

VUELTA A LA AUTONOMIA

DEBATES Y EXPERIENCIAS
PARA LA EMANCIPACION SOCIAL
DESDE AMERICA LATINA

Gaya Makaran Pabel López Juan Wahren (Coords.)



VUELTA A LA AUTONOMÍA
DEBATES Y EXPERIENCIAS PARA LA EMANCIPACIÓN
SOCIAL DESDE AMÉRICA LATINA

Esta obra se editó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) que ha permitido desarrollar el Proyecto IN 300617 “Unicidad, pluralidad o comunidad. Debates sobre el Estado latinoamericano desde los pueblos indígenas (siglo XXI)”.

Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina. Gaya Makaran, Pabel López y Juan Wahren (coords.) — México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

322 pp.; 15 x 22 cm.

Incluye referencias bibliográficas

Fotos de portada: Gaya Makaran

Diseño de portada: Editorial El Colectivo

Diseño de interiores: Editorial El Colectivo

Corrección de planas y cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones

Primera edición: 21 de octubre de 2019

D.R. © Bajo Tierra A.C.

Necaxa 72 apto. 11, Col. Portales Sur, CP 03300, Ciudad de México

bajotierraediciones@gmail.com Facebook: Bajo Tierra Ediciones

Editorial El Colectivo

www.editorialelcolectivo.com / contacto@editorialelcolectivo.com /

Facebook: Editorial El Colectivo / Twitter: @EditElColectivo / IG: @EditorialElColectivo

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Torre II de Humanidades, 8o piso, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.

ISBN UNAM: 978-607-30-2413-6

ISBN BAJO TIERRA A.C.: 978-607-96751-8-9

IMPRESO EN MÉXICO • PRINTED IN MEXICO

Vuelta a la autonomía

Debates y experiencias para
la emancipación social desde
América Latina

Gaya Makaran
Pabel López
Juan Wahren
(coords.)



EDITORIAL
EL COLECTIVO 



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



ARGENTINA - MÉXICO, 2019

Índice

Introducción	09
Caminos de autonomía bajo la tormenta	
<i>Gustavo Esteva</i>	21
Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista	
<i>Cassio Brancaleone</i>	47
Principios organizativos de la política: estado y comunidad	
<i>Luis Tapia</i>	81
Archipiélago y tejido de asambleas: Algunas claves críticas para comprender la tensa relación entre Estado guatemalteco y comunidades indígenas	
<i>Gladys Tzul Tzul</i>	101
Comunidad, autonomía y emancipación	
<i>César Enrique Pineda Ramírez</i>	115
¡Organicémonos! Congreso Nacional Indígena (CNI) frente a las elecciones presidenciales en México	
<i>Samantha César Vargas</i>	153
Gobierno comunal de Cherán Keri, Michoacán	
<i>Gloria Angélica Gembe Velázquez y Javier Durán</i>	165

En busca de autonomía municipal: Ayutla y el municipalismo autonómico en Guerrero, México <i>Pierre Gaussens</i>	179
Autonomías y autogobiernos después del progresismo <i>Raúl Zibechi</i>	203
Producción de mandatos populares como forma política no estadocéntrica. Reflexiones a partir de la experiencia uruguaya <i>Diego Castro</i>	219
Una vuelta a la autonomía: crisis y perspectivas de las luchas autonomistas en la Argentina contemporánea <i>Juan Wahren</i>	241
Política de la delegación y tiempos de incertidumbre en Ecuador: forma estatal de pueblo y ambivalencias de la autonomía <i>Alejandra Santillana Ortiz</i>	257
Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018) <i>Pabel C. López y Gaya Makaran</i>	279

Introducción

Volver a la autonomía, a los senderos del caminar autónomo, más allá, y frecuentemente en contra, del Estado y el capital, donde la autonomía o, mejor dicho, las autonomías, con sus múltiples facetas, se proponen como la autodeterminación social de sujetos colectivos e individuales diversos que se organizan y reorganizan para pelear por la capacidad de reproducir la vida en común en contra de las heteronomías. Estas luchas, a través de mundos otros que se construyen aquí y ahora, desbaratan las quimeras de un “mundo mejor” una vez tomado el poder y afianzada la hegemonía desde el trono.

