que fuesen los métodos autoorganizados de las comunidades que son despojadas y destruidas (en el país de origen o a lo largo de los caminos del imperio, con su hedor a asesinato y genocidio); o sea, que conformen las pautas emergentes de ayuda mutua y solidaridad dentro de las fábricas y comunidades de la clase trabajadora, luchando por acortar el tiempo de trabajo y aumentar los salarios y los derechos laborales, la clave es que el capital se desarrolla mediante luchas, reacomodos, alianzas y organización estratégica del tiempo, tras los que van una variedad de elementos, movimientos y organizaciones de la burguesía.

El análisis del carácter continuo de los procesos de cercamiento abre, así, la puerta para su imagen en espejo: el carácter continuo de la producción de lo común. Su construcción depende de una variedad de formas relativas a diferentes subjetividades y realidades situadas. De hecho, usualmente las nuevas formas de los cercamientos capitalistas se corresponden con los intentos capitalistas de terminar con formas de lo común previamente logradas (tan inadecuadas, burocráticas e instrumentales a la acumulación capitalista, como el «Estado de bienestar»).

Comunes divididos

Así, la falacia del modelo nos deja con la problemática del desarrollo de alternativas como latencias; como un periodo entre la presencia de alternativas y su explosión como formas o modos de producción dominantes. Pero esta explosión de alternativas hasta el punto de constituir un tejido de producción socialmente hegemónico no es

posible si estas alternativas latentes no superan las divisiones existentes dentro del cuerpo social, dentro de la clase trabajadora; divisiones correspondientes al sentido hegemónico de la clase media sobre lo que constituye el «progreso» y, por lo tanto, constitutivo del «orden social» a lo largo de la jerarquía impuesta por el salario (De Angelis, 2010b). El capital no sólo crea divisiones de poder, sino que los acuerdos que establecemos con el capital reproducen o recrean las divisiones. Un mundo en el que esas divisiones sean superadas es parte de la intrigante ecuación que necesita ser resuelta para atender nuestra cuestión sobre «cómo cambiamos el mundo».

Estas divisiones no pueden ser superadas recurriendo al llamado ideológico a la unidad, pues usualmente estas divisiones se basan en condiciones materiales y las ideologías no constituyen un terreno para la unidad hegemónica. En la medida en que la crisis intensifica y proletariza tanto en condiciones como en posibilidades, crea condiciones para el florecimiento de formas de lo común orientadas a la reproducción, dominios de la acción social en que comunidades de todo tipo (credos religiosos, agrupamientos nacionales o étnicos) aunados con la persuasión política, de manera conjunta extraen o capturan recursos y desarrollan modos para —de manera creciente— hacer confluír sus diversas necesidades mientras se articulan y renuncian a sus respectivas diferencias en proyectos comunes. En la teoría de sistemas, la diversidad dentro de los mismos es lo que habilita su mayor resistencia y capacidad de adaptación a nuevas condiciones. No es necesario decir que esto no es automático, pues la crisis también propulsa las divisiones entre estos rasgos. Evadir las divisiones depende de los recursos organizativos que se ponen en juego. En muchos países del Norte global, esto depende de la habilidad de los comuneros radicales y cosmopolitas para engranar con la «corriente principal» y sostener interacciones productivas que puedan levantar formas de lo común centradas en la reproducción, además de promover prácticas valorativas que empujen y abran las fronteras de la producción de lo común.

De cualquier modo, desarrollar tal actitud para la problematización estratégica requiere que lleguemos a un acuerdo con respecto a la *falacia del sujeto*. Esta tercera falacia es la idea de que, de alguna forma, la «clase trabajadora» puede ser pensada como un cuerpo unificado frente al capital o, si se encuentra dividido, podría recomponerse mediante alguna suerte de terreno ideológico, homogeneidad cultural o de ingreso o afinidad representativa. En lugar de ello, quiere colocar su división existente —objetiva y subjetivamente— como una

condición fundante de lo real y problematizar esta división en términos de la radical transformación del presente. En algún otro texto (De Angelis, 2010b) he problematizado las jerarquías de poder dentro del cuerpo social en términos de la «clase media», a la que defino no como un grupo social homogéneo con un nivel dado de ingreso, sino como *un terreno estratificado de subjetividad disciplinada en alto grado por las normas de comportamiento de la sociedad moderna, en las que el capital tiene un papel fundamental al organizar la producción social mediante mercados disciplinarios, cercamientos, dinámicas de gobierno y sus empresas orientadas a la ganancia*. En otras palabras, el carácter de «clase media» está constituido por la idea de progreso y orden alcanzado dentro de las fronteras del sistema capitalista.

Declaro que desde el punto de vista de la transformación radical, un interrogante básico es que las alternativas no pueden ser logradas *con* o *sin* la clase media. Y es por esta razón que propongo la tesis de la «explosión de la clase media» como un elemento necesario de este proceso de transformación radical. Entiendo esta explosión como un aumento repentino en el volumen de la cooperación social y la correspondiente liberación de energías lúdicas, de manera tal que pueda crearse una onda de choque sociocultural. Esta explosión corresponde a la emergencia de la *producción en común* a través de los perímetros y fronteras de los sistemas y a través de la jerarquía salarial. Una *producción en común* a través de la cual se problematizan y disipan las fronteras sociales y las jerarquías *salariales como resultado de la cooperación social*. La problemática de la organización está por completo dentro de la problemática de esta explosión de la *producción en común* en formas que articulan tres subversiones de la clase media existentes en estado latente: la subversión que ocurre diariamente en términos de microprácticas de rechazo a la alienación; la subversión de la condición de clase media, provocada por el sistema en términos de su propia proletarización y de la imposibilidad económica y ambiental de universalizar el rango de mejora de la clase media; y la subversión de la comunidad de la clase media cuando tiene que vérselas con la comunicación *con el otro* como el extranjero, el migrante, el marginal.

Conclusión

No puede afirmarse si el camino por venir es el de la cooptación de las formas de lo común o el de su emancipación. Ello dependerá del proceso político que aún debe ser desarrollado mediante la cooperación

social que es alternativa al capital. «Producción de lo común» es el nombre que damos hoy en día a la forma «celular» de la fuerza social responsable del establecimiento y la reproducción de la vida (o, en su lugar, del fracaso en el sostén de la vida, dependiendo de las relaciones de fuerza) y, *mediante ello*, de la abolición del capital. Por «forma celular» me refiero a la forma social general en que este movimiento puede ser generado y sin el cual ningún entramado de las células dentro de un nuevo tejido social —sin opresión, explotación e injusticia— es posible. La producción de lo común es la forma celular dentro de la que tal cooperación social para la reproducción de la vida genera *poder hacer*;⁹ la única base sobre la que las personas pueden multiplicar sus fuerzas a la *n* potencia mediante formas de lo común entrelazadas que superan los límites del localismo y retan al *poder sobre* lo común; poder establecido por el capital en diferentes formas.

Al menos dos cosas necesitan ser consideradas al desarrollar el *poder hacer* como fuerza efectiva. Primero, no deberíamos romantizar la producción de lo común. Las formas de lo común existentes pueden ser distorsionadas, opresivas o emancipadoras. Cuando entramos en la lógica de comparar las formas de lo común existentes con modelos sistémicos, inmediatamente notamos qué es lo que va en contra de nuestros más elevados valores, creencias y tradiciones culturales. Sin embargo, con demasiada frecuencia los más radicales deciden juzgar las formas de lo común sobre la base de los valores que ellas expresan en relación a las nuestras; algunos activistas tienden a construir comunidades basadas en su afinidad política, otros sobre la base de la fe religiosa.

En estas formas de lo común *fundadas sobre la identidad*, un perímetro claro se establece alrededor de ellos que los previene de expandirse *a no ser* que el afuera adopte los valores y creencias del adentro. En este caso, la «conversión» es el principal mecanismo de desarrollo de los comunes, un mecanismo que es de cualquier manera, profundamente inadecuado desde la perspectiva de los retos que implica construir una alternativa al capital en medio de una crisis emergente de la reproducción social. He recorrido centros sociales radicales que rehúsan a encontrarse con la comunidad local en el terreno de la reproducción porque las marcas culturales de tal comunidad no se corresponden con los principios de los activistas. En lugar de detonar

⁹ Para una discusión del *poder hacer* en contraste con el *poder sobre*, véase Holloway (2002). Para un abordaje crítico centrado en la problemática de la organización de alternativas al capital, véase De Angelis (2005).

un proceso en el que esas marcas culturales pudieran encontrarse sobre el terreno de la práctica con la comunidad local —por ejemplo, promoviendo formas de producir en común la reproducción, como el cuidado de niños y mayores— fueron incorporados perímetros claros de identidad en los comunes de los centros sociales, asegurando así su aislamiento y vulnerabilidad. Aquí la política de la identidad es una barrera al desarrollo, mediante la producción en común, de formas sociales emancipadoras.

Segundo, el capital puede ser confrontado tan solo en la medida en que las formas de lo común orientadas a la reproducción social y la reproducción cotidiana en particular (Federici, 2011) son desarrolladas como fuentes clave del poder hacer. Las formas de lo común orientadas a la reproducción social son aquellas creadas a partir de las necesidades de sus participantes para reproducir algunos aspectos básicos de sus propias vidas: la salud, la alimentación, el agua, la educación, tener un techo, el cuidado, la obtención de energía. El desarrollo de estas formas de lo común es estratégicamente necesario, no sólo para contribuir a la reducción de los gases de efecto invernadero —por ejemplo, relocalizando cadenas de producción y distribución de alimentos y avanzando hacia la soberanía alimentaria—, sino también para poner al alcance la problemática de la justicia social y la autonomía, con relación al cuidado, por ejemplo (Barbagallo y Federici, 2012). Formas de producción de lo común de este tipo pueden enfrentar las necesidades básicas de las personas y fortalecer a las comunidades para rechazar las exigencias del capital, mediante el acceso a medios alternativos de vida independiente al capital.

6. Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común

Lucia Linsalata

En este breve ensayo me propongo poner en discusión algunas reflexiones iniciales en torno al problema de las escalas espacio-temporales de lo común y su relación con el modo en que pensamos la transformación social o la posibilidad de una transición de nuestra sociedad hacia una sociedad postcapitalista.

Una de las principales formas en las que se suelen disminuir las posibilidades de transformación social anidadas en nuevas y viejas experiencias de autoorganización y autogestión social centradas en la producción de lo común, es la de hacer énfasis en el carácter supuestamente local, parcial o efímero de dichas realidades y en sus límites a la hora de pensar una transformación general de la sociedad ante los ritmos vertiginosos y el aplastante tamaño de la explotación y el despojo capitalista. En el sentido común de una parte significativa de la izquierda que se define a sí misma anticapitalista, las multiplicidades de experiencias de producción de lo común, que siguen proliferando a lo largo y ancho del planeta, no dejan de ser realidades demasiado pequeñas frente al tamaño descomunal de la dominación; no dejan de ser un bello y quijotesco ejercicio político que no tiene, sin embargo, la capacidad de impulsar procesos más amplios de transformación social.

Sostengo que este difuso sentido común se sostiene en una idea errónea de transformación social que ha llevado reiteradamente a muchos sectores de izquierda a abordar el problema de las escalas espacio-temporales de los procesos de autoorganización social que suelen sostenerse en la producción de un común, de manera distorsionada y poco útil para las luchas sociales. En este texto quisiera

intentar lanzar algunas ideas que nos ayuden a desestructurar este sentir y a enfocar el problema de las escalas espacio-temporales de lo común desde una perspectiva más fértil para la lucha.

Para lograrlo, estructuraré mi ensayo en tres partes. En la primera, presentaré una breve discusión sobre la idea de transformación social, recuperando algunas reflexiones de Massimo de Angelis en relación con la noción de revolución social propuesta por Marx. En la segunda, propondré una breve definición de aquello que entiendo por producción de lo común, así mismo presentaré algunas consideraciones en relación a la forma en que lo común habita el espacio y el tiempo. Finalmente, en la tercera, lanzaré algunas ideas en torno a las dimensiones multi-escalares de lo común y su relación con el problema de la transformación social.

La «falacia del modelo» o sobre como repensar la transformación social

Acabo de afirmar que detrás de aquel pensar que nos lleva a disminuir sistemáticamente la potencia transformadora anidada en una multiplicidad de experiencias de autoorganización social que se centran en la producción de lo común se encuentra una noción falaz de transformación social, una noción que Massimo de Angelis ha caracterizado como la «falacia del modelo». ¿En qué consiste para este Angelis dicha falacia? Consiste en la idea ampliamente difundida en la izquierda de que para sustituir el actual sistema (o modelo) capitalista, otro sistema igualmente estructurado y «eficiente» u otro modo de producción claramente definido tiene que estar listo para tomar su lugar (De Angelis, 2014).

El problema con esta forma de pensar está en el hecho de que la historia nos ha demostrado reiteradamente que las cosas no funcionan así. De Angelis nos recuerda que las transformaciones en las relaciones de producción y reproducción de la vida social no se dan a través de la «aplicación» de modelos; sino que van emergiendo en los tiempos largos de la historia, a través de procesos contradictorios, no lineales, que se definen a partir de los flujos y reflujos de las luchas sociales, en una secuencia compleja de «victorias» y «derrotas» por parte de las clases trabajadoras (De Angelis, 2014). Dicho en otras palabras, la revolución social imaginada por Marx, es decir, la posibilidad histórica de producir una transformación radical de la totalidad

de las relaciones sociales de producción y reproducción que sostiene la sociedad dominante; la posibilidad de disolver las condiciones de existencia impuestas bajo el capital para dar paso a la emergencia de otras sociedades, no puede pensarse como un evento momentáneo o como una serie de victorias políticas o la simple aplicación de un modelo alternativo (De Angelis, 2014); sino que tiene que ser pensada y vivida como un proceso epocal de perturbación crucial de los sistemas dominantes y de emergencia simultánea de nuevas relaciones sociales de producción y reproducción de la vida colectiva; como un proceso de larga duración histórica a lo largo del cual los procesos de erosión y puesta en crisis de las relaciones dominantes se vean acompañados por la emergencia de otro tipo de poder social que nos permita adquirir progresivamente autonomía respecto al capital y, por tanto, existir de otro modo. Dice el autor:

En primer lugar, una revolución social no es la «toma del poder» diseñada y dirigida por una élite política (ya sea a través de medios reformistas o políticos revolucionarios), sino la producción real de otra forma de poder, que, por lo tanto, corresponde a la «disolución» de la vieja sociedad o de la antigua «condición de existencia» (Marx y Engels, 2005:25), o a un cambio en la «estructura económica de la sociedad» que está constituida por «la totalidad de las relaciones [sociales] de producción» (Marx, 1977: i). En segundo lugar, precisamente por su característica de ser constituyente de nuevas relaciones sociales que reproducen la vida (y disuelven las viejas), la revolución social no puede reducirse a un evento momentáneo, a una «victoria»; sino que esta abarca una época y está configurada por una serie de «victorias» y «derrotas». Marx habla así del «principio» de la «época de la revolución social» (Marx, 1977: i), pero cuán larga sea esta época nadie lo puede decir (De Angelis, 2014).¹

Ahora bien, si asumimos esa idea de revolución o transformación social, cabe preguntarse ¿qué tipo de potencia transformadora reside en aquellas experiencias de autoorganización social que producen común?

Para contestar a esta pregunta intentaré explicar antes en qué sentido estoy utilizando la noción de común y porqué todas las veces que hasta ahora he utilizado esta palabra, he preferido hablar de producción de lo común y no simplemente de común o de bienes comunes.

¹ Traducción de Paulino Alvarado Pizaña.

¿Qué producimos cuando producimos común?

Contrariamente a una amplia tradición económica que suele pensar lo común exclusivamente en términos de recursos compartidos y bienes poseídos y/o autogestionados colectivamente, nuestro acercamiento a la comprensión de lo común parte de una premisa fundamental: lo común se produce.² ¿Qué significa afirmar lo anterior? Significa hacer énfasis en el hecho de que lo común no es —o no es únicamente— una cosa, un objeto, un bien o un conjunto de bienes tangibles o intangibles que se comparten y usan entre varios. Lo común es, antes que nada, una actividad práctica que se establece entre un conjunto de hombres y mujeres que deciden entrelazar sus haceres y establecer vínculos de cooperación para solucionar problemas y necesidades compartidas. Hombres y mujeres que, a partir de la circulación de la palabra, tienen la capacidad de proponerse fines compartidos y establecer los mecanismos para alcanzarlos autónomamente. En tal sentido, aquellos bienes que solemos llamar «comunes» —una fábrica recuperada, unos sistemas de riego comunales, algunos espacios urbanos autogestionados, etc.— no podrían ser lo que son, sin las relaciones sociales que los producen, sin las prácticas organizativas que les dan cotidianamente forma y que producen tales bienes en calidad de comunes. Es por ello que afirmamos que lo común nombra antes que nada una relación social: una relación social de asociación y cooperación capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de una gran cantidad de riquezas concretas dirigidas a la reproducción más satisfactoria de vida.

Pensar lo común de esta forma tiene una gran «utilidad teórica» a la hora de pensar la transformación social, ya que nos permite nombrar de manera unitaria a una multiplicidad de experiencias organizativas radicalmente diferentes entre sí por historia y contexto, pero similares en las lógicas cooperativas y en las dinámicas asociativas que impulsan. Me explico mejor. Se produce común en una comunidad autónoma zapatista, pero también se produce común dentro de una red de consumidores críticos en Italia; se produce común en una comunidad aymara del altiplano boliviano, pero también se produce común en un huerto urbano de Nueva York. Lo que nos permite

² Me remito a la forma de pensar lo común que hemos venido cultivando al interior del área de investigación de «Entramados comunitarios y formas de lo político» del Posgrado de Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, junto con las y los estudiantes que participan de este espacio y mis dos compañeras de trabajo, la Dra. Raquel Gutiérrez y la Dra. Mina Lorena Navarro

asimilar de alguna manera a realidades históricas tan aparentemente disimiles entre sí es el tipo de dinámica cooperativa que allí podemos encontrar que, pese a no ser la misma, tiene algunos caracteres similares en sus lógicas generativas y reproductivas.