Volver, para lxs que se perdieron entre los humos del progreso en la última década y media, hipnotizados por sus promesas y supuestas “oportunidades” para el campo popular, y que abandonaron la senda autonómica considerándola inviable, “utópica” e incluso irresponsable frente al embate del imperialismo y de la “derecha”. La vía estatal, que muchos prometían como la única “racional” y posible para el cambio social deseado, resultó, una vez más, no sólo inútil para la emancipación, sino incluso la más eficaz para el afianzamiento de la dominación capitalista y el colonialismo interno, reforzando las cadenas de los que habían intentado romperlas y colocando nuevos grilletes a quienes nunca los habían tenido. A lxs decepcionadxs, disgustadxs y asustadxs por sus derroteros “progresistas”, proponemos esta vuelta a la autonomía, concebida en toda su multiplicidad de significados y prácticas, como una red entretejida de senderos que, aunque de maneras diferentes, se encaminan hacia un horizonte común: el de la emancipación social.

Volver a la autonomía, para quienes por convicción ideológica o por su quehacer político cotidiano nunca abandonaron los caminos no estatales de la emancipación, es volver a pensar las luchas, re-practicar, reforzar, robustecer los proyectos de lo común, esforzarse más en la autodeterminación como pueblos, colectivos, individuos, ampliando los espacios, los sentidos y las dimensiones de la autonomía. Es un volver que implica continuar caminando la autonomía, una autonomía que, aunque nunca desapareció de las prácticas políticas “desde abajo”, sí había entrado en un periodo de latencia o de menor visibilidad. Significa recobrar confianza en el camino, aunque frecuentemente parezca sinuoso, con el matorral cerrándose sobre nosotros y las piedras lastimando los pies.

Al mismo tiempo que volvemos a reforzarnos en nuestros caminos autonómicos, resulta fundamental dar vuelta a la autonomía como concepto y como práctica misma, es decir: repensarla y resignificarla desde las nuevas coyunturas, imaginarios y construcciones sociales, sin olvidar que éstas siguen enraizadas en procesos de muy larga data. Volver a la autonomía, repensando los aciertos de las experiencias autonómicas, pero también sus errores y sombras, sus limitaciones y sus pulsiones de autoencapsulamiento. Volver a preguntarnos por la autonomía tanto desde reflexiones teóricas, como desde experiencias y luchas concretas, donde estos dos puntos de partida no se separan, sino que se entrelazan y complementan. Donde la teoría surge de la práctica y la práctica se inspira en la teoría, donde el “filósofo” milita y el militante filosofa, donde la vuelta se da en común, entre todos, y donde la revolución es aquí y ahora, pensando, escribiendo y “echando tortilla”. Como dicen los y las zapatistas: “nuestra metateoría es la propia práctica...”

Y es que, históricamente, en América Latina se viene produciendo desde los espacios sociales, comunitarios y populares algo que es parte fundamental del pensamiento crítico, singular e innovador, que implica una ruptura contrahegemónica: la construcción de proyectos autonómicos de densidad comunitaria y popular, una nueva gramática autonomista que se entiende como una deconstrucción teórico-práctica de los modos de existencia hegemónicos impuestos por el capital y el Estado, herencia del colonialismo y de la propia configuración del sistema mundo hegemónico.

En las últimas décadas, el debate en torno a las autonomías político-territoriales, en su mayoría indígenas, abrió en nuestro continente un campo fértil de discusiones sobre las alternativas sociales, políticas, territoriales y productivas desde innumerables experiencias locales surgidas desde el “subsuelo de la política”

(Tapia, 2008). Dichos procesos autonómicos parecen cuestionar, principalmente, al capital, como forma de organización humana, y a los mismos Estados nacionales, como modalidades únicas de organización de la vida política de la sociedad. Asimismo, la idea de autonomías pareciera cuestionar también, de manera radical, la misma idea de democracia (liberal) que habría cristalizado como dogma hegemónico y, acaso, como la única lógica política posible. Así, en particular el tema de la autonomía indígena adquirió singular importancia, tanto en los discursos, las reivindicaciones y las propuestas del movimiento indígena, como en los debates sobre la descolonización y la reconfiguración del Estado en América Latina (Burguete, 2010).