En tal sentido, hablar de producción de lo común nos permite pensar en la producción continua y simultánea de una realidad histórica poliforme y pluri-espacial compuesta por una multiplicidad de espacio-tiempos sociales:

un conjunto diverso, heterogéneo y versátil de entramados sociales, comunidades locales, procesos organizativos, experiencias asociativas —de diferente arraigo y profundidad histórica— dentro de los cuales mujeres y hombres de carne y hueso, cultivan, ensayan, recuperan, reinventan, producen y, de consecuencia, ejercen —en aquellos ámbitos de la vida donde pueden y logran hacerlo— aquel antiguo arte humano que la heteronomía capitalista se encarga de expropiar todo el tiempo: el de cooperar para conformar nuestra existencia social-material con base en los fines colectivamente deliberados; el de decidir autónomamente sobre los asuntos comunes; la capacidad de autodeterminar colectivamente (a partir de los ámbitos más inmediatos de la reproducción social) el sentido, los ritmos y los cauces de nuestra vida práctica (Linsalata, 2015: 17).

En ello, descansa el gran potencial transformador de la multiplicidad de experiencias autogestionadas que producen común: en la posibilidad que estas habilitan, en una multiplicidad de espacios, de relanzar todo el tiempo la autodeterminación comunitaria por encima de la determinación ajena de la vida impuesta por la relación capitalista y el orden instituido dominante; en la posibilidad que estas nos habilitan de dar una forma propia a nuestra socialidad, generando un conjunto de relaciones sociales muy distintas a las impuestas por el capital.

Aclarado lo anterior, preguntémonos ahora qué implicaciones tiene lo dicho hasta aquí en torno a la producción de lo común en relación al problema del espacio, del tiempo y de las escalas de la revolución social.

Pensar las escalas de la revolución social desde lo común

Partimos del hecho de que toda relación social habita un espacio y un tiempo específico. Las relaciones sociales que produce común, habitan simultáneamente múltiples espacios y tiempos sociales, pero

habitan el espacio y el tiempo de forma cualitativamente diferente a las relaciones sociales capitalistas y a la relación social estatal. ¿En qué descansa esta diferencia cualitativa?

En primer lugar, las formas en que lo común habita el espacio y el tiempo están dictadas primordialmente por las espacialidades y los ritmos heterogéneos y diversos de la reproducción de la vida humana y natural, y no por los espacio-tiempos homogéneos del capital. Cada experiencia organizativa de carácter comunitario y autogestionado tiene sus propias especificidades según las geografías, las culturas, las creencias, las condiciones materiales, las historias presentes y pasadas, los contextos, las coyunturas, las finalidades políticas y los sentidos de lucha de los sujetos que dan forma y contenido a las tramas asociativas que producen ese común. Sin duda no es lo mismo, la forma de producir el espacio y el tiempo de quienes cultivan comunitariamente una huerta en un barrio de Nueva York que la de unas mujeres zapatistas que cultivan colectivamente una milpa para financiar sus proyectos autónomos. No es lo mismo, cuidar comunitariamente el bosque en la comunidad de Cheran, en la meseta purepecha de México, que autogestionar una fábrica ocupada en Argentina. A lo largo de la historia de la humanidad, no ha habido y no habrá una sola forma de producir común, sino múltiples y variopintas formas, tan múltiples y tan variadas como las tramas cooperativas que las diversas comunidades humanas han sabido y sabrán tejer en torno a la necesidad de reproducir sus vidas de forma más satisfactoria y autónoma.

Cada trama comunitaria tienen sus propias lógicas espaciales y temporales que no son generalizables ni asimilables a otras prácticas comunitarias. Por lo mismo, pensar en las escalas espacio-temporales de lo común, nos obliga a aprender a pensar la transformación social a partir de otro tipo de noción del espacio y del tiempo, una noción no sólo cuantitativa sino también cualitativa capaz de reconocer las diferencias y valorizarlas. Nos obliga a aprender a pensar la transformación social como un acontecer simultáneo de una multiplicidad de acciones sociales de autodeterminación que habitan y producen el espacio y el tiempo de manera cualitativamente diferente y en diferentes dimensiones escalares; diferentes entre ellas no sólo por tamaño sino, también y sobre todo, por su contenido relacional.

En tal sentido, también es fundamental reconocer que las tramas asociativas que producen común casi nunca actúan como unidades sociales aisladas, sino que suelen entablar relaciones de interdependencia y ayuda mutua con otras tramas comunitarias siguiendo una

lógica de articulación en red que Raquel Gutiérrez ha caracterizado como «articulación de segmentos autónomos». Tales articulaciones tienen distintos niveles y densidades relacionales, van desde el nivel local hasta niveles regionales, supraregionales o internacionales. Suelen ser más densas y permanentes a nivel local; y menos densas y más inestable o temporales a nivel regional y supraregional. Su temporalidad no es siempre sinónimo de fragilidad, sino todo lo contrario: nos habla de una gran plasticidad y creatividad de las tramas comunitarias y de su adaptación a los tiempos colectivos y a las diversas coyunturas históricas. Tales articulaciones suelen, en efecto, basarse en alianzas provisionales que cambian según el problema a solucionar, la coyuntura política o el fin a conseguir, y que tienden a no institucionalizarse. Por eso mismo, cuando hablamos de la multiescalaridad cualitativa de lo común no pensamos solo en su heterogeneidad de formas y tamaños, sino también en su elasticidad y capacidad de expansión rizomática más allá de lo meramente local, a partir de articulaciones complejas y variadas de segmentos autónomos que logran alcanzar dimensiones mucho más amplias.

Aun así, la posibilidad de expansión multiescalar de lo común tiene límites; sin embargo, tales límites no están ligados al carácter supuestamente local de estas realidades, sino más bien a la persistencia de ciertas cualidades de las relaciones al interior de las tramas sociales que producen común. Intentaré explicar lo que quiero señalar de la siguiente manera.

Lo que importa no es el tamaño sino la proporción

Recuperando las palabras de Raquel Gutiérrez, podríamos decir que las tramas sociales que producen común, por lo general, son fruto de «diversas conversaciones y coordinaciones de conversaciones de hombres y mujeres que entrelazan su hacer de manera autónoma», es decir, que establecen sus propios fines y definen, a partir de la palabra compartida, los tiempos y los mecanismos para alcanzarlos (Gutiérrez, 2015). El ejercicio de esta capacidad de decidir y hacer en común suele afianzarse en el establecimiento de códigos de relaciones recíprocas que, en la mayoría de los casos, tienen que ver con la definición de dinámicas concretas de obligaciones mutuas y con maneras específicas de gestionar la ejecución de las decisiones tomadas y regular los conflictos internos (Gutiérrez, 2015). Ambos elementos son: a) la centralidad de la conversación o de la coordinación

de conversaciones, es decir, de la circulación de la palabra para la toma de decisiones conjuntas, y b) la importancia de las dinámicas de reciprocidad y control comunitario. Estos dos elementos condicionan fuertemente el modo en que la producción de lo común, como actividad práctica que genera y regenera determinados vínculos y relaciones sociales, habita el tiempo y el espacio en cada una de sus geografías específicas.

¿De qué manera lo hacen? La producción de lo común privilegia aquellos espacios y aquellos tiempos sociales que propician la reunión, el compartir, el estar y el hacer juntos, la reciprocidad, la empatía humana, el ser parte de, la disposición al servicio hacia la comunidad y a la devolución de lo recibido por la misma. Hay una dimensión que condiciona fuertemente el modo en que lo común habita el espacio y el tiempo; una dimensión que tiene que ver con el cultivo de la cercanía. Cercanía no es sinónimo de local. La cercanía no es sólo ni siempre física, pero implica siempre el cultivo de relaciones personales y no anónimas como las relaciones del capital, relaciones en las que la afinidad, la empatía con el otro y la disposición al encuentro y al acuerdo juegan un papel fundamental.

El cultivo de relaciones de cercanía marca pautas en la definición de los espacios y de los tiempos de lo común y pone también límites a su expansión. El cultivo de la cercanía requiere, en efecto, del respeto de ciertos criterios de proporcionalidad, entendiendo la proporcionalidad en el sentido que proponía Ivan Illich al recuperar el pensamiento de Leopold Kohr, como el respeto de «lo apropiado de una relación» (Illich, 1996).

Recupero brevemente las palabras de este autor en relación a la noción de proporcionalidad para profundizar mi argumento. Dice Illich:

La mayor contribución de Kohr se encuentra en la noción de morfología social. En ella, dos palabras claves revelan su pensamiento: *Verhältnismässigkeit* y *gewiss*. La primera significa proporcionalidad o, más precisamente, lo apropiado de una relación. La segunda es traducido como «lo certero», como cuando uno dice «de modo certero». Por ejemplo, Kohr diría que el uso de la bicicleta es idealmente apropiado para alguien que vive en un lugar adecuado (certero) como Oberndorf. Un examen de esta afirmación revela inmediatamente que la noción de «certero» está tan distante de «certeza», como la idea de «apropiado» lo está de «eficiente». Lo «certero» reta a uno a pensar acerca del significado específico que se le adecua mejor, mientras que

lo «apropiado» guía a uno al reconocimiento de lo bueno. El conjuntar ambos términos, «lo apropiado» y «en un lugar certero (adecuado)», le permite a Koh visualizar la condición social humana como ese límite siempre único y capaz de autodelimitarse, dentro del cual cada comunidad puede participar en la discusión acerca de lo que debería ser aceptado y lo que debería ser excluido.

Ponderar lo que es apropiado o adecuado en un determinado lugar, lleva directamente a una reflexión sobre la belleza y lo bueno. La verdad a la que se llega será ante todo moral, y no económica. Por ello, la proporcionalidad, tal como Kohr usa el concepto, no cabe en un cálculo económico» (Illich, 1996).³

Siguiendo a Ivan Illich, podemos sostener que los criterios de proporcionalidad que definen los límites de las relaciones de cercanía —y por tanto las escalas espacio-temporales— adentro de los cuales la producción de lo común puede darse y expandirse adecuadamente no son definibles a priori; están dictados por la experiencia y varían de lugar en lugar, de contexto en contexto, de propósito en propósito y de actividad en actividad. La búsqueda de la escala adecuada a las relaciones de producción de lo común que se están cultivando en un determinado lugar depende finalmente de la capacidad de autoconocimiento y autopreservación de cada trama comunitaria. Depende de la capacidad colectiva que podamos tener de reconocer aquel límite del que nos habla Ivan Illich, de aquel «límite siempre único y capaz de autodelimitarse, dentro del cual cada comunidad puede participar en la discusión acerca de lo que debería ser aceptado y lo que debería ser excluido» (Illich, 1996).

Cuando una comunidad pierde la capacidad colectiva de establecer los límites de lo que debería ser aceptado o excluido en su hacer en común, la producción de lo común tiende a diluirse, se deforma, se vuelve fácilmente cooptable, se transforma en otra cosa.

En tal sentido, el problema real a la hora de pensar la relación entre la expansión de lo común y el tema de la transformación social, no descansa en el supuesto «localismo» de lo común, sino en la dificultad de conservar la posibilidad de que una comunidad organizada de hombres y mujeres o un conjunto de comunidades organizadas y articuladas entre sí en distintas escalas, pueda seguir cultivando —bajo el ataque constante del capital— la capacidad de proponerse fines

³ El texto original de Illich es en inglés. Tanto la traducción como el subrayado son de mi autoría.

compartidos; de reafirmar, una y otra vez, la vigencia de los vínculos de cooperación y recíproca obligación que les permiten realizar tales fines y de seguir haciéndolo, y expandiendo su actividad, adentro de una escala espacio-temporal adecuada y proporcional al tipo de vínculos que se están cultivando.

Puesto en estos términos, el problema principal no es cuánto logramos crecer o qué tan rápido podemos hacerlo, sino más bien cómo lo hacemos sin dejar de producir común, cómo lo hacemos sin perder de vista los criterios de proporcionalidad y cercanía dictados por cada contexto y cada coyuntura política, en la certeza de que la revolución social no será ni mañana ni pasado mañana, sino que se está haciendo ya en muchos lugares y que se estará haciendo cada día un poquito más... o un poquito menos. Todo depende de la cualidad de las relaciones que logramos consolidar entre nosotros y de las prácticas de articulación política que podamos consolidar para reconducir, cada vez más, la reproducción de nuestras vidas a las escalas espacio-temporales diversas, heterogéneas y proporcionales de lo común. Todo depende de la posibilidad que tengamos de asediar al capital a partir del afianzamiento de nuestra capacidad de autodeterminar los espacios y los tiempos de nuestra vida práctica, reconociendo colectiva y autónomamente los límites de lo que debería ser aceptado y lo que debería ser excluido.

7. Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: Experiencias de autonomía e interdependencia para la reproducción de la vida*

Mina Lorena Navarro

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

Partiendo de estas preguntas, me interesa rastrear cómo desde la *fragilidad*,¹ diversas experiencias colectivas en contextos urbanos han venido emergiendo en los últimos tiempos para resistir al despojo y explotación capitalistas y recrear formas colectivas de autodeterminación social para garantizar la reproducción de la vida. En este texto presentaremos algunas de estas cuestiones en diálogo con algunas voces de hombres y mujeres que integran esfuerzos colectivos de lucha y organización social de la ciudad de Puebla y de México.²

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

¹ Proponemos la idea de fragilidad en íntimo diálogo con lo trabajado por la activista española, Amaia Pérez Orozco quien plantea que «la vida es vulnerable y precaria, por lo que no existe en el vacío y no sale adelante si no se cuida; la vida es posible, pero no ocurre siempre y en cualquier circunstancia. El cuidado que convierte una vida posible en una vida cierta es siempre en común. No podemos preguntarnos cómo sostiene cada quien su vida ni entender la economía como el sumatorio de individualidades; la economía es un hecho social, una red de interdependencia. La cuestión es cómo nos organizamos en común para que la vida suceda y cómo lidiamos con esa interdependencia. La interdependencia se sitúa así en primera línea analítica y política» (Pérez, 2014: 80).

² Nos referimos a la Asamblea Social del Agua y Radio Zacatepec en Puebla, y en la

El reconocimiento y la comprensión de las diversas expresiones de impugnación y resistencia al orden establecido son de suma relevancia por varios motivos. Uno muy importante es que la tendencia de urbanización del planeta bajo los dictámenes del capital va en aumento; actualmente, más de 3.000 millones de personas, es decir, más de la mitad de la población mundial, vivimos en alguna ciudad (Fernández Durán, 2008: 8). La demanda de materia y energía que ello requiere está sobrepasando con mucho los ciclos de regeneración de los ecosistemas y, por lo tanto, está agudizando la cada vez más alarmante crisis ecológica global. Aun cuando las ciudades ocupan solamente 3 % de la superficie del planeta, consumen dos terceras partes de la energía y producen (entre muchas otras cosas), el 80 % del CO₂, uno de los gases responsables del cambio climático (Fariña, 2015). El metabolismo de las ciudades bajo su forma capitalista es simplemente insostenible.

Este acelerado crecimiento y propagación de las metrópolis en los últimos 50 años ha respondido a la necesidad de expandir las relaciones monetarias y fijar un patrón de producción, distribución, cambio, consumo y desecho funcional a la reproducción del capital. Todo esto a costa del incremento de la sobreexplotación de la naturaleza y del trabajo vivo, relanzando reiteradamente procesos de acumulación originaria, con los que se han transformado radicalmente los metabolismos del tejido de la vida³ y despojado a poblaciones enteras de sus medios de sustento.⁴

ciudad de México, a jóvenes en resistencia alternativa, la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente, la Tribu y Proyecto Protesta. Otras voces como la de Raúl Senk, profesor de artes marciales, promotor de proyectos sociales, culturales y políticos, y la de Mayeli Sánchez, participante de diversos espacios colectivos, algunos relacionados con el desarrollo de software libre.

³ Recupero esta noción de Jason Moore, como «una forma de situar todo lo que hacen los humanos dentro de una totalidad mayor en la que somos una poderosa especie de producción de medio ambiente» (Wedekind, Milanez, 2017). En esa red, la naturaleza es un todo, es decir, la naturaleza somos nosotros, está dentro de nosotros y alrededor de nosotros. Los humanos hacemos al medio ambiente y el medio ambiente nos hace a los humanos (Moore, 2016: 3).

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

En ese sentido, la violencia y el despojo como lógicas inherentes de las políticas de acumulación del capital, han provocado el desplazamiento o abandono forzado de millones de personas que generalmente migran hacia centros urbanos para, en el mejor de los casos, integrarse como nuevos proletarios al mundo del trabajo asalariado y como consumidores a la economía monetarizada. Y digo en el mejor de los casos, porque las grandes mayorías no acceden a ese mundo y se insertan en alguna actividad de la economía informal, donde trabaja el 60 % de la población a nivel nacional (OIT, 2014). Otros, al no encontrar trabajo digno (formal o informal) buscan migrar fuera de México, o sobrevivir mediante actividades relacionadas con la economía criminal (narcotráfico o crimen organizado).

Pese a todas las adversidades y desventuras que la vida urbana entraña, la ciudad también se vive como el lugar de la máxima libertad y el acceso a una diversidad de satisfactores del mundo moderno. La famosa frase de que «el aire de la ciudad libera» precisamente hace alusión a este imaginario. Lo cierto es que, en medio de esa experiencia de aparente libertad, la vida urbana condensa al menos cuatro dinámicas constitutivas de la modernidad capitalista. Extrañamiento de nuestra relación con la naturaleza, al considerarla una fuerza exterior, contraria y separada del mundo humano. Alienación de aquello que producimos con nuestras propias fuerzas físicas y psíquicas, ya no para satisfacer lo que requerimos para subsistir, sino para alimentar la lógica abstracta del valor. Enajenación de nuestra capacidad política de autodeterminar la forma de la sociedad en la que habitamos. Y, fragmentación de las sociabilidades comunitarias o colectivas de las que provenimos y de las que interdependemos para reproducir la vida.

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

Bajo esta lógica, la ciudadanía opera como un artefacto que impone una medida homogeneizante de todos aquellos que son conacionales, es decir, aquellos que integran una nación, entendida como *comunidad política imaginada*. La igualdad formal que se garantiza a

los ciudadanos, es al mismo tiempo la condición que encubre la desigualdad de propiedad, rasgo constitutivo de las relaciones de clase en el capitalismo.

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

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

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

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

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

En tal sentido, podemos suponer que la ciudad no sólo es el epicentro de la acumulación del capital, sino también, un terreno potencialmente estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor.

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

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

A continuación presento algunas dimensiones compartidas de experiencias colectivas muy variadas con las que he podido dialogar (Navarro, 2015) para componer una *mirada interior*⁵ que precisamente desde la fragilidad de la vida, nos ayude a desentrañar nuestros límites, las contradicciones que nos atraviesan, los desafíos a encarar; y las propias potencias, logros, capacidades individuales y colectivas de sentir, pensar y hacer en común que hemos venido construyendo.

⁵ Recuperamos la noción de «mirada interior» de Raúl Zibechi para proponer una estrategia de análisis de los logros, dificultades, potencias y límites de la lucha, *desde la lucha misma*. «No se pueden comprender estos movimientos desde afuera, ni con una mirada fija en las estructuras visibles, aquellas que capturan la atención de los medios, las academias, las izquierdas institucionales. Hace falta una mirada interior, capaz de captar los procesos subterráneos e invisibles, lo que sólo puede hacerse en un largo proceso de involucramiento con los movimientos, no sólo con sus dirigentes. El concepto de “trabajo de campo” es limitado, ya que no contempla ni la convivencia ni la ligazón afectiva con los de abajo» (Zibechi, 2009).

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

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

Así, el tejido que va haciendo posible el despliegue de lo común tiene un componente muy importante: el reconocimiento colectivo de un conjunto de necesidades que se comparten, eso que podríamos denominar la «dimensión común de la experiencia» (Gil citado en Pérez, 2014). Y es que, aun cuando la composición, anhelos y fines que han organizado y motivado a todas estas experiencias son variados, todas ellas han surgido de una necesidad concreta existencial y material para garantizar la reproducción de la vida o alguno de sus aspectos. En el siguiente testimonio, Mayeli Sánchez, activista de software libre, comparte una reflexión sobre este asunto:

En estos espacios [de software libre] ha sido una cosa interesante ir encontrando, por un lado, una forma de satisfacer otro tipo de necesidades, porque toda la gente que está allí tiene una necesidad. Creo que al estar juntos se genera algo que tiene que ver con la reproducción de la existencia, pero no forzosamente una reproducción de la existencia en términos de que estamos generando un ingreso o de que estamos generando comida juntos o algo así. Sino que hay cosas que la ciudad ha fragmentado y que no logra suplir con ninguna otra cosa y mucha de la gente que he conocido en estos espacios tiene una vida más o menos resuelta, pero sentía una gran insatisfacción. Y a la hora de estar produciendo juntos; creo que tiene que ver con estos espacios de creatividad compartida para hacer, y después una transición para empezar a pensar en otras formas de vida. Al punto de que ahorita muchos de estos grupos que se han ido juntando y han empezado a generar espacios

físicos, más fijos para reunirse y hasta empezaron un movimiento de creación de cooperativas. Es como una cosa que no partió de una necesidad económica forzosamente, pero que si había una necesidad allí que tenía que ver con poder estar con otros y otras, y que a la hora de irlo construyendo en lo cotidiano fue muy fructífero. Y que fue requiriendo espacios físicos para poderlo materializar más cotidianamente y de allí pasar a preguntarse: ¿Qué otras cosas de la vida están siendo agredidas o están mal o no me terminan de satisfacer? ¿Cómo lo cambiamos juntos?. (Entrevista a Mayeli Sánchez, 2015).

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

Todos pueden venir a trabajar, siempre y cuando no tengan esa intención de sacar dinero, porque cuando hacíamos el jabón con manfre-da⁶, varia banda nos querían comprar el proyecto como para generar ganancia. Entonces, pues esa no es la intención que tenemos, si vamos a hacer jabones van a ser primero para nuestra limpieza, para nosotros, y como la tierra es muy buena pues hasta te da para intercambiar, porque también nosotros muchas veces intercambiamos, pero, pues no es algo que busque así como explotarlo para decir —a tales horas vamos a hacerlo—, como la rutina misma del trabajo, —hay que chingarnos—. En este caso es el trabajo para satisfacer nuestras necesidades es el que nos ha unido, porque empezamos siendo bien diferentes. (Entrevista a La Tribu, 2015)

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

Estas pautas y modos del hacer común son posibles o en buena medida están determinados por las capacidades de autorregulación

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

que la colectividad va disponiendo sobre sí misma y sobre lo que se comparte. Siguiendo a Raquel Gutiérrez, por autorregulación entendemos la posibilidad y capacidad —de personas, conjuntos de personas o sistemas— de modificar o equilibrar a lo largo del tiempo las normas a las que han de ajustarse y/o los fines que se proponen alcanzar (Gutiérrez, 2014).

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

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

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

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

Cabe mencionar que lo común como forma de reproducción de la vida social, conlleva otras formas de propiedad y gestión de la riqueza social, que van más allá del ámbito público, ligado a lo estatal, y del ámbito privado, relacionado con el mercado. En este renglón,

partimos de reconocer las diferencias —que la mayoría de veces no son visibles o se presentan de manera confusa e indistinta— entre lo común y lo público. Desde mi perspectiva, las lógicas, dinámicas, reglas del uso y aprovechamiento de un bien público —a diferencia de lo común—, emanan claramente de una decisión estatal, no de una colectividad con capacidad de autodeterminación.

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

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

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

Ciertamente los procesos de conformación de la capacidad política de autodeterminación no están exentos de dificultades. Noto que esto se da principalmente por dos motivos: primero, porque pocas veces se proviene de experiencias en las que se haya aprendido a organizarse, a deliberar y decidir en común; y por otro lado, por las enormes diferencias que hay entre los participantes, que van desde la diversidad de experiencias que anteceden y conforman las subjetividades individuales, hasta las condiciones objetivas que entre otras cosas, determinan el tiempo destinado al trabajo colectivo. En síntesis, la gestión de esas diferencias es uno de los desafíos en la política autónoma.

Cabe señalar que este tipo de política,

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

Lo anterior es fundamental porque si las diferencias no se reconocen, las relaciones de poder tendencialmente se vuelven relaciones de dominio. Siguiendo a Silvia Federici diríamos que «las diferencias no son el problema, el problema es la jerarquía. La jerarquía hace que las diferencias se vuelvan una fuente de discriminación, de devaluación y de subordinación» (Ros, 2012).

En esa medida, la horizontalidad ha surgido como una apuesta por construir relaciones sociales no jerárquicas, ni autoritarias para organizar la cooperación, la deliberación y la decisión en común.⁷ A lo largo de los últimos años, las ideas y prácticas orientadas a *horizontalizar* las relaciones se han ido nutriendo y también complejizando, en tanto la construcción de relaciones distintas no se da con solo decretarlo o con tener buenas intenciones; sino que se trata de un largo proceso de aprendizaje, de sensibilización, de experimentación de métodos, de probar y equivocarse. A decir de Raquel Gutiérrez:

⁷ En palabras de Marina Sitrin la horizontalidad es; «Una relación social que implica, como su nombre lo sugiere, una superficie plana sobre la cual comunicarse. La horizontalidad necesariamente supone la aplicación de la democracia directa y el esfuerzo por alcanzar consensos, procesos en los que se intenta que todo mundo sea escuchado [...]. Es una relación social dinámica. No es una ideología o un programa político que deba ser cumplido para crear una nueva idea o sociedad. Es una ruptura con esa clase de maneras verticales de organizarse y relacionarse, y es una ruptura que es una apertura [...]. La palabra *horizontalidad* se escuchó por primera vez en los días posteriores a la rebelión popular de diciembre de 2001 en Argentina. Nadie recuerda de dónde vino o quién pudo haberla usado por primera vez. Era una palabra nueva que surgió de una práctica social nueva. La práctica consistía en que la gente se reunía, mirándose unos a otros, sin que nadie estuviera a cargo o ejerciera poder sobre otro, para empezar a encontrar maneras de solucionar colectivamente sus problemas. Al hacer esto juntos, estaban creando un nuevo tipo de relación. Tanto el proceso de toma de decisiones como las maneras en que la gente quería relacionarse entre sí eran horizontales» (Sitrin, 2015).

Habría que preguntarse si el criterio de horizontalidad es suficiente o si no conviene convertirlo en verbo, más bien en una relación tendencialmente *horizontalizadora*. Y que tiene que ver con el problema de la conformación de relaciones nuevas y de-formación de relaciones viejas. Es el problema de la gestión de la diferencia, en el sentido fuerte de la palabra, las diferencias materiales, etarias, de capacidad. ¿Cómo conviertes eso en un asunto horizontalizador? Porque es una ficción armar un proyecto horizontal de entrada sobre este conjunto de estas asimetrías. (Conversación con Raquel Gutiérrez, 2015)

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

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

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

En términos reales nosotros pensamos que primero es generar esta situación de no de ver de arriba hacia abajo o no vernos de abajo hacia arriba sino vernos iguales, si ustedes ven en nuestros espacios no hay templetes para las asambleas, los compañeros que llevan la asamblea

no tienen un espacio privilegiado, las asambleas son al ras de piso, porque pensamos que es importante eso. Hemos buscado que las asambleas no las lleve el dirigente del espacio sino los mismos compañeros son los que llevan la mesa, la relatoría y entonces los compañeros que tienen la información, los responsables participan en los puntos que les corresponde y es muy importante cuando estos avances políticos o ideológicos se convierten en cotidianeidad. (Entrevista grupal a la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente)

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

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

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

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

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

Otro aspecto que desde mi punto de vista nutre la fuerza que construye y dinamiza lo común, son los vínculos afectivos. En esa medida, el cuerpo y las emociones van apareciendo como un terreno profundamente relevante en la dimensión política de las luchas por lo común, a contracorriente de la militancia tradicional que se construye en torno a lo que Arancibia denomina la inquebrantabilidad y la resistencia emocional (Arancibia, 2010).

De la mano de esto, tendencialmente las experiencias colectivas han ido politizando otros ámbitos de la existencia —como es la salud, la educación, la alimentación, el cuerpo—, luchando por romper las separaciones entre el ámbito público y privado, la producción y la reproducción, lo colectivo y lo individual. De ahí la radical consigna feminista de «lo personal es político». En el siguiente testimonio, Raúl Senk comparte su experiencia de trabajo en el movimiento punk:

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

Hasta aquí, es claro que muchas de las experiencias colectivas han avanzado en el ámbito de la autorregulación como dinámica de la autonomía política, expresada en la capacidad desplegada y puesta en juego para darse forma colectivamente y gestionar algunos aspectos de la vida social. A este respecto, se reconoce que la autonomía es parcial y no total, en tanto la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente está acotada o circunscrita únicamente a ciertos ámbitos.

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

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

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

De ahí que la construcción de territorios sea crucial en este proceso expansivo de autonomía política y material. Me refiero a la ocupación de espacios físicos en los que se compartan y resuelvan necesidades en común. Lo que tendencialmente puede derivar en potenciales

procesos de independencia con respecto al Estado y al capital. Así, la producción social del espacio y de territorialidades en disputa con el orden dominante es una dimensión estratégica en la construcción emancipatoria.

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

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

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

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

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

Por tanto, es fundamental que pensemos en la transformación como proceso y no como acontecimiento. La transformación nace y se hace en el presente, con determinados alcances que ya van siendo

parte de las rupturas y discontinuidades del orden dominante. Recuperando a Gutiérrez y Salazar (2015), la transformación no sólo se presenta en el bosquejo de un horizonte abstracto a futuro, sino en el flujo de acciones de resistencia y lucha en el presente que defiende y amplía las posibilidades concretas de reproducción de la vida en su conjunto. Así, es en las tramas y temporalidades cotidianas que tendencialmente se producen experimentaciones y profundos cambios en la subjetividad y en las formas de socialidad de la gente común. En ese sentido, las actividades colectivas y comunitarias destinadas a garantizar la reproducción material y simbólica de la vida social son un terreno central en esos procesos de politización y organización.

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

Es necesario visibilizar que podemos generar formas diferentes de organización y de sobrevivencia en el capitalismo, como hoyos negros en el mismo sistema, así les llamaría yo: hoyos negros. Porque hay gente que está produciendo sus propios alimentos y sus alimentos ya no pasan por el mercado tradicional, hay formas de trueque, de intercambio comunitario, ya hay grupos que están sobreviviendo así, que están viviendo así, y eso implica economía solidaria, que es una economía distinta, entonces yo creo que darte cuenta de que hay esa posibilidad y de que puedes sobrevivir en un marco distinto al sistema, aunque todavía pueda ser visto como una isla, ya te implica otra luz al final del túnel, que es posible. (Entrevista a María Eugenia Ochoa, 2015)

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

Tenemos que tener un pie en la realidad como está, en la vida como está, y el otro en el mundo como lo queremos. Y todo el tiempo estás en una contradicción que se tiene que estar revisando. Perfectos no somos, estamos lejos de la perfección, pero no nos estamos

conformando, ni la estamos negando, sabemos que vivimos con esa pequeña o gran contradicción, pero sobre lo que llamamos la autonomía práctica es decir, poner hasta arriba los resultados. Eso también es parte de nuestra teoría de la autonomía práctica. Si en el momento sirve, úsalo. Cuando las condiciones cambian, ya no lo uses. (Entrevista a Raúl Senk, 2015).

Precisamente las formas subterráneas e intersticiales de la lucha son las que han permitido no solo resonantes rebeliones populares, sino también —y sobre todo— profundas metamorfosis de la subjetividad de la gente en los últimos años (Ouviña, s/a). De hecho, el proceso de despliegue más explícito de las luchas por lo común no podría ser posible sin la energía que corre cotidianamente en las tramas e intersticios de la vida social. De ahí que la dimensión intersticial de lo político sea fundamental desde mi punto de vista para pensar los movimientos y transformaciones en marcha de las luchas por lo común en la ciudad:

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

Para finalizar, hemos podido constatar que la ciudad no solo es el epicentro de la acumulación del capital, sino también, un terreno potencialmente estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor. Es en esa medida que desde la fragilidad de la vida, un conjunto de colectividades están recreando ciertas capacidades y estrategias para garantizar parcialmente la reproducción material y simbólica de manera autónoma.

Llegado a este punto, queda la tarea de seguir viendo cómo podemos rastrear, visibilizar, politizar, contactar y expandir tales experiencias cotidianas en las ciudades; cómo configurar múltiples capacidades de haceres conectados e interdependientes entre sí, que impugnen la lógica de supervivencia y precariedad con la que el capital habita cada uno de nuestros espacios, principalmente en contextos urbanos; al mismo tiempo que instalen proyectos comunes que

posibiliten la reproducción de la vida simbólica y material, con relaciones cada vez menos dependientes del capital y el Estado. Y, cómo es que estos esfuerzos pueden moldear y hacer otra ciudad, una que más allá de la mera supervivencia, garantice la reproducción de la vida. En eso estamos.

8. Entre mujeres: «Nuestro deseo de cambiarlo todo». Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata

Mariana Menéndez Díaz

Introducción

Desde hace algunos años la lucha de las mujeres tomó fuerza y visibilidad tanto en los territorios urbanos como rurales, contra la violencia machista que se ensaña contra nuestros cuerpos, contra aquella que implica el despojo de los medios de existencia ante la creciente precariedad de la vida, o ante la imposición de proyectos extractivos a lo largo y ancho de América Latina.

En el sur de estos territorios, especialmente en el Río de la Plata desde donde escribo, la capacidad regenerada de interpelar a la sociedad por parte de las mujeres ha cobrado una fuerza inusitada. En Montevideo, Uruguay, se iniciaron acciones en 2014, y nos convocamos a una plaza del centro de la ciudad en *alerta feminista* cada vez que ocurre un feminicidio. La noción de feminicidio le puso nombre a un acto que era descrito todavía como «crimen pasional» o titulado en la prensa como «muere mujer a manos de su pareja», limitándose a relatar el horror, individualizar en un culpable y/o responsabilizar a la víctima y pasar a otra noticia. La primera alerta feminista reunió a una veintena de mujeres, dispuestas en semicírculo, portaban carteles: «La mató porque la creía de su propiedad», «asesinada por ser mujer», «todas juntas, todas libres». Esta acción se ha llevado adelante desde ese diciembre hasta la actualidad, convocando cada vez a más personas y extendiéndose a otras ciudades y localidades del país.¹ En Buenos Aires, y otras provincias de Argentina, el hartazgo

¹ Sobre Alertas feministas ver: Furtado, Victoria & Valeria Grabino (2018) «Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur», Revista OLAC – IEALC, núm. 2.

de las mujeres desbordó en la convocatoria bajo la consigna «ni una menos» el 3 de junio del 2015. A la vez que el Encuentro Nacional de Mujeres, que se realiza en Argentina desde 1986, reúne año tras año a más participantes. Este espacio que se ha convertido en referencia para miles de mujeres, catalizó en 2016 el llamado al paro del 19 de octubre, días después del encuentro, cuando se difundió la noticia del asesinato cruento de Lucía Pérez². Estas acciones de protesta fueron la ante sala del paro internacional de mujeres del 8 de marzo de 2017.

El 8 de marzo de 2017 tembló la tierra, esa era la sensación que compartíamos en las conversaciones acaloradas, en los cuerpos que sentían renovadas energías que se expandían a través de estar juntas. El paro de mujeres se llevó adelante en decenas de países alrededor del mundo, abriendo ante tanta oscuridad un tiempo renovado. Un tiempo en el que cada una de las que está involucrada, de alguna manera, en la lucha se supo distinta, dejó de balbucear para poder hablar desde una misma con otras, *partiendo de sí para ser con otras*.

Cuando energías colectivas de tal magnitud se desatan es urgente tomar apuntes y aprender. Ese es mi punto de partida para escribir sobre lo que está ocurriendo, insistir en el esfuerzo por comprender las claves que la lucha está abriendo, para seguir sus hilos y preguntarnos: ¿Qué nos está enseñando la lucha desplegada por las mujeres? ¿Desde qué prácticas socio políticas novedosas se está gestando esta turbulencia? ¿Qué nos dicen estas prácticas políticas sobre los horizontes de deseo de la lucha social? Son preguntas que precisan de reflexiones colectivas que ya están abiertas. En este artículo en particular me centraré en los siguientes ejes comprensivos: esta (re) emergencia de feminismos desde abajo, que colocan en el centro la reproducción social, material y simbólica, de la vida colectiva, que tiene al «*entre mujeres*» como rasgo distintivo de estas prácticas políticas, y desde ese punto de partida es capaz de realizar una interpelación tanto al orden establecido, como a las formas de pensar y hacer de las izquierdas.

² Dos años después los asesinos de Lucía Pérez no fueron condenados por su feminicidio y violación. Los jueces los procesaron por venta de drogas ilícitas. El 5 de diciembre del 2018 tras saber el fallo se vuelve a convocar en Argentina un paro de mujeres, lesbianas, travas y trans. Abriendo un debate sobre la justicia patriarcal y la construcción de justicia feminista.