En ese sentido, la diseminación de la noción de autonomía habría dado lugar a la polisemia del concepto, de manera que la “autonomía” presentaría en el plano teórico y político-práctico una comprensión multidimensional, compleja y plural en cuanto a su significado y sus sentidos; que van desde las ideas de “independencia” de la clase política y los partidos, hasta la autoorganización de los pueblos indígenas; desde una forma de expresión de la protesta social, hasta las posibilidades de la autorregulación generalizada de distintas colectividades; desde el autogobierno y la autogestión político-territorial, hasta la emancipación social colectiva.

Nos interesará sobre todo repensar la autonomía, partiendo de una “radicalidad” necesaria que permite ir mucho más allá de su limitación normativa e institucionalista, superando su reducción epistémica liberal, presente en el derecho internacional y las legislaciones nacionales, que reduce la autonomía a ciertas formas “permitidas” de autogobierno sin proyección societal subordinadas al gobierno “nacional” en cuestiones claves, sobre un territorio reducido y colonizado, en el marco de la división administrativa de un Estado-nación y de las políticas multiculturalistas del manejo de la diversidad, con el objetivo de aislar y reducir la complejidad de lo autónomo. En contraste, las autonomías “rebeldes” e “insurgentes”, a decir de Araceli Burguete “sin permiso del Estado”, se medirían por la capacidad de construir y defender otros modos de vida que contradigan la lógica del Estado-capital, con un horizonte de la autodeterminación social. Su objetivo no sería aislarse, aunque a veces, a primera vista, pudiera parecer esto, sino expandirse para construir una red interrelacionada que dispute al Estado-capital la reproducción de lo social y de la vida en su conjunto.

Con esto no pretendemos ser esencialistas, ni mucho menos discriminar a ninguna experiencia autonómica como “no

suficientemente radical o rebelde”. Puesto que no está de más subrayar que la autonomía no se basa en la pureza, ni en el aislamiento o en una autarquía obligatoria, tampoco en un “afuera” total, sino en un entramado complejo de relaciones con el Estado-capital, donde se negocia, se cede y se avanza. La “impureza” y la complejidad de lo autónomo es lo que caracteriza la disputa por la autonomía, donde los esfuerzos sistemáticos del Estado por destruir, por someterla a través de su legalización, se encuentran con la respuesta creativa de “los de abajo”.

El presente libro es resultado de los diálogos e intercambios que se llevaron a cabo en el marco del Proyecto PAPIIT *Unicidad, pluralidad o comunidad. Debates sobre el Estado latinoamericano desde los pueblos indígenas (siglo XXI)* de la UNAM, México, entre académicos y organizaciones sociales de diferentes latitudes de América Latina. De esta manera, quienes nos propusimos la coordinación de este volumen representamos los espacios desde los cuales se empezó a tejer esta red de colaboradores con sus respectivas inquietudes teórico-políticas: Gaya Makaran, por parte del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM, México; Pabel López, del Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la UMSA, Bolivia; y Juan Wahren, del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, Argentina. De ahí, lxs invitadxs a contribuir en este libro, radicados en diferentes geografías de Abya Yala —Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Guatemala, México y Uruguay—, abordan la autonomía y lo autonómico desde sus realidades y enfoques teóricos particulares, pero con el esfuerzo de lograr un alcance latinoamericano, donde las diferentes reflexiones y experiencias “desde abajo” puedan servir a una lucha común.

Así, lxs autorxs, más allá de necesarios matices, diversidad de miradas, yuxtaposiciones y disonancias, comparten el mismo horizonte de emancipación social: algunxs repensando la autonomía desde un enfoque principalmente teórico, otrxs teorizando a partir de las luchas concretas, mientras otrxs dan testimonios de cómo se practica la autonomía en el terreno. Así, la estructura del libro se asemeja a un tejido en el que se entrelazan diferentes colores, se complementan, dialogan, siguiendo un hilo conductor que los interconecta. Lo abstracto con lo concreto, lo teórico con lo práctico, lo académico con lo militante, lo masculino con lo femenino, lo particular con lo universal, y aún más allá de estas dualidades. No quisimos dividirlo en partes, jerarquizar, encasillar, separar, disecar, sino hacer dialogar y fluir las aportaciones de nuestrxs invitadxs. Todas ellas nos ayudan a reflexionar sobre

la potencialidad y los retos que encuentra el caminar autonómico, muestran su multiplicidad y diversidad, evitan la ortodoxia y la descalificación, advierten de peligros comunes y trazan horizontes de lo deseable en el marco de una utopía posible.