La valorización de las relaciones entre mujeres y su potencia política

Ante las primeras irrupciones de las mujeres, lesbianas, travas y trans, manifestándose en el espacio público dos explicaciones han sido usadas con regularidad. Por un lado, se arrogaba el crecimiento de las movilizaciones a su carácter mediático; por otro, se las señalaba como espontáneo, horrorizado ante la violencia pero pre política, sin historia, ni organización. A contrapelo de tales explicaciones, y si observamos el momento anterior a las grandes acciones colectivas en las calles, podemos observar un largo recorrido de prácticas de resistencia y de encuentro entre mujeres, que han forjado desde múltiples experiencias la reemergencia de feminismos desde abajo o populares. Encuentros que en variadas experiencias han tomado una densidad tal, que nombraremos como «entre mujeres», donde se manifiesta y valoran de forma explícita las relaciones cotidianas y políticas entre nosotras. El «entre mujeres» cotidiano y reiterado es fuente central de la energía desplegada, luego, en el espacio público; son relaciones que se han politizado, y cuya presencia y valorización implican en sí mismas una acción subversiva.

La importancia de la valorización de las relaciones entre mujeres, y de cada una singularmente, podemos comprenderla mejor si echamos luz sobre lo que la desvalorización y la separación de unas respecto de otras implica para nosotras. Federici (2010) sostiene, por ejemplo, que la relación de subordinación entre varones y mujeres en el sistema capitalista se funda en la escisión de la vida social entre la esfera de la producción y la reproducción, donde en un mismo movimiento se invisibiliza el mundo de la reproducción de la vida y el trabajo que lo sostiene, que por no ser remunerado se desvaloriza así como sus principales protagonistas: las mujeres. Se establece así una jerarquía entre varones y mujeres mediada por el salario, que la autora llama *patriarcado del salario* (2013). A su vez, nosotras quedamos inscritas de manera forzada a un lugar asignado: el doméstico constituido como espacio privado vs espacio público, siendo responsables de todas las tareas derivadas de dicho trabajo y, por supuesto, del de cuidados. Un tipo de trabajo que se caracteriza por jornadas extenuantes, reforzadas en la actualidad por el trabajo asalariado u otros modos de hacer algo de dinero, y la soledad del hogar como tendencia principal.

La jerarquía entre varones y mujeres en palabras de Gutiérrez (2010) tiene un dimensión material y una ideal, «La opresión de las

mujeres se sostiene en una serie de rígidas estructuras normativas, de dispositivos sociales, costumbres, creencias interiorizadas, temores inconscientes y armazones simbólicos que fundamentalmente, coartan la posibilidad de disponer de nosotras mismas. Todo este arrogante y elástico dispositivo social que prescribe una serie de maneras válidas de ejercitar la disposición de sí (...)» (p. 20). La autora afirma que el nuestro es también un problema de libertad, la posibilidad misma de disponer de nosotras mismas. En este sentido, Lagarde (1997) sostiene que decidir sobre nosotras mismas y sobre el mundo es un tabú, y que nuestra subjetividad femenina está signada por el *ser para otros*, por tanto nuestra energía y nuestro tiempo debe disponerse para esos otros. Tal como plantean Gutierrez, Sosa & Reyes (2018) el patriarcado no se remonta unicamente al origen sino que es sobre todo «la manera cotidiana y reiterada de producir y fomentar separaciones entre las mujeres instalando una y otra vez algún tipo de mediación masculina entre una mujer y otra y por tanto, entre cada mujer y el mundo» (p.2). Estando así organizada la vida social, cuando se cultivan relaciones entre mujeres se transgrede ese mandato, así como una serie de sentidos que se han construido en torno a él. El mandato indica qué tipo de vínculos afectivos se deben priorizar: claramente el centro deberá ser el matrimonio y la familia heteronormada. La contracara es que dicho mandato sanciona, desvaloriza o le da un valor negativo a las relaciones entre mujeres. Si observamos algunos dichos populares que hacen referencia a un encuentro entre mujeres, es claro el sentido negativo del estar juntas: «nido de víboras», «chusmerio», «se sacan el cuero» son algunas de las expresiones más comunes en el Río de la Plata. El mensaje hace referencia a la imposibilidad de estar juntas aludiendo a que nuestra única forma de generar vínculos es mediante la competencia y la agresión de unas con otras. Como contraparte al desprestigio de la palabra femenina y la invisibilidad de las relaciones entre mujeres, existe y permanece la palabra en diálogos entre pares e intergeneracionales, que aunque sean mal llamados chismes suponen una relación pedagógica entre mujeres (Lagarde, 1997), que da cuenta de la disposición a oír, a aprender de la experiencia propia y de las otras y producir sentidos comunes.

La soledad impuesta y el bloqueo de la disposición de nosotras mismas es desafiado, a mi entender, de varias maneras e intensidades. De manera descriptiva puedo nombrar: prácticas cotidianas de apoyo mutuo entre las mujeres inscritas en redes de parentesco y/o amistad; tramas asociativas en clave comunitaria inscritas o no en espacios conformados como movimientos políticos sociales populares y

experiencias explícitamente feministas de «entre mujeres». Sostengo que estas tres formas no están desconectadas entre sí y se han nutrido unas de otras. Este feminismo desde abajo, se compone de un feminismo intuitivo que muchas veces no se nombra como tal pero que produce tanto prácticas de transformación cotidianas, como espacios más estructurados que han desbordado las formas institucionales de la «agenda de género» recreando practicas feministas autónomas y a la vez arraigadas en las luchas sociales.

Respecto a las prácticas cotidianas sobran ejemplos, abuelas que ayudan en el cuidado de los niños y niñas, amigas que acompañan situaciones de violencia, vecinas que ayudan en situaciones de enfermedad, etcétera. La soledad es desafiada una y otra vez en miles de conversaciones y prácticas de ayuda mutua donde nos sostenemos dándonos apoyo en las responsabilidades de cada quien, y nos reponemos física y emocionalmente del cansancio ante las largas jornadas y las múltiples violencias. Estas mismas mujeres también participan, en algunos casos, de relaciones más amplias inscritas en tramas urbanas, barriales o villeras, ligadas muchas veces con movimientos sociales populares. Para una mirada externa, las manifestaciones de los últimos años no poseen raíces. Sin embargo solo observando la historia reciente de las luchas contra el neoliberalismo podemos constatar que las mujeres han sido sostenedoras de la resistencia, tanto de la reproducción de estas tramas para resolver el sostén cotidiano de la vida en medio de la adversidad, como en la toma de las calles para la protesta. Es así en la historia reciente de los barrios montevideanos, donde en las múltiples experiencias de base, la participación de mujeres aumentaba durante los años más duros de la crisis económica en torno al 2002. En el caso de Argentina, las mujeres son parte fundante de la genealogía del movimiento piquetero (Andujer, 2014).

En la actualidad, en los territorios urbanos donde se asientan los movimientos piqueteros y las organizaciones que de esa experiencias fueron naciendo, podemos observar también un gran protagonismo de la mujeres; quienes despliegan una disputa por el territorio mediante la creación de diversos espacios de resistencia a la precariedad imperante y a la violencia, como espacios de género, cooperativas de trabajo, espacios para la alimentación, casas de las mujeres, atención en salud, cuadrillas de autodefensa, etcétera. En estas tramas se han constituido también una serie de prácticas cotidianas de acompañamiento y escucha entre mujeres. Estas relaciones corroen el aislamiento socializando algunas de las tareas domésticas en el espacio

comunitario, y ensayando procesos de trabajo cooperativo como parte de las economías populares, a la vez que se despliegan prácticas de autocuidado y defensa ante la violencia machista. El centro es la reproducción de la vida y los procesos colectivos que se gestan para sostenerla que, en este caso son vertiginosos esfuerzos en el camino de construir mayores niveles de autonomía respecto al capital pero también al poder de los varones. No para subrayar una autonomía individualista sino para afirmar y visibilizar la interdependencia (Pérez Orozco, 2014), es decir, subrayar que la vida se desarrolla siempre en relación con otros/as, y que sólo desde esos lazos es sostenible.

En el caso de Uruguay sostengo que la capacidad de construir espacios-tiempos de autonomía política y simbólica donde se ha revalorizado las relaciones entre mujeres ha dotado a la lucha de una fuerza particular. Fuerza que ha sido cultivada desde diversos espacios formales e informales de mujeres, es decir desde espacios estructurados como grupos y colectivos feministas a espacios de mujeres o de género en las organizaciones populares mixtas. Una fuerza heterogénea que ha logrado construir sentidos comunes críticos y plataformas para un hacer común. Uno de los motores que ha sostenido las acciones colectivas en la calle han sido los colectivos de base feministas. Tal es el caso de gran parte de los grupos que integran la Coordinadora de Feminismos del Uruguay —nucleada sobre todo en Montevideo— y también de los grupos que dinamizan las convocatorias en otras ciudades del país como Maldonado, Colonia y Paysandú. Los primeros pasos de estas experiencias van desde un espacio donde poder compartir las vivencias o la organización de una marcha, lo común a estas acciones y los procesos que se suscitaron posteriormente ha sido la experimentación de un hacer y un pensar entre mujeres. El rasgo compartido es la valorización del entre mujeres, desde allí se han abierto y sostenido en el tiempo, de distintas formas, espacios, momentos autónomos donde construir sentidos propios desde la experiencia femenina y desde allí desplegar prácticas de transformación.

Un primer acontecimiento nacido de este estar juntas es encontrar las palabras para contar las vivencias singulares, compartir —en espacios informales y luego más estructurados— nuestras vivencias respecto de lo que ha implicado para nosotras habitar un cuerpo de mujer. Cuando me refiero a espacios más estructurados, señalo la experiencia del colectivo Minervas (Montevideo), donde se sostiene desde hace cinco años un espacio de autoconciencia, practicado primero por necesidad de compartir lo vivido y de manera intuitiva, y

enunciado luego como una forma de hacer política (Minervas, 2016). Solo tiempo después se pudo conectar lo que ya se hacía, con la propia historia del movimiento feminista de la década de los años setenta, tal como se plantea en el libro «No creas tener derechos» (2004): La práctica de la autoconciencia nace en Estados Unidos y es retomada en Italia a través de la creación de pequeños grupos para hablar de sí mismas y del mundo desde sí mismas. Práctica a la que se le atribuye la potencia de expandir el movimiento. La reaparición de estos modos de hacer en los actuales colectivos es un fenómeno novedoso que nos obliga, por un lado, a hilar con las memorias de las luchas pasadas y, a la vez, aportar a la reflexión de lo que estas significan hoy. En la experiencia de Minervas las prácticas de autoconciencia fueron fundantes en la capacidad de darle forma política a nuestro hacer juntas:

«Caminamos experimentando la creación y sostén de nuestra trama a la vez que le damos forma. Nos orientan ciertos principios ético-políticos, pero nuestra forma es provisoria y contingente, la vamos reinventando a lo largo del tiempo según nuestros deseos y necesidades. Es un trabajo artesanal de ir haciendo, nombrando y organizando de qué forma queremos estar, crear y luchar juntas. Una forma política a contrapelo del mandato de obediencia y agresión. En Minervas, cada mes sostenemos cuatro momentos/modos de encuentro principales: dos plenarios, una instancia de autoconciencia y un espacio de formación. Cada una tiene su especificidad» (Minervas, 2018).

En este sentido, a mi entender, desde mi experiencia personal y por lo que he podido indagar en diálogo con las experiencias de otras, el valor inicial del entre mujeres consiste en que permite organizar la experiencia produciendo nuevos sentidos. Si asumimos que el mundo histórico social en tanto modernidad capitalista es también un mundo masculino, aunque se nos quiera presentar como neutro, donde lo que es significativo y tiene valor es lo enunciado desde ese lugar dominante, podemos comprender la dificultad que implica para las mujeres construir un lugar de enunciación desde donde dar sentido a nuestra propia experiencia. La práctica de la relación entre mujeres donde se pone en común, en primera instancia lo que se ha vivido/sentido de modo fragmentado y entendido como problema o sufrimiento individual, tiene el efecto de releer la singularidad de cada existencia a la luz del lugar común en el que hemos sido colocadas en tanto mujeres. Este lugar, para cada quien, es distinto y a la vez similar. La insistencia que aparece en los relatos sobre la violencia, el sentirse no comprendidas,

el cansancio por jornadas extenuantes, nos habla de una experiencia común histórica que encarnamos en nuestros cuerpos de mujeres. Organizar la experiencia, ponerle palabras es nombrar el mundo, no en tanto parcialidad incrustada en una mirada general, presentada como neutra pero masculina, sino una mirada que se reconoce situada y encarnada históricamente, en palabras de Rivera (1994): «Nombrar el mundo [...] es una necesidad común de vida que ayuda a que cada una o cada uno de nosotras tenga a raya la insensatez que, acumulada, marca o puede marcar el umbral de la locura» (p.11).

La desvalorización de las mujeres y las dificultades para significar nuestra experiencia, son corroídas al experimentar este estar juntas, porque abre procesos de reafirmación singular y colectiva, recrea nuestras capacidades de creación y transformación. Nos habilita procesos donde a partir de esta resignificación somos capaces de abrir procesos deliberativos partiendo de nosotras mismas, de nuestra cotidianidad y nuestros problemas, desde donde somos capaces de construir una voz colectiva propia en el mundo público. Por estas características en la que ha sido gestado el movimiento, de manera fluida convoca a otras a reflejarse en lo que se dice, porque eso que se dice habla de sus propias vidas y les resulta sensato. Hace sentido. El camino de partir de sí para ser con otras, enlaza lo singular con lo colectivo de un modo donde no nos negamos a nosotras mismas a la vez que reconocemos en la experiencia vivida de las otras un lugar donde reflejarnos, aprender, reconocer las diferencias y valorar lo nutritivo del intercambio. No me refiero a la versión de la diversidad en clave neoliberal que niega las relaciones de poder y explotación y el conflicto como fuente de creación. Nombrar y alojar las diferencias para hacernos cargo de cada experiencia singular que vive en nuestro nosotras, impulsando a que cada una de ellas se exprese en nuestro hacer cotidiano y nuestras grandes apuestas es un camino arduo. Es un trabajo político – afectivo concreto sobre nosotras mismas y en nuestras relaciones. En palabras de Audre Lorde (1984):

Promover la mera tolerancia de las diferencias entre las mujeres es incurrir en el más burdo de los reformismos. Supone negar por completo la función creativa que las diferencias desempeñan en nuestras vidas (...) Es en la interdependencia de las diferencias recíprocas (no dominantes) donde reside la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar de él con visiones auténticas de nuestro futuro, así como con el poder concomitante para efectuar los cambios que harán realidad ese futuro (p. 38).

Nos hemos nutrido de las experiencias feministas pasadas y de sus reflexiones en torno a las diferencias y las posibilidades de producir común, de los debates de la tradición de luchas indígenas comunitarias en su pluralidad, de los feminismos negros, y de los feminismos de la diferencia, las tres lenguas políticas han sido claves para que nuestras reflexiones tomen mayor densidad.

En este sentido, el entre mujeres crea espacios-tiempo de autonomía simbólica, donde se descentra la *mediación patriarcal* (Gutierrez, Sosa & Reyes) y se construye una mediación en femenino. En palabras de Rivera (1994) «[...] el sentido de buscar pautas de decibilidad del propio ser en femenino fuera del régimen de mediación dominante» (p. 23). Esta mediación en femenino es construida no a partir de lo que otros han dicho sobre lo que debemos ser, si no en relaciones entre mujeres en lucha, que pugnan por nombrarse a sí mismas desde una trama de afinidad que nos da sostén afectivo, simbólico y material, y nos permite corroer los cautiverios abriendo posibilidades para disponer de nosotras mismas.

La interpelación desde las mujeres: potencias y desafíos

Los rasgos que he señalado, es decir la revalorización de las relaciones entre mujeres, que corroen la mediación patriarcal para poder hablar de nuestra propia experiencia, recrean otro modo de hacer política, en tanto parten de la reproducción material y simbólica de la vida, es decir, de su sostenibilidad cotidiana, visibilizando y afirmando el status político de esta esfera, poniendo en el centro el cultivo de vínculos no instrumentales dándole sentido a —y ampliando— la experiencia vital, cuando no se escinde lo racional de lo afectivo. Desde allí la lucha de las mujeres hoy ha logrado regenerar capacidad de denuncia, de autoorganización y críticas renovadas, construyendo una voz colectiva conformada por múltiples voces que insisten con interpelar a toda la sociedad. Como nos señala Gutiérrez (2009), podemos leer en cada lucha desplegada un conjunto de aspiraciones variopintas, y a veces contradictorias, pero que expresan anhelos y capacidades colectivas. Es feminismo práctico, no teórico. A mi entender estas críticas y anhelos interpelan tanto al orden establecido, como a las formas dominantes de pensar y hacer en las izquierdas.

El catalizador central de las acciones colectivas en el Río de la Plata ha sido el rechazo a la violencia machista y por tanto ha implicado

el señalamiento a la jerarquización entre varones y mujeres en la sociedad. Hubo un desplazamiento subjetivo que no se conformó con el lugar de víctima desvalida, sino que nos desplazamos colectivamente a un lugar de mujeres en lucha. Por otra parte, las prácticas y sentidos construidos han señalado el hilo que conecta la violencia en las relaciones interpersonales y los rasgos estructurales de la jerarquía, es decir el anudamiento entre violencia contra las mujeres, el mandato de masculinidad (Segato, 2018), el capital y su forma Estado. No se redujo a un problema individual y privado, sino que se comprendió masivamente como una relación de jerarquía que es funcional a la reproducción de las relaciones de dominación y explotación múltiples, patriarcales, coloniales y capitalistas. En la medida en que las prácticas y discursos profundizaban estas conexiones, la lucha fue tomando más densidad y radicalidad, a la vez que se ampliaba a cada vez más personas.

El paro del 8 de marzo de 2017 condensó las múltiples acciones y procesos de organización que se venían creando y dio nuevos pasos, a la vez que ilumina las potencias y los desafíos que la lucha de las mujeres posee. Su puesta en práctica ha sido un momento intensamente pedagógico. La consigna «si nosotras paramos, se para el mundo» a la vez que reafirma la fuerza social de las mujeres y su capacidad para intervenir, visibiliza nuestro rol en el sostenimiento no solo del trabajo entendido como trabajo asalariado, sino la variadas actividades que se llevan adelante para el sostenimiento de la vida. La acción de parar tanto en el trabajo asalariado, como en el trabajo doméstico y de cuidados, tuvo la fuerza de iluminar nuestro rol en la sociedad a la vez que reabre un debate sobre qué entender por trabajo. Los problemas prácticos de todas aquellas que sostienen en soledad esta sociedad reafirma la idea de que el ingreso en el mercado laboral no nos ha liberado de la carga del trabajo de reproducción. Por otra parte, visibilizó el trabajo de las mujeres en la economía popular sobre todo en los procesos organizativos en Argentina.