Este libro nace desde un compromiso político de reflexionar juntxs los retos y los desafíos que encuentran las luchas emancipatorias y la construcción/reforzamiento de las autonomías en los tiempos actuales de crisis sistémica, no sólo del capitalismo como forma económica, sino de todo un sistema civilizatorio moderno en sus múltiples dimensiones. Dicha crisis se expresa en una guerra cada vez más abierta y despiadada (la IV guerra denunciada por el zapatismo) contra las formas de producción y reproducción de la vida relativamente autónomas o en lucha por su autonomía social, más allá y frecuentemente en contra del Estado y del capital. Al mismo tiempo que se intensifican y se propagan en una interrelacionalidad global las luchas/resistencias/creaciones/imaginarios antisistémicos que reivindicán lo común —desde pueblos indígenas y negros, comunidades campesinas, colectivos urbanos, mujeres y otros sujetos rebeldes—, observamos la intensificación de las políticas represivas, destructoras, abiertamente violentas y genocidas provenientes del sistema, que se defiende de su propia crisis.

Éste es el contexto en el que ubica su ensayo Gustavo Esteva cuando esboza pinceladas sobre el sistema-mundo actual en el que toca pensar y practicar las autonomías. Entre las diferentes caras de la misma moneda capitalista, el neoliberalismo y el progresismo, movidos ambos por las visiones decimonónicas del progreso, el desarrollo y la modernización, las experiencias autonómicas se abren camino para enseñarnos, como subraya el autor, a concebir la utopía aquí y ahora, en un presente bien presente, donde “los otros mundos” más que una fantasía del futuro son realidades concretas.

Frente al fracaso de las (r)evoluciones políticas como vías de emancipación social propuestas por las viejas y renovadas izquierdas estadocéntricas, y ante el tambaleo de las certidumbres teóricas en las ciencias sociales, que menciona Esteva, nace la necesidad de recuperar la tradición libertaria del pensamiento y de la acción emancipatoria, donde el anarquismo, en toda su diversidad de enfoques, tiene indiscutibles aportes teóricos y prácticos. La teoría política anarquista, como nos demuestra Cassio Brancalone, brinda una base teórica y metodológica flexible y conectada con la práctica de lo cotidiano y lo concreto, que se adecua a nuestra aspiración de autodeterminación social. Así, el pensamiento libertario será clave para analizar las prácticas políticas comunales no

estadocéntricas, destacando conceptos/valores como la autoorganización, el antiautoritarismo, la horizontalidad, la espontaneidad, el mutualismo en lo económico y el federalismo en lo político y, sobre todo, la necesidad de una revolución social permanente en vez de una toma de poder estatal instantánea. Desde ahí, retomar y aplicar las voces anarquistas para pensar y practicar la autonomía social en todas sus dimensiones significa, ante todo, reconocer la importancia de la libertad como principal motivación de la autonomía: un existir libre no sólo de manera externa frente al Estado y el capital, sino también interna, cuidando el carácter antiautoritario de las relaciones comunitarias.

Esta politicidad de lo común que se organiza de manera no estadocéntrica, horizontal y antiautoritaria, basada en la reproducción material de la vida a través del trabajo concreto y la propiedad colectiva de los medios de producción, reforzada por valores como la solidaridad, la reciprocidad y la ayuda mutua, y que no se limita sólo a los espacios rurales campesinos e indígenas, sino que por el contrario nos interpela a todos, será crucial para nuestra capacidad de imaginar y practicar la autonomía, como indica Luis Tapia, elaborando una reflexión teórica, aunque derivada de la experiencia concreta de las luchas y resistencias comunales en Bolivia, sobre los principios organizativos de la vida política de las sociedades humanas y el antagonismo entre la forma comunidad y la forma Estado.

Esta confrontación de principios organizativos destaca en la mayoría de las relaciones de las comunidades indígenas del continente con el Estado-nación, donde la capacidad de las primeras de organización para el autogobierno por el control, la defensa y la regulación de sus territorios y recursos comunales se lleva al margen, más allá y/o en contra del Estado, al ser la política comunal la clave para una autonomía *de facto*. Desde Guatemala y su experiencia personal como miembro de una comunidad maya k'iche, Gladys Tzul Tzul ilustra el antagonismo entre la comunidad y el Estado, anteriormente dibujada, acercándonos a la política de lo común afianzada a través de los gobiernos comunales. Esta autonomía política se construye sobre una base material sólida, donde el trabajo comunal concreto afianza la unidad entre lo económico y lo político.