La tensión entre lo que nos es común y nuestras diferencias se expresó en los procesos deliberativos y de decisión, así como en la necesidad de hilar nuestra pluralidad de experiencias para que la acción de parar pudiera concretarse. En tal sentido, experimentamos un aprendizaje respecto a cómo afrontar las diferencias. Era claro que anularlas mediante la homegenización, ya sea desde una posición o estableciendo una única forma de participar de la jornada, empobrecía la capacidad colectiva. Su sentido práctico se expresó en pensar las formas de participación tomando en cuenta la realidad concreta

de cada quien, amplificando el paro a los rincones menos pensados desde las trabajadoras sindicalizadas hasta la mujer que nunca había participado de una jornada de este tipo. Si el *entre mujeres* experimentado en lo cotidiano nos ha enseñado a ser capaces de alojar las diferencias, tomándolas en cuenta, dándoles tiempo y poniendo esfuerzo para autoregularnos, poner a jugar ese aprendizaje en una trama más amplia reafirma un modo de hacer no exento de tensiones pero extremadamente fértil. Las propias prácticas feministas actuales nos han ido enseñado a tejernos entre diferentes para recrear la lucha y lanzar nuestras voces múltiples y nuestro grito común en el espacio público. Esta capacidad de crear espacios-momentos que alojan las diferencias, reconocen lo común y producen *alianzas insólitas*, al decir de Mujeres Creando (La Paz, Bolivia), es una de las claves que ha permitido la expansión de la revuelta a todos los rincones.

Por otra parte, las formas de movilización se diferencian en múltiples sentidos de otros modos de tomar el espacio público. Las acciones feministas, por ejemplo en Montevideo, finalizan en un círculo donde se lee de forma colectiva un texto que parece ser más una narrativa poética que una clásica proclama política. Los sentidos que se construyen disputan el lugar de víctima pasiva para politizar el dolor y conjurar el miedo. Lo que se dice en círculo se dirige sobre todo a las mujeres mismas. Este rasgo es distintivo ya que el centro no es la demanda a otros; hablarnos a nosotras mismas conforma una experimentación política no estado-céntrica, en tanto lo que se dice no puede ser inmediatamente codificado como demanda al estado. Tampoco es necesariamente antiestatal, se señalan las responsabilidades y no se niega la necesidad de inscribir límites o aperturas en la institucionalidad. Pero el centro vuelve a ser el *entre mujeres*, el llamado a otras a autoorganizarse, y la interpelación a la sociedad a hacerse cargo de una jerarquía que la desgarró.

La apertura de momentos de diálogo donde se debatía lo cotidiano a la luz de lo que las voces colectivas iban lanzando al espacio público, convirtió esos días en algo que se parecía a una multiplicidad de asambleas permanentes que iban desde un almuerzo familiar, una discusión en el transporte público hasta las reuniones de mujeres en los trabajos o los barrios. Descentrar la política del campo institucional para volver a tomarnos a nosotros y a nosotras mismas como interlocutoras y como capaces de abrir un debate en el espacio público camina a contrapelo de los sentidos reaccionarios que avanzan, y a la tutela y protagonismo estatal característico de este momento político de extractivismo relanzado.

Las aperturas no han sido únicamente en términos de interlocutores, sino también en términos de anhelos de transformación y de temporalidades. En cuanto a los anhelos, no parece por ahora que se acepte que estos sean traducidos en una agenda de derechos estatales, ya que se ha construido un sentido que señala las limitaciones de este horizonte. La consigna «nuestro deseo es cambiarlo todo», es la expresión de un anhelo colectivo que sabe que no hay soluciones fragmentadas para los problemas que atañen a las mujeres, por más que las fuerzas expropiadoras se han echado otra vez a andar. Tampoco se trata de esperar a un tiempo futuro en el que todo será cambiado, sino que se parte de una política que anuda el aquí y ahora de lo cotidiano con los anhelos de otro futuro. La lucha de las mujeres guarda una temporalidad distinta no apegada a los tiempos institucionales, y está desplegando prácticas que corroen relaciones de poder cotidianas y estructurales. Por otro, también señala los límites de las políticas progresistas, la fragmentación de políticas sociales dirigidas en muchos casos a las mujeres en situaciones de mayor precariedad que no han hecho variar en demasía su realidad concreta.

La interpelación a las izquierdas ha sido otra de las aperturas que las luchas feministas renovadas han colocado. Por un lado, las prácticas feministas han echado luz sobre las variadas jerarquías al interior de las organizaciones mixtas. En estos espacios se presupone igualdad entre sus integrantes como punto de partida, invisibilizando privilegios y violencias que de ellos derivan, y actuando por tanto en espejo con el orden que se quiere combatir. Federici (2013) señala un nudo fundamental en este sentido, poniendo en el centro de los debates sobre la transformación las jerarquías que el propio sistema de dominación crea dividiendo lo subalterno, a partir de la raza y el sexo:

Reflexionar sobre las actividades que reproducen nuestra vida disipa la ilusión de que la autonomización de la producción puede crear las condiciones materiales de una sociedad no explotadora, mostrando que el obstáculo para la revolución no es la falta de saber tecnológico (*know how*), sino las divisiones que el desarrollo capitalista produce en la clase trabajadora. (p.40)

Sin una lucha por la disolución de estas relaciones de dominación al interior del mundo popular no es posible desplegar una lucha común. Por otra parte, también en espejo con el sistema de dominación, las posiciones dominantes en la izquierda reducen el campo de acción a las relaciones de producción invisibilizando las disputas y

resistencias abiertas en el mundo de la reproducción. Las posiciones pueden ir desde una total invisibilización de las tareas reproductivas y la naturalización de que el trabajo que de allí se deriva nos corresponde en tanto que mujeres —sea al interior de las organizaciones, sea en cada unidad doméstica—, hasta un reconocimiento de la importancia de esas prácticas incluso como formas de resistencia pero instrumentalizándolas. Es decir, se promueven en tanto generan procesos de organización pero no se les da valor en sí, sino que serán subordinadas o instrumentalizadas en pos de un proyecto mayor que corresponde a otra esfera que se supone es política. Las luchas feministas contemporáneas que han sabido hilar violencia y sostenimiento de la vida en medio de una crisis profunda de reproducción están abriendo claves para repensar los puntos de partida, los modos y los horizontes de la transformación. Es más, la luchas reproductivas desplegadas hoy arrojan luz sobre otras tradiciones de lucha centradas en la producción para señalar que no hay posibilidad de luchar, ni de vivir sin atender a la pregunta acuciante de como sostenemos la vida en medio de la debacle.

Los saberes-haceres creativos e irreverentes que hemos sabido cultivar han de ser profundizados porque los intentos expropiatorios que gritan que volvamos al lugar que nos corresponde se han activado. Su rasgo común es reducir nuestro deseo de cambiarlo todo a una serie de demandas puntuales en clave estatal o de sector. La denuncia y rechazo a la violencia que comenzó como rechazo al feminicidio se multiplicó señalando todas las formas de violencia a las que estamos expuestas. Un eje de lucha imprescindible en los tiempos que corren, cuando las fuerzas conservadoras del capital y el Estado no cesan de despreciar la vida. Resuenan las palabras de Federici ante los desafíos que tenemos por delante, cuando nos dice que no hay quienes estén dispuestos/as a luchar sin una comunidad que le de sustento. La ampliación de las tramas de vida que nos permitan tejer nuestra interdependencia es un punto clave para profundizar nuestra autonomía respecto al sistema de dominación. La infinidad de tramas comunitarias urbanas y rurales de mujeres en lucha que han emergido donde nos disponemos a poner en el centro las relaciones entre nosotras mismas cultivan esa fuerza que precisamos.

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

Alicia Hopkins Moreno

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» aunque ha sido cuestionada desde sus orígenes independentistas, en las últimas décadas se encuentra en visible crisis ante la emergencia —organizada y articulada— de esos otros mundos que habían sido sistemáticamente negados. 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 ofrecer 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 el derecho moderno desde su origen. En este sentido, las categorías que quisiéramos trabajar, de inicio, son tres: «acuerdo», «reparación» y «reeducación». Estas 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.

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 rondariles en el centro poblado de La Asunción: «cuando hacemos nuestros acuerdos», respondía. Lo significativo del acuerdo como fuente de legitimidad es que esta 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 acto¹ 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

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 todas y todos los 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 ámbitos de aquello que en la forma comunidad se encuentra unido a una misma raíz.

interna contra el vínculo² 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 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 menor. Esta es, hay que decirlo, una de las razones de la eficacia de la justicia comunitaria, tan reconocida por la antropología jurídica y por los propios miembros de las comunidades, que la prefieren frente al aparato judicial estatal —usualmente caro, ineficaz y corrupto—. 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 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 (*ibídem.*), el objetivo del acuerdo es, incluso, la reconciliación, 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 (*ibídem.*: 211).

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.

Es decir, el acento no está puesto de manera exclusiva en la dimensión material del conflicto, aunque esta 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 de forma exacta 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 solo materiales, esto es, no es solo 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 donde los rasgos comunitarios están más presentes en sus expresiones identitarias y en sus formas político-religiosas, que en aquellas económico-productivas.³

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 esta es una historia compartida con las otras. No nos referimos a relaciones afectivas que se viven solo 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 se encuentra atravesada por conflictos, por luchas incluso 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.⁴ Lo que queremos apuntar es que, aun contemplando esa dimensión conflictiva que atraviesa también el mundo de los afectos, la propia convivencia, a lo largo de la historia va recreando la comunidad, asegurando —y exigiendo— relaciones basadas en el respeto, uno de los principios éticos fundamentales en el trato cotidiano.

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 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 arraizada 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.

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» (ibídem.: 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 que trasciende el 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, esta 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 vínculo comunitario, un vínculo 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, los 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 (ibidem.: 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 potencia 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 palabra 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 Pluralismo⁵ se cuestionaba la eficacia de un acuerdo que no estaba garantizado por la coacción.⁶

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

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 societal 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.

La reparación

Muchos de los problemas que se dan en las comunidades, pensando sobre todo en las comunidades rurales, están relacionados con los 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 solución.⁷

similar mientras hacía sus entrevistas para la redacción de su libro *La justicia autónoma zapatista*. Su testimonio está disponible en el siguiente [link](http://seminarioscideci.org/justicia-autonoma-zapatista-zona-selva-tzeltal/) 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/>

⁷ Aunque se ha trabajado el problema, nos parece que en cuanto a la manera de solucionar los conflictos de violencia de género dentro 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 garantizan 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

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).

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 homicidio⁸ 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» (ibídem.: 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 reparación 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 esta recibe de nueva cuenta a quien hizo daño, reintegrándolo, en su dignidad, a la cotidianidad de su reproducción.

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.

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 el castigo a las autoridades del Estado: «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).

La reposición, por su parte, se aplica para casos que son, generalmente, atentados contra algún tipo de bien y consiste en remplazarlo 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 violación 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 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 más necesario el resarcimiento que solo 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 restauración 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 en su seno que han puesto en riesgo su continuidad.

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 completamente. 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. Solo 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:⁹ «Para no cobrarle dinero, entonces ya lo

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».

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: «aí 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» (*ibídem.*: 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 (*ibídem.*: 235).

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—, busca asegurar la reintegración a la comunidad.

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 estas 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, de 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 a partir 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 ese 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 Francisco 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 solo se da en el ámbito rural y que 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 estas pueden resultarnos ejemplares a la hora de pensar cómo 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 recurrentes a la hora de organizarse para hacer justicia. Ahora mismo nos encontramos haciendo nuestra estancia de investigación en Cajamarca y, en las charlas informarles 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,¹⁰ 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 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 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 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

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.

los requerimientos del discurso de los derechos humanos. En nuestro país, la modernización de los sistemas penitenciarios, desde La Acordada 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 solo 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.¹¹

Es decir, hay en entre el estado capitalista y la comunidad una similitud: en ambos casos los «órganos» son funcionarios de un sistema

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

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 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.

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

Gladys Tzul Tzul

¿Por qué pensar lo indígena en clave comunal?

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

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

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

Entiendo como sistemas de gobierno comunal indígena las plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico-sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales que producen estructuras de gobierno para compartir,

defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos.

Estas formas de gobierno comunal indígena producen y controlan los medios concretos para la reproducción de la vida cotidiana mediante, por lo menos, tres formas políticas, a decir: el *k'ax k'ol* (o trabajo comunal) que da vida a los medios concretos para la vida; *las tramas de parentesco*, poderosa y a la vez contradictoria estrategia, que se usa para defender la propiedad comunal del territorio y para organizar el uso del mismo; y *la asamblea como forma comunal de deliberación* para resolver problemas cotidianos, asuntos de agresión estatal, o tratar cómo y de qué manera se redistribuye lo que se produce en las tierras comunales.

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

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

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

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

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

Presentaré unos ejemplos para comprender lo que hasta aquí he dicho. Si observamos que en Guatemala como en otros lugares de Latinoamérica se presentan una serie de procesos de cercamiento y despojo de territorios, son las estructuras comunales las que protagonizan la defensa y la recuperación de las mismas. Para ello hacen uso de los recursos más variados, estos pueden incluir desde luchas en los tribunales de justicia donde interponen amparos que alegan que se respete su propiedad, hasta la movilización abierta contra las empresas extractivas y sus cuerpos de seguridad privada o estatal.

Hemos presenciado cómo los sistemas de gobierno comunal (o comunidades indígenas) despliegan un control temporal sobre los tribunales.¹ No es que las comunidades encuentren en los tribunales una solución, sin embargo es un camino que no dejan de recorrer para reclamar la igualdad —en términos de derechos— a los Estados, al mismo tiempo que cuidan que el Estado —ese mismo al que apelan igualdad— no se entrometa en la gestión de su vida cotidiana.

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

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

En varias ocasiones estas movilizaciones comunitarias hacen uso de los recuerdos que emanan de la larga memoria de las rebeliones y levantamientos, que organizaron nuestras generaciones pasadas; en

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

este sentido, lo comunitario, según la forma que tome, se actualiza y funciona como una singular forma de gobierno. Y, dependiendo del nivel de agresión al que se han tenido que enfrentar, estas formas de gobierno comunal se consolidan en el momento de responderla, pero en otras oportunidades sólo es posible estructurar las luchas desde este sistema de gobierno. De tal manera que de lo comunal indígena emerge una forma singular de la política indígena y, esta responderá a la densidad histórica, las texturas internas de jerarquías y a la manera situada de cómo se responde a las agresiones.

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

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

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

K'ax K'ol es una estrategia de trabajo y que es nombrada en *k'iche'*.² Etimológicamente *k'ax* significa dolor y *k'ol* trabajo o servicio. Existen dos maneras de nombrar trabajo en este idioma: *k'ol* y *cha'kp*. Ambos

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

son verbos y se refieren a trabajo; pero *k'ol* alude al trabajo comunal, es decir una actividad en el que hombres, mujeres, niñas y niños, trabajan para producir bienestar comunal, por ejemplo limpiar el cementerio; en cambio *cha'k* significa el trabajo remunerado, es decir el que todas y todos realizamos para el sustento diario familiar, por ejemplo *cha'k* es ser costurera, tejedora, comerciante, carpintero, migrante, etc.

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

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

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

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

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

- a) *Servicio que produce la decisión*: esto incluye variadas labores y estrategias para reunirse y deliberar colectivamente. Es un trabajo comunal que tiene sus ciclos regulares y que dependen del ritmo de las relaciones comunales. Para que este trabajo sea realizado hay que determinar cuál es el mejor día y la mejor hora.
- b) *Servicio para producir coordinación*: las estrategias para poder construir alianzas externas con otras comunidades, para crear coordinación con luchas o fiestas a nivel nacional e internacional, aquí los comerciantes y viajeros juegan un papel fundamental porque ponen su saber y experiencia al servicio de los sistemas de gobierno, ya que pueden trasladar y alimentar la información. También quienes participan en congresos o encuentros indígenas apoyan a estas labores de coordinación.
- c) *Trabajo para gestionar la fiesta*: planear fechas, organizar rituales, imaginar los días del clima más adecuado, calcular la comida, gestionar los grupos de música y demás recursos para el gozo.
- d) *Trabajo comunal para contener el dolor*: es decir, toda la fuerza de trabajo que se moviliza para organizar duelos, entierros, hacer trámites para rescatar cuerpos en las morgues, para organizar la repatriación de los migrantes que mueren en Estados Unidos.

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

Las tramas patrilocales y las formas de liberación de las mujeres

Las tramas patrilocales son una estrategia político-jurídica que los sistemas de gobierno comunal construyeron para frenar la expropiación de tierras y para evitar la consolidación del proyecto nacional de convertir las tierras comunales en pequeños propietarios. En esta larga lucha indígena contra el colonialismo, las alianzas de parentesco logran ocupar y delimitar tierras comunales, con ello estas han logrado fracturar la expropiación, invasión y privatización.

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

El término trama comunal lo uso para dar contenido a las alianzas patrilineales, en dos sentidos, primero para hacer notar que tanto hombres como mujeres viven relacionados política y afectivamente, es decir, no hay hombres y mujeres que pueden existir por sí solos, sin el apoyo y la gestión de los recursos para organizar la vida cotidiana. En este sentido las unidades de reproducción, es decir, las

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

casas habitadas por familias nucleares y familias extendidas (abuelas, tíos, primos, ahijados) son la base desde dónde se organiza y encadena la organización de la vida.

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

Asuntos como la herencia comunal de la tierra aparecen como asuntos centrales a dilucidar. En tanto quienes heredan las tierra son hombres y mujeres, es preciso interrogarse: ¿Cómo se hereda comunalmente? Y con esa pregunta y su posterior respuesta se desdobl原因 varias cuestiones, pero yo me voy a detener en las formas en que se expresan esquemas comunales del poder.

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

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

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

Inmersas en estas singulares condiciones y relaciones de poder, las mujeres indígenas hemos producido condiciones de posibilidad para vivrnos en trama comunal y con ello tener un piso concreto y

afectivo para resolvernos las dificultades. Me estoy refiriendo a los múltiples obstáculos al interior de las tramas de parentesco que organizan la propiedad y el uso comunal. Existe un juego político en cuanto al uso y la propiedad que recrea jerarquías que tiene un nudo central: la propiedad de la tierra y la transmisión de la herencia de la tierra comunal mediante la estructura de los apellidos patrilineales.