La comunidad, como célula básica para la emancipación a través de la construcción de su autonomía, sigue en el centro de nuestra reflexión. César Enrique Pineda nos propone una reflexión teórica, aunque fuertemente enraizada en la experiencia de luchas concretas, que nos provoca ver los alcances políticos y materiales de

la autonomía y su potencial emancipatorio, con todas sus contradicciones, pero sobre todo los retos que pone a esa vía de emancipación el contexto del Estado-nación y el capitalismo global. Otra vez más, nos volvemos a preguntar por la naturaleza de la organización comunitaria, no limitada sólo a los pueblos originarios o sociedades rurales, donde la politicidad deriva del cuidado y la reproducción de la vida de las familias integrantes con el papel destacado de las mujeres. Entender las relaciones comunitarias y concejiles en toda la diversidad en la que se presentan y sus efectos en la emergencia de sujetos colectivos capaces de imaginarse y construirse como autónomos, nos permite concebir la autonomía social en toda su complejidad.

Enraizando estas ricas reflexiones en la práctica cotidiana de tantas y diversas comunidades, comunas, consejos, municipios, regiones que se organizan para ejercer su autodeterminación, aterrizamos en los testimonios que nos dan los pueblos indígenas de México, en el libro representados por la voz de Samantha César, delegada del Congreso Nacional Indígena (CNI), de la comunidad nahua de Amilcingo (Morelos), y Gloria Angélica Gembe y Javier Durán, miembros del gobierno comunal purépecha de Cherán Keri (Michoacán). Estas voces, que reflejan tanto la coyuntura actual, como todo el proceso de larga data de las luchas indígenas por recuperar y conservar su autogobierno y su autonomía económica, de organizarse a niveles supracomunitarios e incluso nacionales como una fuerza que interpela a toda la sociedad mexicana con su grito “organicémonos”, nos muestran la fuerza de lo comunitario que enfrenta un ataque cada vez más brutal del Estado y el capital.

Junto con el aporte de Pierre Gaussens, que relata los avances más actuales en el camino de la autonomía municipal mixteca y tlapaneca en el estado de Guerrero en el sur mexicano, estos testimonios nos muestran que los proyectos autonómicos en México se desarrollan en el contexto nada favorable de una violencia extrema, donde el narcotráfico, en contubernio con las autoridades estatales y las figuras empresariales, disciplina la sociedad a balazos, donde lxs defensores de la tierra, el territorio y los bienes naturales terminan arrojados a las fosas comunes.¹ Observamos, no sólo

1 En el momento de escribir esta introducción estamos conmovidos por el cobarde asesinato, el día 20 de febrero de 2019, de Samir Flores, dirigente de la comunidad de Amilcingo, de donde proviene también Samantha César, invitada a nuestro libro. Comunidad, como muchas otras del estado de Morelos, Puebla y Tlaxcala, inscritas en el Congreso Nacional Indígena (CNI), constructoras de sus autonomías políticas, educativas y culturales, y organizadas en el Frente de Defensa del Agua y la Vida de Morelos, Puebla

en México, la intensificación de las políticas represivas, violentas y hasta genocidas por parte del sistema capitalista en esta etapa de crisis profunda. ¿Cómo producir y defender lo común, la autodeterminación, la autonomía, “otros mundos posibles” en el contexto adverso, donde por todas partes resuena la denuncia: “¡Nos están matando!”? En este sentido, la autonomía, defendida frecuentemente a brazo armado por las milicias/guardias comunitarias, se vuelve, más que una opción posible, una necesidad urgente en la lucha por la sobrevivencia física de los pueblos, y su carácter antisistémico (anticapitalista, antiestatal y antipatriarcal) es consecuencia directa de la inclinación asesina del sistema.