En otras palabras, las tierras comunales pueden ser usadas por todas y todos en tanto hacemos servicio, pero se heredan comunalmente a los hombres descendientes de los apellidos patri-territoriales, éso no significa que las mujeres, aun y cuando quedan atrapadas en los límites de las tramas patrilineales, no burlen y escamoteen esa forma hereditaria que sirve de estrategia para defenderse de la propiedad privada.

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

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

La Asamblea como formato político para producir las decisiones

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

La Asamblea nombra anualmente un conjunto de dirigentes para que se encarguen de organizar las maneras y los tiempos en qué se va a producir la decisión sobre los asuntos que a todos incumben. Así, mediante

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

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

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

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

A modo de cierre

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

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

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

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

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

*Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui por
Huáscar Salazar Lohman*

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

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

Empiezo con una temática que me parece central y que su discusión hace parte de una disputa por la comprensión de la historicidad. En uno de tus textos dices: «no hay “pos” ni “pre” en una visión de la

historia que no es lineal»,¹ ¿cómo pensamos la diversidad de lo social en el presente sin caer en la trampa teleológica de la modernidad capitalista — asumida también por la izquierda ortodoxa —?

Silvia Rivera Cusicanqui. Fantástica la pregunta, pero va a rebotar en el *por qué* de la intención de saber lo comunal. ¿Para qué? El «Para qué» es una intención finalista en tanto que el «cómo» sería el modo situacionista, existencial de enfrentar la diversidad.² Aprovecho para señalar que hay siempre la tentación de buscar una meta, y creo que eso es lo que caracteriza cierta impaciencia de la izquierda por convertir el legado indígena en algún tipo de solución, y ese tipo de solución tiende a reproducir uno de los legados coloniales más escondidos, que es el antropocentrismo. Finalmente el «para qué» se asume que es para salvar a la humanidad. Entonces, la tentación antropocéntrica tiene que cambiar, tiene que ser superada esa visión con toda la humildad del caso, para preguntarnos sobre lo comunal desde el «cómo», en lugar de lo comunal «para qué», porque el «cómo» es lo que nos da la diferencia civilizatoria, el «cómo» es lo que nos encamina a mirar formas sacralizadas, formas secularizadas, formas racionales, formas mágicas que coexisten y que coinciden muchas veces.

Muchos de los que intentan legitimar el pensamiento indio hablan de la física cuántica, por ejemplo. Necesaria o no esa discusión, me parece que es una forma triste de tener que explicarse ante una *doxa* a la cual llaman ciencia. Para mí la ciencia es una *doxa*, no es ninguna verdad, es simplemente una opinión dominante. Entonces, aún a pesar de que nuestra visión desde lo andino está fragmentada, está vinculada a un pasado reconstruido por la vía de la voz de los colonizadores, está maltratada y hecha una red de agujeros — como decía un poeta, creo que Nezahualcóyotl —, toda esa realidad de fragmentación es un palimpsesto que nos deja ver las hilachas de un profundo pasado, que salen a la superficie del presente. La simultaneidad — que rompe la linealidad — es característica de esa visión, de

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

² El primer número de *El Apantle. Revista de estudios comunitarios* —base de la compilación que el lector tiene en sus manos— giró en torno a la temática: «Común ¿para qué?». Sin embargo, esta reflexión de Silvia Rivera Cusicanqui nos mostró la relevancia de la pregunta sobre el «¿cómo?», cuestión que también era abordada por algunos artículos que aquí se presentan. De ahí que hayamos decidido ampliar la denominación de esta publicación a: *Común ¿cómo y para qué?*

ese anacronismo que caracteriza el pensamiento indio, por lo menos en lo que yo conozco de lo aymara, pero he visto que también eso es muy fuerte en otros pensamientos indios que he llegado a conocer, simultaneidad pasado-presente.

Esto lo he racionalizado entendiendo que el presente es una superficie de sintagmas que provienen de diferentes horizontes históricos. He aprendido de mirar las prácticas rituales aymaras: hay momentos en que un producto remite al *Chullpa Pacha*,³ al tiempo que antecedió a los Inkas. Otro producto que lo comes en forma ritual en ocasiones especiales, como por ejemplo la *uma kaya*,⁴ te remite al tiempo en el cual todavía no había oca^{5*}, pero tú comes hoy ese producto, es decir, estás viviendo la simultaneidad con el pasado.

Eso es lo que crea comunidad, porque es una comunidad entre seres humanos y seres no humanos, entre sujetos humanos y sujetos no humanos, entre humanos y productos del trabajo humano, entre humanos y productos del trabajo de otras especies. Cuando comes miel, estás relacionándote con el trabajo de otra especie, entonces, la forma depredadora, capitalista, succionadora, acaparadora, de quitarle a esa especie una cosa que ella ha producido, en un plano no muy visible tiene consecuencias progresivas. Si ese gesto depredador se extiende a todo y todo el tiempo, bueno, acabamos como estamos acabando, matando no sé cuántas especies por día. Pero si en cambio, en el pequeño mundo en el que nos desenvolvemos, comemos la miel sabiendo que ha habido un sujeto maravilloso como una abeja que la ha producido, nuestra relación con la abeja, con la miel y con la vida cambia.

Eso es lo que yo he aprendido del mundo andino, la posibilidad de un diálogo vía comida, vía respiración, vía pensamiento como un metabolismo. Somos parte de un metabolismo del cosmos y eso es lo

³ En el mito oral de las edades andinas, recogido por Carlos Mamani en «¿Podemos a través de los cuentos conocer nuestra historia?», el *Chullpa Pacha* sería la tercera edad, posterior al *Ch'amak Pacha* (tiempo de la oscuridad) y al *Qhinay Pacha* (tiempo nebuloso), del cual quedan las edificaciones funerarias conocidas como *Chullpas* o *Chullpares*.

⁴ Una forma de deshidratación e inmersión en agua de variedades de oca amarga que se consideran antecesoras de la oca dulce que, por el contrario, deben exponerse por varios días al sol.

^{5*} N. de E. La Oca es una planta que se cultiva en la puna de los Andes centrales y meridionales y entre los 3000 y los 3900 msnm en los Andes septentrionales, por su tubérculo dulce comestible rico en almidón. La oca es un cultivo tradicional de la región andina como sustituto y complemento de la papa

que me parece que tenemos que reconocer en el momento de crear comunidad o de pensar en la comunidad; que la comunidad no solamente es de humanos.

El otro elemento que yo rescato es la contradicción radical. Tú sabes que yo postulo la idea de lo *ch'ixi*, que supone reconocer en nuestra subjetividad una profundidad india, que es necesario radicalizar, del mismo modo en que radicalizas y depuras tu parte europea. Para mí, lo radical del legado europeo es la idea de libertad. La idea de comunidad se fundaría entonces en la yuxtaposición contenciosa entre la radicalidad india de hablar con los no humanos y la afinidad como ejercicio de la libertad, o sea, la *comunidad de afinidad*. Porque ya no es posible la comunidad de parentesco, solo unos cuantos parientes son susceptibles de ser parte de una comunidad actuante, pero ni eso. A veces uno repudia a la familia sanguínea para entrar en la familia virtual de los hermanos, de las hermanas de lucha, eso es la afinidad. Para mí siempre ha sido una afinidad ética y estética, tanto con mis primeros hermanos y hermanas del THOA,⁶ como actualmente, con la Colectivx Ch'ixi. Son afinidades que no están exentas de conflicto, pero son a la vez éticas y estéticas, más que afinidades ideológicas. Puede haber otras comunidades donde la afinidad es la música u otras donde la afinidad es ideológica, leen los mismos libros, hacen un seminario, se calientan la cabeza con ideas, luego salen a una marcha y ya están juntos, ahí, a pesar de que están separados, pero ya están conectados. Esas son las comunidades por las cuales deberíamos luchar hoy, desde lo cotidiano.

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

⁶ Taller de Historia Oral Andina (THOA).

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

Silvia Rivera Cusicanqui. Son dos cosas distintas porque es necesario distinguir para unir, y las uniones siempre son *ch'ixis*, o sea, son contenciosas. No son fusiones, ni fisiones, ni sincretismos, ni mescolanzas, no son *chajruta*,⁷ desordenadas. Son formas de intensificar la contradicción. Entonces, si vivimos la contradicción entre pensar y hacer como tal, creo que vamos a pensar y hacer con más fuerza, esa es mi forma de hacerlo. Para poder energizar mi pensamiento, muchas veces a mí me toca callarme en siete idiomas y meterme con *chonta* en mano a hacer alguna cosa, y no es un *fitness* físico, sino una relación con el pensamiento a otro nivel.

La idea es hacer que el pensamiento fluya más que como ideología, como poética. Poética es una *poiesis*,⁸ poética es crear, y para mí el pensamiento básicamente es un gesto creativo, no puede ser un gesto de reproducción, sino de producción, tienes que generar, el pensamiento es genésico; genésico en el sentido de que el útero es genésico. Hay un poder genésico en el pensamiento que obviamente se alimenta como todo útero productivo de todo, de neuronas, de energía, de comida, de baile, de emociones colectivas, de soledad, de sufrimiento. Ese alimento del pensamiento es lo que me parece que hay que pluralizar, porque generalmente la academia te pone las anteojeras de que el pensamiento se alimenta de pensamiento y llega un momento en que se vuelve rancio. Podría ilustrar esta idea con una metáfora: el bicho más humilde, que es la planta, se alimenta de la energía directa de la tierra, es como un nivel primario. Luego el nivel secundario sería el hervíboro, cuya energía ya está mediada. Luego el carnívoro se alimenta en forma terciaria. Nosotros somos una especie de carnívoros cuaternarios a nivel del pensamiento, porque carneamos a otros que ya han carneado a otros, o sea, lo que nos llega ya está rancio, si no lo aireamos; porque sí puede ser un proceso de compostaje mental maravilloso si lo haces pasar por aire, pero si no se pudre. Para mí hay una especie de podredumbre criminal del pensamiento europeo —parafraseando a nuestro querido Fausto (Reinaga)—, porque se ha alimentado sólo de pensamiento, es depredador y es carnívoro. Carnívoro en el sentido en que la vida alimenta ideas, en lugar de que las ideas también alimenten vida.

⁷ Término qhichwa que alude a la mezcla informe, al entrevero desordenado y caótico.

⁸ *Poiesis* viene del griego y significa «hacer» o «crear».

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

Es por eso que la ideología, si es sólo pensamiento alimentado de pensamiento, para mí, se esteriliza. Hay que pluralizar los nutrientes de la ideología con acciones, sean acciones cotidianas pequeñas como alimentar a una nieta, o hacerla jugar, o como decía Holloway: la señora que se hartó del sistema y que dice: «hoy día yo quiero estar conmigo misma», o ir a la marcha, o trabajar la tierra, o cuidar tu maceta, o tu animalito. Esa es la idea que me permite superar la dicotomía ideología-acción. Porque se viven como dicotomías y cuando tú las articulas en forma *ch'ixi*, se interpenetran, que no es lo mismo que fundirse, fusionarse o que se sincreticen. Mi nieta —en este momento— te molesta en lo que estás pensando⁹ y esa molestia es productiva, es buena, porque te obliga a decir: «A la pucha, no se trata sólo de ser intelectual, también hay que vivir». O el pensamiento te jode alguna huevada que estás haciendo, por ejemplo, a nivel sexual; la carne y el espíritu están en colisión y eso es bueno, es parte de nuestra naturaleza agonística, somos seres agonísticos que no hemos sabido aprovechar ese don, porque es un don. Yo creo que las otras especies viven muy integradamente su *gnosis* con su *exis*, es decir, las dos cosas están interpenetradas. Pero a nuestra especie le ha sido dado el don de que la *gnosis* se eleve por encima de la existencia, para poder hacer tareas mayores, cuidar el mundo de un modo más elevado, elaborado... Eso es lo que se despilfarra históricamente, debido a la emergencia de Estados, poderes, dominaciones, guerras centradas en lo masculino, en la destrucción de la vida y rebatiendo toda la creación de la vida.

Ese es un poco el drama de la humanidad, pero como todos estamos metidos en el baile, creo que al pluralizar las fuentes de donde sale la energía del pensamiento podemos recuperar esas unidades

⁹ Se refiere a las interrupciones en la entrevista debido a los juegos y actividades de su nieta.

contradictorias que son las que nos permiten ser de aquí. Porque eso es muy de aquí, para mí esa contradicción es muy fuerte en la historia boliviana, es decir, un pensamiento que tú no imaginabas nace de una acción, o esa acción que tú no imaginabas posible surge de un deseo que a su vez fue una iluminación del pensamiento, si no, no entenderías a Tupak Katari. Ahora, hay analogías con otras culturas, con otras vivencias, por eso lo pan-indio tiene mucho que hablarse entre sí, porque justo tocan estos problemas, de cómo resuelves esas dicotomías.

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

Silvia Rivera Cusicanqui. Yo no sé, yo podría decir que he hecho política toda mi vida y sin embargo no he hecho nada, todas las intenciones, las búsquedas han sido poco menos que frustrantes, a tal extremo que he aprendido a convivir con esa derrota y a generar ciertas ideas que me permitan no morir en el intento, una de ellas es la idea de *retaguardia activa*. El error de todas las izquierdas y de todas las mentes iluminadas que creen resolver los problemas del país en la avenida Nevski¹⁰ —sentados en el café Lenin— es, primero, el voluntarismo y, segundo, creer que la sociedad esta moldeada a su imagen y semejanza, cuando en realidad están sentados sobre un mundo de incógnitas y de realidades que desconocen. Entonces, la soberbia de ciertas élites pensantes que están dotadas de la idea de que pueden resolver problemas, y esos problemas a veces han llevado a cosas patéticas.

Te pongo un ejemplo, es anecdótico —para mí las anécdotas son fundamentales—, el «Pirulo» Aranibar,¹¹ su primera pega en la vida ha sido ser ministro, nunca había trabajado ni en una ONG ni en

¹⁰ La Nevsky prospekt, es la avenida más importante de San Petersburgo, Rusia. Esta avenida ha sido fuente de inspiración para distintos pensadores y escritores, como el cuento de Nicolás Gogol que justamente lleva el nombre de «La Avenida Nevski» y en el cual se reflexiona sobre la complejidad de la sociedad rusa. También Lenin se refiere a esta avenida cuando afirma que la revolución no es una calzada recta como la Nevsky prospekt.

¹¹ Ernesto «Pirulo» Aranibar fue ministro de finanzas en el gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP) de Bolivia, una alianza de algunos partidos de izquierda que se hizo cargo del gobierno al concluir la etapa de las dictaduras. Aranibar es considerado uno de los principales responsables de la política económica que derivó en la mayor hiperinflación que ha vivido Bolivia.

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

Por eso es que yo creo que hacer política tiene que ver con lo micro, con la coherencia entre tus acciones y tus palabras, y como eso es bien difícil no es bueno formular ideas demasiado grandes porque si no tus exigencias de coherencia también se podrían volver inmensas, o desembocar en el cinismo: «Como no puedo hacer esto, entonces no hago nada». Entonces, para mí lo sensato es trabajar en los espacios micro en perspectiva de una suerte de espacio meso, un espacio que es *taypi*.¹² El *taypi* es el lugar donde puedes dialogar con homólogos, ese es el espacio intercomunitario. Por tanto, lo que hay que impulsar son las comunidades de afinidad, que yo siempre he estado tratando de hacer. Eso es lo bonito, entre la gente joven hay muchas comunidades de afinidad, hay gente que está de vuelta a la tierra, otros que están criando wawas de otra manera, teniendo partos naturales, otras que están en la siembra de no sé qué, y otras en contra de los transgénicos, de la minería y que quieren recuperar fuentes de agua; todas esas son comunidades de afinidad. Claro, como yo no puedo hacer todo, entonces hago un poquito, se llama agricultura urbana y pensamiento *ch'ixi*, es decir, nutrir el pensamiento con la energía del cuerpo, a veces funciona, a veces no, a veces entro en unas depresiones tremendas, pero creo que la energía del pensamiento que surge de la micropolítica es vital, es sabia.

La energía del pensamiento que surge de la estéril discusión de ideas leídas es como el ambiente de la encerrona de cuatro políticos que se ponen a resolver el país fumando puros, si tu entras a ese ambiente dices: «De aquí que idea buena puede salir». Cuando el Filemón Escobar y el Ricardo Calla querían hacer el cogobierno con la UDP y discutían, yo iba con fruta en la mañana porque su desayuno era cigarrillo con café tinto, yo decía: «de aquí no puede salir nada bueno», entonces yo les llevaba agua y fruta para que antes del

¹² *Taypi*, del aymara, puede entenderse como centro o medio.

primer cigarrillo por lo menos coman fruta. Era una cosa muy elemental y pedestre de mi parte, pero es un ejemplo de lo que te digo, el pensamiento que surge del ensimismamiento ideológico, de la pura idea que da vueltas y da vueltas sobre la misma habitación sin abrir las ventanas, se vuelve rancia, estéril y solo alimenta egos, se equivoca de rumbo, por más brillante que pueda ser.

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

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

Silvia Rivera Cusicanqui. Sí, un goce de lo cotidiano, un hacer cosas con gente con la cual te unen pulsiones de tipo emocional, de tipo *chulyma*... estás respirando el mismo aire con tu comunidad y de algún modo eso conecta energías y cosas que no son sólo del cerebro. He aprendido eso de la lengua aymara, la palabra *lup'íña* quiere decir pensar y *amuyt'aña* también es pensar, ¿en qué se diferencian? El *lupi*, quiere decir luz del sol, y *lup'íña* entonces es lo que llamaríamos la lucidez y es el pensar racional, en cambio el *amuyt'aña* es el pensamiento reflexivo y la memoria, y eso reside en otra parte del cuerpo, que es aquí [señala el pecho], o sea, es en el *chulyma* donde tu respiras y lates, entonces es un pensamiento que late, que tiene un ritmo. A mí eso me parece una metáfora maravillosa de ese modo de pensar que surge de esta combinación con la acción, que puede ser la acción callejera, política o expresiva de alguna manera o con el hacer, que no es lo mismo que la acción. Ese es el modo de comunidad que me parece esperanzador, lo veo mucho entre la gente joven y en otros lugares.