Por otra parte, con el ascenso al poder estatal de gobiernos autodenominados “progresistas” o “de izquierda”, parecía abrirse en América Latina un nuevo escenario para las luchas por la autonomía. Muchos, desde una sincera esperanza y en contra de todas las experiencias históricas constatadas, confiaban en que las luchas de los abajos, que mostraron en diferentes latitudes su potencial destituyente y emancipatorio, serían favorecidas por los nuevos gobiernos. Que tomar el poder estatal haría transformar los Estados en clave plural y promovería la autonomía social. Desde sus inicios, estos nuevos regímenes pretendieron legitimarse a través de un discurso intelectualizado con pretensiones “científicas”, difundido tanto por los gobiernos, como desde el ámbito académico orbitante, que posicionó las luchas indígenas y populares en el campo de disputa por el Estado y la hegemonía. Según estos planteamientos, disputar con éxito la hegemonía y tomar el poder estatal permitió construir un Estado integral reconciliado con la sociedad de la cual sería la máxima expresión. De esta manera, los “progresistas” anunciaban su triunfo sobre posiciones “autonomistas” que, según ellos, en su ingenuidad romántica de querer “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002), renunciaron a la disputa política importante y claudicaron ante las fuerzas de derecha.

Frente a estos planteamientos, los artículos que siguen disputan el sentido del cambio “progresista” y demuestran la muerte anunciada del camino hegemónico como una vía posible de la emancipación. Al contrario, los autores coinciden en su diagnosis, indicando

y Tlaxcala en contra de los megaproyectos en la región (termoeléctrica, gasoducto y acueducto) iniciados por los gobiernos neoliberales y continuados, aun con más perseverancia, por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-) con el empleo de “consultas populares” ilegales e ilegítimas, manchadas de sangre de dirigentes opositores asesinados, que se llevan a cabo para legitimar el despojo de los pueblos y las comunidades en nombre del desarrollo nacional (véase Muñoz Rivera, 2019).

la crisis profunda de los movimientos sociales y el debilitamiento marcado de la capacidad de la autonomía social bajo los gobiernos “de izquierda”. Si mapeamos las experiencias autonómicas en el último decenio, como lo hace Raúl Zibechi, veremos esta afectación, pero también observaremos la rearticulación de los abajos y el surgimiento de nuevas iniciativas desde los espacios urbanos populares, desde los feminismos que retan las maneras patriarcales y verticales de pensar la política, desde experiencias abigarradas que apuestan por la autonomía, aunque frecuentemente de manera muy reducida y en un constante juego con el Estado, donde bajar recursos estatales no contradice el esfuerzo por la autogestión.

Esta relación compleja entre los movimientos y el Estado, donde el tira y afloja es una constante, donde la movilización social se dirige a reclamar a la máquina estatal derechos sociales y colectivos, produciendo e imponiendo el mandato desde abajo, es la preocupación del texto de Diego Castro, quien desde la realidad del movimiento obrero uruguayo se pregunta por caminos posibles entre la postura de la izquierda estadocéntrica y un antiestatalismo purista que niega la legitimidad de la interpelación popular al Estado como estrategia de emancipación. Esto nos lleva de nuevo a la gran y antigua, aunque totalmente vigente, pregunta: ¿podemos construir una política antiestatal, sin obviar la existencia del Estado y sin dejar de interpelarlo? Repensar la autonomía nos llama a repensar también nuestra relación con el poder estatal más allá de ortodoxias, pero eso sí, siguiendo la vieja y siempre útil máxima de “no gobernar ni ser gobernados” que pone el límite a nuestra interpelación al Estado y marca el horizonte de la autonomía política.

De las consecuencias que resultan de rebasar la línea entre la interpelación al Estado y la subordinación a éste, advierte Juan Wahren, al realizar un balance de las luchas autonomistas en la Argentina de las últimas décadas, resaltando aciertos y sombras de diferentes experiencias de autonomía en un país que, a finales del siglo xx y comienzos del siglo xxi supo ser una suerte de “laboratorio de innovación social” en torno a diversas experiencias de autogestión y autogobierno, a través de la acción colectiva de distintos movimientos sociales que pusieron en práctica diferentes facetas de la autonomía integral. Todo este variopinto y potente bullicio social se vio, sin embargo, encauzado institucionalmente a través de los gobiernos “progresistas” de la etapa kirchnerista (2003-2015), lo que fue invisibilizando estas experiencias, incluso aquellas que aún siguen vigentes y desplegando su práctica autonómica en sus territorios. La crisis de la autonomía en Argentina tras la década de

(a)cercamientos a la “izquierda progresista” provoca una (auto) crítica sobre los movimientos sociales, pero también invita a redescubrir las potencialidades que podrían asumirse para esta nueva etapa política del país, signada por la crisis económica, social e institucional bajo el gobierno de neoderecha de Mauricio Macri, potencialidades que se encaminarían, a paso lento, hacia una autonomía libertaria.