Ahora, hay comunidades ultrareaccionarias también, hay comunidades del santo sepulcro y no sé qué vainas, que se flagelan, son afinidades también. Así que no todas las afinidades, por sí mismas, van a resolver las cosas, pero sí dentro de la afinidad por la vida — porque el santo sepulcro de la autoflagelación es una afinidad con la muerte—. Tantas cosas que se están haciendo, de las cuales los

intelectuales de escritorio se sienten tremendamente distanciados, porque obviamente no se acuerdan que han nacido, no tienen por qué acordarse, yo tampoco me acuerdo, pero si tomas conciencia creo que está a la mano el saber cosas de ese orden, que han nacido de un útero, que hemos nacido de un útero.

Yo soy leninista cuando se trata de aspirar a algo y realizarlo, por eso la cita que encabeza mi libro de *Sociología de la Imagen*.¹³ Es una cita de Lenin —es digamos el lado hermoso de la voluntad, todo tiene su lado lindo y feo, la voluntad de poder se vuelve un asco cuando se agota en sí misma, pero cuando es una voluntad de renovación, cuando es la expresión de un deseo, ahí está Lenin, antes de llegar al poder— que dice: «Hay que soñar, pero a condición de creer firmemente en nuestros sueños, de cotejar día a día la realidad con las ideas que tenemos de ella; de realizar meticulosamente nuestra fantasía». Eso no es lo mismo que decir, como el pachamamismo, que todo va a estar bien, que ya hay descolonización. ¡No!. Tampoco hay que caer en esa tendencia *new age*, conciliadora con todo lo existente, eso es muy negativo para mí. Hay que reconocer la contención y la tensión, es clave para que ese pensamiento de la pacha se vuelva una fuerza más beligerante.

Huáscar Salazar Lohman. Pensando desde ahí, ¿cómo concebimos la producción de la política a partir de, por ejemplo, esto que Lucia Linsalata denomina como: «Cuando manda la asamblea»,¹⁴ una forma de micropolítica sostenida en una serie de procesos de decisión colectiva —a diferencia de lo que entendemos como un «comité central»— en donde se decide no sólo el ámbito de reproducción de la vida, sino que al mismo tiempo se decide el despliegue de la lucha, como dos cosas que no se separan.

Silvia Rivera Cusicanqui. No se separan porque ahí también están las mujeres, aunque a veces calladas, pero hay un *ethos* de la movilización por medio del cual su voz y su presencia es imprescindible, porque el bloqueador no se puede morir de hambre y lo que hacen no está mediado por el capital. Pero ¿por qué ese tipo de asamblea — que atestiguó Lucia y que nos hizo volver a revivir esa política en los años 2000 al 2003— era tan poderosa en su convocatoria? Porque no

¹³ *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Rivera, 2015).

¹⁴ *Cuando Manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (Linsalata, 2015).

era solo hablar, porque no era solo la asamblea, porque detrás de la asamblea había un cotidiano de supervivencia, de ayuda mutua, de que me falta azúcar o me falta pan. Yo iba donde mi casera¹⁵ de pan en esa época y me decía: «no te puedo dar más de cinco panes», porque todos mis caseros tienen que comer, es decir, por más de que yo le hubiese ofrecido pagarle más, ella nos ha racionado porque pensaba en toda su red de caseros. Una persona común y corriente de la calle, que está pensando en el bien común por sí misma y ante sí misma, habrá otras que acaparen y que si viene una persona rica le dan todo el pan al doble, pero esa señora va a caer en picada en el prestigio colectivo y le van a hacer la ley del hielo; y las caseras que somos fieles, nunca más vamos a ir si nos enteramos de eso.

Es ese tipo de energía no verbal la que alimenta esas asambleas, ese es un *ethos* incorporado, que se lo vive con el cuerpo, porque la casera está pensando en el estómago del vecino porque ella alguna vez ha tenido hambre y ha vivido el año 1984 gracias al «Pirulo» Aranibar, ha vivido la hiperinflación; en el horizonte de su memoria está la conexión con el hoy de escasez. Eso a mí me parece que es la circulación de conocimientos colectivos que permiten en un momento dado, cristalizar otro tipo de asamblea. Es que no es convocar no más, no es voluntarista la cosa. Hay que saber de dónde viene esa capacidad de ser algo más y de generar acciones tan contundentes, ese es un *ethos*.

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

Silvia Rivera Cusicanqui. Tengo una idea que se me ha ocurrido no hace mucho. Ahorita los espacios de unión, de articulación ya no van a ser ni regiones, ni municipios, ni naciones; van a ser cuencas, cadenas de montañas, cerros, bosques, que pueden atravesar fronteras. Por ejemplo, cualquier cosa que pase con el Lago Titicaca, sea de Puno o de aquí, yo me voy a ir a meter ¿Te das cuenta? O si hay un

¹⁵ El termino *casera* o *casero* es utilizado en Bolivia para hacer referencia a una persona con la cual se establece una transacción económica —ya sea como comprador o vendedor—, habiéndose cultivado y consolidado una relación duradera de confianza y lealtad entre ambas partes.

río contaminado, ese río puede pasar tres departamentos, pero lo que hay que lograr es que desde esos tres departamentos, sea el río el que nos convoque. Me parece que eso se ve venir, no te estoy anticipando nada, aunque tengo tendencia a una cierta conciencia anticipatoria porque tengo mucha experiencia de años de vida de leer el gesto, de leer algo subyacente a las palabras, porque he vivido en el campo, porque soy una persona de a pie, porque hago el mercado todos los sábados; es decir, porque tengo una relación muy cotidiana con la supervivencia, con la caminata, con todo. Por eso, percibo que se viene una articulación convocada ya no racionalmente desde organizaciones, sino desde heridas de la Pacha. Lo he visto en Chile, los Mapuches de los dos lados de la frontera, ante un proyecto grande de una transnacional, el clamor de la gente por parar eso ha emergido por encima de la frontera. Eso me da la pauta de que nuestros espacios cada vez más tienen que ser parques nacionales, reservas, ríos, cuencas o cadenas montañosas, con las cuales hay que empezar urgente a interactuar vía caminata y actos: «¿Cómo está señor cerro?, me he olvidado tantos años de usted, aquí estoy, convóqueme». Eso nos va a articular bastante, más que el voluntarismo de: «¿En esta región que hacemos?»; hay gente que va a meterse en eso y está bien pues, para eso hay división social del trabajo, que algunos hagan eso, mientras otros hacemos otra cosa. Pero yo lo que voy a hacer es dialogar con mi cuenca, con mi río, con mi cerro y creo que mucha gente está en eso y ese es el tipo de cosas que hay que detectar. El momento en que la gente va a reaccionar por un río contaminado, como ha ocurrido con la papelera de Uruguay, de Gualaguaychú, como ha ocurrido con tantas cosas que conocemos. Esas son las comunidades del hacer que pueden instar a otro tipo de acción, es decir, el hacer y la acción, son dos modos de lo que se llama iniciativa, de lo que en inglés se llama *agency*, o en el aymara es el *luraña*, pero también es el *ch'amanch'taña*, es el esfuerzo de hacer.

Huáscar Salazar Lohman. Lo Ch'ixi, la vida cotidiana y el carácter subversivo de una sociedad ¿Cómo entender esta articulación?

Silvia Rivera Cusicanqui. Jodido, porque la vida cotidiana te remite a una situación muy micro, a unas paredes, unos caminos, unas calles, un recorrido, un trayecto que no abarca mucho. En cambio, la idea de sociedad te remite a una entidad mucho más abstracta, con la cual tienes relaciones mediadas y esas mediaciones son muchas veces vía palabra, vía periódicos, a lo mucho o en el mejor de los casos vía radio.

En mi caso, ya ni periódicos ni radio en castellano me gusta, en la mañana oigo mis informativos en aymara para seguir el aprendizaje, y eso a mí me da lo suficiente como para no renegar. Pero en general, la sociedad la percibimos mediada, por actos de conocimiento súper sesgados y súper tendenciosos. Entonces, yo creo que hay que pensar la sociedad como una especie de cajas chinas, donde tú estás en la cajita más chiquita y hay una conciencia de la inmediatamente más grande. Intentar vías de comunicación horizontales con otras cajitas, saber qué forma tiene la más grande y la más pequeña, podría ser un modo de desmontar lo estatal, lo capitalista y lo mediático de lo social y desmontar eso también sería crear nuestros propios espacios de voz y en eso han hecho muchas cosas los chicos jóvenes con el internet.

Huáscar Salazar Lohman. Voy a cambiar el tema. Cuando leía «*Oprimidos pero no vencidos*»¹⁶ sentía que veías en el sujeto aymara —por su memoria larga— una potencia que no había en el sujeto qhichwa...

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

¹⁶ «*Oprimidos pero no vencidos*» *Luchas del campesinado aymara y qhichwa 1900-1980* (Rivera, 2010 [1984]).

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

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

En cambio los aymaras eran unos pendejos (muy hábiles), eran caballos de Troya dentro de las ONG, era fantástico. Por ejemplo, cuando estaban armando la novela *Tupak Katari*, los curas —Barnadas y Albó— escribieron el guion, los radialistas hicieron el libreto y los indios incorporaron una buena cantidad de contrabando en el libreto, que va mucho más allá de lo que Albó y Barnadas vislumbraron, es fantástico. Es decir, dan pautas para interpretar que los chapetones son los militares, hacen una serie de metaforizaciones, es una novela que hay que estudiarla para ver las estrategias comunicativas de estos ñatos como —y es lo que yo llamo— la estrategia del *Urtimala*,¹⁷ es el tipo que aparenta ser soncito pero que gana en astucia al poderoso, es la perdiz que lo caga al zorro, hace que el zorro haga barbaridades en contra de sí mismo, es una estrategia muy típica del colonizado hacerse el inofensivo y por debajo hacer las cosas, muy típico del aymara y de los intelectuales aymaras. Se hacían a los soncitos en las ONG y por debajo iban armando sus estrategias y eran caballos de

¹⁷ Juan Urtimala o Urde males es un personaje de la tradición oral andina que funge de débil y astuto y siempre acaba «fumando» o haciendo travesuras contra gente más poderosa.

Troya. Era impresionante como generaron un discurso propio aprovechando la brecha lingüística.

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

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

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

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

Silvia Rivera Cusicanqui. Sí, más allá de la forma sindical, aunque como dices, lo meso y lo macro es diferente, es donde empieza la negociación estatal y económica, además de los flujos de capital prebendal. Ahí empieza otro sentido de liderazgo, el liderazgo ya no responde a la base, es un modo de mentir, de generar un doble discurso, el discurso para arriba y el discurso para abajo, el de controlar a la gente. Esa es una cosa que se ha introducido mucho desde la labor de las ONG, pero tenía un largo antecedente en el sindicalismo movimentista. A las comunidades, como tales, hay que verlas también en su densidad poblacional, hay que ver los deterioros de orden productivo y creo que hay un serio riesgo de captura incluso de los niveles micros por este capital prebendal diversificado y redistribuido

a escalas muy pequeñas. Funciona y no funciona, por ejemplo, en la Isla del Sol —donde hay un equipo de investigador*s de nuestro Colectivo *Ch'ixi*—, ahí la candidata a alcaldesa del MAS tenía como estrategia de campaña llevar grandes cantidades de cerveza, y estamos hablando de un municipio donde la isla tiene rango de cantón, o sea, una escala bien micro. Sin embargo ella ha perdido las elecciones, es decir, ese modo de hacer política tiene su límite, por lo cínico y asqueroso que es el trato prebendal. Obviamente en la comunidad se han tomado la cerveza, pero después han hecho su propia agrupación ciudadana y han votado por otra persona. Eso le ha pasado al Evo en treinta y cinco de los municipios de La Paz. Ahorita, toda esa gente está sufriendo las consecuencias, el Estado ya no los apoya y los perjudica, es complicada la cosa, la escala micro no es inmune a eso.

Ese es problema de lo micro, que está siendo penetrado hasta adentro, aunque la gente también está resistiendo, como en este cuento de las cervezas. Pero donde el MAS ha ganado, ha ganado a la mala, yo sé que hay resistencia, y siento la resistencia como algo fundamental. Si no se plantea a nivel del *ethos*, esa resistencia es saludo a la bandera. Como la agresión toca cuestiones éticas, la resistencia también debe jugarse en ese terreno y ahí es donde yo tengo esperanza. Ahí no hay diferencia entre comunidades qhichwas y aymaras, ahí hay comunidades destruidas y despojadas, comunidades pervertidas por el capitalismo de los propios aymaras y qhichwas, de los contrabandistas que luego se ponen poncho y hacen *show* con el Evo. Y también hay lo otro, la resistencia y la preocupación por lo que está pasando. Pero hay que tratar de articularse con esas redes desde la mejor actitud de retaguardia activa, escuchando primero. Tanto que nos han enseñado los zapatistas, el Óscar Olivera, etc. Todo eso que amamos tenemos que ponerlo en práctica en esta nueva etapa para rearticularnos con esas fuentes de pensamiento-acción. O atestiguar, no tener miedo a lo que uno no entiende, si te vas a una asamblea y se ponen a hablar en qhichwa date por feliz, porque el oído ha empezado a acostumbrarse a otros sonidos, entonces, no te desesperes por no entender, porque esa es la pulsión racionalista: «Si yo escucho es para entender» ¿Por qué no puedes simplemente conectarte con el oído? Ese es un primer camino para escuchar, yo pienso que tenemos mucha impaciencia en las ciudades, sobre todo en los sectores llamados de izquierda —yo me niego a llamarles «progresistas» o si son progresistas la cagaron, porque no estamos por el progreso—. La gente de a pie tiene angustia por lo que está pasando, el camino es escuchar y no tener vergüenza de no entender. También debemos detectar, detectar a través de

mediaciones, a veces no puedes solo, buscas la gente que tiene conectes y desde esos conectes buscas afinidades que pueden partir de la música, la comida... hay muchos escenarios interesantes para tejer relaciones significativas y no vacías, que alimenten tu pensamiento a través del afecto. Tener afectos en espacios de lucha, eso significa tener lealtades duraderas porque la lucha no es solo la victoria, es también la larga experiencia de la derrota. La euforia de la victoria es fantástica, pero cuando viene el bajón tienes que ser leal, aguantar y es más largo y es más tedioso, pero a veces toca. No puedes ir de lucha en lucha, como hace el Boaventura; el Boaventura dice «que lindo está Bolivia» y se viene para acá, luego se va a la mierda Bolivia y él ya está en Mozambique, entonces ya se va al carajo Mozambique y ya está en Portugal o en Grecia, entonces siempre hay movida para él porque se mueve a escala planetaria. Nosotros que tenemos menos opciones, ¡jodido! Tenemos que aguantarnos y tragarnos la amargura de la derrota si queremos ser leales con lo que está pasando, encontrarnos con herman*s que han sido derrotad*s y llorar junt*s... pero eso es muy valioso, callarse en un momento y llorar junt*s.

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

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

¿En qué consiste la diferencia? Ya de pensamiento a pensamiento, consiste en que yo no hago de las palabras fetiches del poder. Las palabras no son marcas: marca «decolonial», ya, ¡chau!, eso significa que

estas con mengano, perengano y tienes que citar a fulano y tienes que criticar a tal otro, ¿Por qué? ¡Carajo!, es un problema entre universidades gringas. ¿Por qué tengo que meterme a peleas académicas que no me competen? Las palabras «marca», son esterilizantes y forman parte de la tendencia de la propiedad privada del conocimiento que está vinculada a universidades privadas norteamericanas, con todo el poder simbólico que le otorgamos nosotros —ese es el detalle—.

Descolonizarnos es comenzar a pensar con nuestra propia cabeza y a generar nuestras resistencias frente a esas modas, aún si llegas a usarlas. Ahora he llegado a esta conclusión: la descolonización puede ser un proceso reapropiable desde diferentes horizontes en función de un deseo de acabar con la colonia, mientras que lo decolonial es un estado, y un estado es inactivo, es un estado de cosas frente al cual parece que con el solo hecho de mencionar la palabra ya estás en el bando de la descolonización, estás negando que eso sea un proceso, estás negando lo difícil que es y estás negando cuan colonizado eres. Con esto le hacemos un tributo al colonialismo, con esa misma actitud, de repetidor que sólo citas a fulano; yo recomiendo darle la vuelta a la figura, y empezar a buscar en los procesos menos visibles —mediáticos o académicos— figuras de la descolonización desde lo nuestro. Esa es la genealogía propia, la búsqueda de nuestros propios voceros.

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

Pero el colonialismo está tan metido en la mente, que si no empezamos a reflexionar sobre nuestra propia trayectoria intelectual y nuestras fuentes, y empezamos a darle la vuelta al radar para orientarlo

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

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

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

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

*Entrevista a Horacio Machado por
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.

Mina Lorena Navarro. ¿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?

Horacio Machado. 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 solo 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 señala 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 que el español ocupó y reconvirtió. 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.

Mina Loreno Navarro. 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.

Horacio Machado. 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 ejercen 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 formando desde dentro, 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 aún en sus procesos de descanso los cuerpos sigan internalizando la autoexigencia de la productividad. Es decir, identifiquen 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 hidroquímica, 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 geofor- mas donde acontecen y se pueden visualizar estas zonas de súperexplotación; la ciudad neoliberal se estructura y funciona como nodo o eslabón de una cadena de súperexplotación de la *naturaleza exterior* (bienes comunes, energías territoriales) y de la *naturaleza 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 predilecto para la realización del capital en su fase de hiperfinanciarización. 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».¹ 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)

¹ 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 afinada 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>

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 dinámica de despojo y súperexplotación. 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, este 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.

Mina Loreno Navarro. ¿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?

Horacio Machado. La hipermercantilización que resume esta súperexplotación no convencional y esta financiarización e hiperconsumismo 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 hiperfinanciarización, 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 firmada 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 elementales. 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 ajardinada. 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. 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 esas viviendas, lo que están vendiendo esas viviendas, es una vista que antes estaba, que era un bien común y que ahora ha sido privatizada, porque solo los que tengan una vivienda 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 debajo 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».

Mina Loreno Navarro. 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?

Horacio Machado. 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 insostenibles, 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. 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.

Esas 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 desechable. Es increíble cómo las grandes cadenas de supermercados hacen sus campañas publicitarias «ecoamigables», diciendo, «lleve su propia bolsita», pero vos ves en todas las estanterías de ese supermercado, todo es desechable; 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 insostenible 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 ciudades 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 de 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-racistas, que se ponen en juego en las ciudades hoy, como respuestas a patrones estructurales comunes, pero con morfologías y adecuaciones específicas de acuerdo con 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 cuatrocientos cincuenta 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 superviviente. 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 delinearán como geoformas 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.

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

Horacio Machado. 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 a los 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. Todavía es mayor aún la ganancia con un montón de cosas más, 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. 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 las ciencias 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 de 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 solo como el *colapso material del mundo*, que sí lo es, la crisis hídrica, energética, alimentaria, 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 un ordenador dirigiendo 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 desafecta 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 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 pensamiento 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 tirar de 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, 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.

Mina Loreno Navarro. 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?

Horacio Machado. 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 a la que Marx hace referencia en primera instancia es 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 el avance 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, 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 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.

Mina Loreno Navarro. 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?

Horacio Machado. 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?; esa es la cuestión. Porque ese derecho a la ciudad, que expresa una protesta 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 una protesta 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. Esa es la ciudad que en realidad hay que deconstruir. Aquí 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 oculta que se pregone una inclusión a *esta* sociedad capitalista y a *esta* ciudad neoliberal, cuando en realidad, la protesta, si pretende ser emancipatoria, 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 de principios 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 estalinista 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 las 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: este 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 este marco, los cuerpos que aguanten increíblemente estos procesos violentos de despojo, también se reinventan y se recrean porque hay memorias de vida comunal preexistentes que están en esos cuerpos. Memorias de prácticas de cuidado, de reparación, de recreación de un entorno de vida. Eso también lo encontramos en las ciudades del presente; y eso, quizá solo 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 y 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 entretajan en las comunidades bióticas, con los flujos de energía que hacen posible el despliegue de la vida hacia formas cada vez más complejas, teniendo 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 seiscientos años, la fuerza motriz de la mercantilización es antitética de la lógica y el sentido de la vida.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel (2007), *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo*, Buenos Aires, Prometeo.
- Álvarez, José Luis (2012), «El fenómeno de la caída de los cuerpos» en *Revista Mexicana de Física*, núm. 58, pp. 36-40.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México DF, FCE.
- Andújer, Andrea (2014), *Rutas argentinas hasta el fin. Mujeres, política y piquetes, 1996-2011*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Arancibia, Manuela (2000), «Resistiendo desde la psicología: la represión política y la propuesta del enfoque psicosocial», *Revista Revuelta*, México, Año 8, núm. 17. Disponible en: <http://www.revistarevuelta.org/index.php/2010/08/editorial/>.
- Arendt, Hannah (2008), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- Asociación de Familias de Rekaldeberri (1983), *Más allá del barro y las promesas*, Bilbao. Revolución.
- Barbagallo, Camille y Silvia Federici (eds.) (2012), «Care Work and the Commons», *Commoner*, núm. 15. Disponible en: www.commoner.org.uk/wp-content/uploads/2012/01/commoner_issue-15.pdf.
- Bartra, Armando (1979), *La explotación del trabajo campesino por el capital*, México DF, Macehual.
- Benjamin, Walter, (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México DF, Ítaca.
- Bennholdt-Thomsen, V. y Mies, M. (1999), *The Subsistence Perspective*, Londres, Zed Books.
- Berman, Marshall (1998), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI.
- Bieto, D. (2000), *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890-1967*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press.

- Bollier, D. y Helfrich, S. (2012), *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State*, Amherst MA, Levellers Press.
- Bollier, D. y Weston, B. H. (2012), «Green governance: ecological survival, human rights and the law of the commons» en D. Bollier y S. Helfrich (Edit.), *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State*, Amherst MA, Levellers Press, pp. 343-352.
- Bonefeld, Werner (2001), «The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution», *Commoner*, núm. 2. Disponible en: www.commoner.org.uk/02bonefeld.pdf.
- Caffentzis, G. (2012), «The making of the knowledge commons: from lobsters to universities», *St. Anthony's International Review*, num. 8 (1), pp. 25-42.
- Cecosesola (2009), *Hacia un cerebro colectivo*, Barquisimeto, Cecosesola.
- Chattopadhyay, Paresh (2012), «Two Approaches to Socialist Revolution: Marx versus Lenin- Trotsky; Russia 1917», *Countdown*. Disponible en: www.countdowninfo.net/uploads/6/7/3/6/6736569/chattopadhyay_marx_vs_lenin_countdown.doc.
- Cleaver, Harry (1979), *Reading «Capital» Politically*, Austin, University of Texas Press.
- Correas, Oscar (2009), *Derecho indígena mexicano II*, México, UNAM-CEIICH / Ediciones Coyoacán.
- Dalla Costa, M. y Monica, C. (2005), *Nostra Madre Oceano. Questioni e lotta dei movimenti dei pescatori*, Roma, DeriveApprodi.
- De Angelis, Massimo (2012), «Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas», *Revista Theomai*, Buenos Aires, num. 26.
- _____ (2014), «Social revolution and the commons». Disponible en: http://roar.uel.ac.uk/5354/1/De%20Angelis_Social%20Revolutions%20and%20the%20Commons.pdf
- _____ (2000), *Keynesianism, Social Conflict, and Political Economy*, Londres, Macmillan.
- _____ (2005) «How? An Essay on John Holloway's Change the World without Taking Power», *Historical Materialism*, vol. 13, núm. 4, pp. 233-249.
- _____ (2007), *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Londres, Pluto.
- _____, «Branding + Mingas + Coops = Salinas», *The Editor's Blog*, 10 de marzo de 2010a. Disponible en: www.commoner.org.uk/blog/?p=239.
- _____, «The Production of Commons and the “Explosion” of the Middle Class», *Antipode*, vol. 42, núm. 4, pp. 954-977, 2010b.
- Dowling, E. (2012), «The Big Society, Part 2: Social Value, Measure and the Public Services Act», *New Left Project*. Disponible en: http://www.newleft-project.org/index.php/site/article_comments/the_big_society_part_2_social_value_measure_and_the_public_services_act (agosto de 2012).
- Echeverría, Bolívar (1998), *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.

- _____ (1998), «Modernidad y revolución» en Bolívar Echeverría *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, pp. 61-76.
- _____ (1998), «El «valor de uso»: ontología y semiótica» en Bolívar Echeverría *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, [1984], pp. 153-197.
- _____ (2010), *Modernidad y blanquitud*, México DF, ERA.
- Egin Ayllu (2014), *Las Vecindades Vitorianas*, Vitoria, Ned Ediciones.
- Fariña Tojo, José (2015), «Una ciudad más próxima» en *El País*, Madrid, 28 de junio. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/06/25/actualidad/1435226184_302194.html?id_externo_rsoc=FB_CM
- Federici, Silvia (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación original*, Buenos Aires, Tinta Limón. [ed. esp.: Madrid, Traficantes de Sueños, 2011].
- _____ (2013), *Revolución en punto cero*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2008), «Witch-Hunting, Globalization, and Feminist Solidarity in Africa Today», *Commoner*, 4 de octubre. pp. 1-22. Disponible en: www.commoner.org.uk/?p=60.
- _____ (2011), «Feminism and the Politics of the Commons», *Commoner*, 24 de enero. Disponible en: www.commoner.org.uk/?p=113.
- _____ (2010), «Feminism and the politics of the commons in an era of primitive accumulation», en Team Colors Collective (Ed.), *Uses of a Whirlwind: Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States*, Oakland CA, AK Press.
- Fernández Christlieb, Paulina (2014), *Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal*, México, Ediciones Autónomas.
- Fernández Durán, Ramón (2008), *Un planeta de metrópolis (en crisis)*, Madrid, Ecologistas en acción.
- Fisher, J. (1993), *Out of the Shadows. Women, Resistance and Politics in South America*, Londres, Latin America Bureau.
- Fiske, Alan Page y Nick Haslam (2005), «The Four Basic Social Bonds: Structures for Coordinating Interaction», en Mark W. Baldwin (ed.), *Interpersonal Cognition*, Nueva York, Guildford, pp. 267-298.
- Foucault, Michel (2009), *Vigilar y castigar*, México DF, Siglo XXI.
- FPFVI-UNOPII (2006), «Ponencia para acto en la casa de Dr. Margil en Monterrey» noviembre.
- _____ (2008), «Una construcción con esfuerzo colectivo», diciembre, México DF, mimeo.
- _____ (2009a), «Reglamento general centauro del Norte», México DF, mimeo.
- _____ (2009b), «Comunidad Acatzingo, es tiempo de agradecer», diciembre, México DF, mimeo.,
- Gago, Verónica (2014), *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón. [ed. esp.: Madrid, Traficantes de Sueños, 2015].
- García Linera, Álvaro (1995), *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden el Ayllu Universal*,

- La Paz, Sin editorial. [ed. esp.: Madrid, Traficantes de Sueños, 2015].
- Gayatri Chakavorty, Spivak (1997), «Estudios de la Subalternidad: Deconstrucción de la historiografía» en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rosana (Comp.), *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad (La Paz: Aruwiyiri/historias/SEPHIS)*, [1984] pp. 345-368.
- Graeber, David (2011), *Debt: The First Five Thousand Years*, New York, Melville House. [ed. cast.: *En Deuda: Una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Ariel, 2012].
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2009), *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia. 2000-2005*, México DF, Bajo Tierra ediciones. [ed. arg.: Buenos Aires, Tinta Limón, 2008]
- _____ (2010), *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Oaxaca, Pez en el árbol. [ed. arg.: Buenos Aires, Tinta Limón, 2017].
- _____ (2015), *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. [ed. esp.: Madrid, Traficantes de Sueños, 2017].
- _____ (2001), «Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil» en Álvaro García; Raquel Gutiérrez; Raúl Prada y Luis Tapia *Pluriverso. Teoría política boliviana*, La Paz, Muela del Diablo/Comuna, pp. 55-73.
- _____ (2013), «Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos» en *Acta Sociológica*, México, Centro de Estudios Sociológicos UNAM, núm. 62, pp. 11-30.
- _____ (2011), *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, Oaxaca-Puebla, Pez en el árbol.
- _____ (2011), «Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro» en Gutiérrez Aguilar Raquel (Ed.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, Oaxaca-Puebla: Pez en el Árbol.
- _____ (2014), «Autorregulación», *Horizontes comunitarios*, Disponible en: <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2014/09/30/sobre-la-autorregulacion/>.
- Gutiérrez, Raquel y Salazar, Huáscar (2015), «Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente», *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, núm.1.
- Gutiérrez, Raquel, Navarro, Mina y Linsalata, Lucía (2017), «Repensar Lo Político, Pensar Lo Común. Claves Para La Discusión» en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mónica Millán (Coord.) *Modernidades Alternativas*, México DF, UNAM/DGAPA/Del Lirio, pp. 377-418.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, Noel Sosa, María y Reyes Itandehui (2018), «El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal», *Heterotopías, Vol. 1, núm, 1*.

- Harvey, David (2003), *The New Imperialism*, New York, Oxford University Press. [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004].
- Holloway, John (2002), *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londres, Pluto,. [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Barcelona, El Viejo Topo, 2002].
- _____. (2011), *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, México DF ICS-YH-BUAP/ Bajo Tierra.
- _____. (2013), «¡Comunicemos!» en John Holloway ¡Comunicemos!, Guadalajara, Grietas, pp. 11-27.
- Hopkins Moreno, Alicia (2016), «Apuntes desde la filosofía para estudiar una justicia antagónica al Estado y al capital», en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 37, pp. 15-37. Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/54720>
- Illich, Ivan (1996), «*The wisdom of Leopold Kohr*», Disponible en: http://www.davidtinapple.com/illich/1996_illich_kohr.html
- Isla, A. (2009), «Who pays for the Kyoto Protocol?» en A. Salleh (Edit.) *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Economy*, Londres, Pluto Press.
- Lagarde, Marcela (1997), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México DF, UNAM.
- Lao, Waldo y Flavia, Anna (2009), «El Frente Popular Francisco Villa Independiente no es solo un proyecto de organización, es un proyecto de vida», entrevista a Enrique Reynoso, *Rebelión*, 6 de enero. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=78519> (Consulta 15 de diciembre de 2013).
- Lezama, José Luis (2010), *Teoría social, espacio y ciudad*, México DF, Colegio de México.
- Linebaugh, Peter (2008), *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley, University of California Press. [ed. cast.: *El Manifiesto de la Carta Magna: Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].
- _____. (2012), «Enclosures from the bottom up», en D. Bollier and S. Helfrich (Edit.) *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Amherst MA, Leveller Press, pp. 114–124.
- Linsalata, Lucia (2015), *Cuando Manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*, Cochabamba, SOCEE/Autodeterminación/Fundación Abril.
- _____. (2016) «Introducción. Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica» en Lucia Linsalata (Coord.) *Lo comunitario-popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades*, Puebla, ICSyH/BUAP.
- Lorde, Audre (1995), *La Hermana, La extranjera*, Barcelona, Ediciones 62.

- Luhmann, Niklas (2012), *Introduction to Systems Theory*, Traducción de Peter Gilgen, Nueva York, Wiley. [ed. cast.: *Introducción a la teoría de sistemas*, Barcelona, Anthropos, 1996].
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1995), *De máquinas y seres vivos*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Martínez Luna, Jaime (2014), «Ponencia presentada en el coloquio Reproducción material de la vida y transformación social» llevado a cabo en la ciudad de Puebla, México, los días 8 y 9 de septiembre.
- Martínez Luna, Jaime (2013), *Textos sobre el camino andado*, Oaxaca, México, CSEIIO-CAMPO, pp. 79-89.
- Marx, Karl (2009), *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito): Resultados del proceso inmediato de producción*, México DF, Siglo XXI, [1866].
- _____ (1967), *Capital, Vol. I.*, Nueva York, International Publishers. [ed. cast.: *El capital, Vol. I.*, Madrid, Siglo XXI, 2006].
- _____ (1977), *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscú, Progress Publishers. [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 2009].
- _____ (2005), *The Manifesto of the Communist Party*, Nueva York, Cosimo. [ed. cast.: *El manifiesto comunista*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2010].
- _____ (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Traducción de Martin Nicolaus, Londres, Penguin. [ed. cast.: *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, [1976].
- Matías Alonso, Marcos, Rafael Aréstegui Ruiz y Aurelio Vásquez Villanueva (comps.) (2014), *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, México DF, Grupo Editorial Lama.
- Midnight Notes Collective (1990), *The New Enclosures*, Boston, Midnight Notes.
- _____ (2001), «The New Enclosures», Midnight Notes, núm. 10, 1990. Reproducido en *Commoner*, septiembre. Disponible en: <http://www.commoner.org.uk/02midnight.pdf>.
- Minervas, Colectivo de Mujeres Tejiendo feminismos desde abajo, Montevideo, Minervas -Fundación Rosa Luxemburgo.
- _____, «Momento de paro. Tiempo de rebelión. Claves feministas para reinventar la lucha», Montevideo, Minervas Ediciones.
- _____ (2015), *Luchas por lo común, México, Bajo Tierra/ICSYH-BUAP*.
- Moore, Jason (2015), *Capitalism in the web of life. Ecology and accumulation of capital*, Londres/Nueva York, Verso.
- Naturenet Common land disponible en: www.naturenet.net (13 de agosto de 2012).
- Navarro, Mina Lorena (2015), *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana*, Puebla, ICSyH/BUAP.

- _____ (2012), «Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México» *Tesis para obtener el grado de Doctora en Sociología*, BUAP, Puebla.
- Netting, R. (1981), *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Village*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OIT (2014), «El empleo informal en México: situación actual, políticas y desafíos», Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_245619.pdf.
- Ouviña, Hernán (2008), «Las asambleas barriales y la construcción de lo “público no estatal”: la experiencia en la ciudad Autónoma de Buenos Aires», Levy, Bettina y Gianatelli, Natalia (comp.) *La política en movimiento. Identidades y experiencias de organización en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.
- _____ «La autonomía urbana en territorio argentino», *Dario Vive*, (s/a). Disponible en: <http://www.dariovive.org/notas/ouvina1.htm>.
- Pérez Orozco, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Quijano, Aníbal (2005), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, Clacso. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- Rauber, I. (2002), «Mujeres Piqueteras: El Caso de Argentina» en Fenneke Reusoo (Ed.), pp. 107-123.
- Richer, Madeleine y Alzuru, Ignacio (2004), «Intercooperación y economía solidaria: análisis de una experiencia venezolana» en *Cuadernos de Desarrollo Rural*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, N° 52, pp. 103-127.
- Rivera, Silvia (2010), «Oprimidos pero no vencidos». *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, La Mirada Salvaje, [1984].
- _____ (2010), *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- _____ (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- _____ (2015), *Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui*, agosto.
- Ros, Manuel (2012), «La cadena de montaje empieza en la cocina, en el lavabo, en nuestros cuerpos. Entrevista a Silvia Federici», *Rebelión*, 16 de junio. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=151406>.
- Rufer, Mario (2015), *Estado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones sobre México* (en prensa).
- Segato, Rita Laura (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Shiva, V. (1989), *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, Londres, Zed Books.
- _____ (2005), *Earth Democracy*, Boston, South End Press.
- 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>
- _____ (2004), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México DF, CIESAS / Miguel Ángel Porrúa/ Cámara de Diputados-LIX Legislatura.
- Sitrin, Marina (2015), «Horizontalidad y territorio» *Horizontal*, 19 de enero. Disponible en: <http://horizontal.mx/horizontalidad-y-territorio-sitrin/>.
- Tapia, Luis (2012), «Vivir por lo que nunca existió. Un programa de filosofía» en Luis Tapia *Politicidad. Ensayos filosóficos*, La Paz, Autodeterminación, pp. 97-105.
- The Economist (2012), «Elinor Ostrom, defender of the commons, died on June 12th, aged 78», disponible en: <http://www.economist.com/node/21557717> (3 de abril de 2013).
- Thompson, E. P., (2010), *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- 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>
- Wedekind, Jonah y Felipe Milanez (2017), «Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica», *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, núm. 53, julio. Disponible en: <http://www.ecologiapolitica.info/?p=9795>
- Woodward, C. (2004), *The Lobster Coast: Rebels, Rusticators, and the Struggle for a Forgotten Frontier*, Nueva York, Penguin Books.
- World Bank (2012), «World Bank Publications and Research is now Easier to Access» disponible en: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/00.html> (3 de abril de 2013).
- Zibechi, Raúl (2006), *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- _____ (2009), «Los movimientos, portadores del mundo nuevo», *La Jornada*, México DF, 16 de enero. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/16/index.php?section=opinion&article=021a1pol>.
- _____ (2015), *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*, Bogotá, Desdeabajo.
- _____ (2012), *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*, Oakland, AK Press. [ed. cast.: *Territorios en resistencia: Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Madrid, Zambra-Baladre, 2012].
- _____ (2009, «Entrevista a Enrique Reynoso», diciembre, México DF.