Una mirada parecida, desde la crisis de la autonomía como horizonte de emancipación, nos ofrece Alejandra Santillana, analizando el caso ecuatoriano, donde la potencia de los movimientos sociales, entre ellos el movimiento indígena, fue parasitada, cooptada y desarticulada una vez que éstos decidieron participar en la gobernanza en nombre del plurinacionalismo y el Buen Vivir institucionalizados. Tal ha sido el grado de enjaulamiento dentro de la democracia procedimental del pensamiento y las acciones sociales que el concepto “autonomía” se vuelve difícil de imaginar y más aún de aplicar. La imposibilidad de los sujetos colectivos de concebirse en clave autónoma es uno de los resultados palpables de las políticas “progresistas”. Será el movimiento feminista, indica la autora, el que más frescura y más capacidad de autonomía tendrá, justo gracias a que aún no fue subsumido por las estructuras y las dinámicas estatales.

La ofensiva estatal contra la autonomía social *de facto* de los pueblos originarios se observa también en otro de los Estados Plurinacionales, Bolivia, donde bajo los gobiernos presuntamente “indígenas y populares” se está dando la vuelta a la reivindicación autónoma del pueblo guaraní, como indican Pabel López y Gaya Makaran, al institucionalizarla, convirtiendo el anhelo histórico de autodeterminación en una figura burocrática carente de sentido autónomo que, paradójicamente, extiende el alcance del poder estatal sobre los pueblos en cuestión. Si tomamos en cuenta el proceso histórico de las luchas indígenas por la autodeterminación en sus territorios ancestrales, veremos que éstos han utilizado diferentes estrategias para lograr sus objetivos y afianzar o recuperar su autonomía frente a Estados nacionales, entre las que el uso contrahegemónico de la ley y las instituciones constituye un hecho importante, como lo pudimos ver en el caso de las experiencias del municipalismo mexicano. Sin embargo, la desmedida confianza en los mecanismos republicanos y en la legalidad, no sólo puede imposibilitar la autonomía soñada, sino que incluso destruye la cultura propia de los pueblos que sería su base. Así que, al pensar la autonomía indígena, más que en su institucionalización habría que

concentrarnos en reforzar su capacidad de construir y mantener la autonomía social *de facto*, como lo propusieron y demostraron, por ejemplo, los caracoles zapatistas.

Lo que recuperamos para nuestra reflexión en común de la experiencia guaraní en Bolivia es su definición propia de la autonomía, tal y como la conciben y proyectan los mismos sujetos comunitarios, la definición que, más allá de las especificidades y los diferentes enfoques, nos une a todxs lxs que nos convocamos en este libro para dar vueltas juntxs alrededor del frondoso árbol de la autonomía: “*Iyambae* - ser libres, sin dueño”.

Ciudad de México, La Paz, Buenos Aires, marzo de 2019.

Referencias

- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-Ecuador, 2010.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, México, BUAP/ Herramienta, 2002.
- Muñoz Rivera, Gloria, “Matan a Samir Flores, opositor a termoeléctrica en Morelos”, *La Jornada*, México, 21 de febrero de 2019. [Disponible en <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/02/21/matan-a-samir-flores-opositor-a-termoelectrica-en-morelos-6192.html>]
- Tapia, Luis, *Política salvaje*, La Paz, Clacso/ Muela del Diablo/Comuna, 2008.

Caminos de autonomía bajo la tormenta*

Por Gustavo Esteva**

Introducción

En este ensayo argumento que el fin de la era del desarrollo y del ciclo de gobiernos “progresistas” dio lugar, particularmente en América Latina, a la consolidación y el florecimiento de empeños autonómicos que se habían estado formando en la base social. Sostengo que no sólo son fuente de esperanza e inspiración para los descontentos, sino que forman ya el “mundo otro en movimiento”, por usar la pertinente expresión de Raúl Zibechi (2017), y toman la forma de una insurrección que abre paso a una nueva era.

El fin del desarrollo

En el siglo xvii, la palabra “desarrollo” fue usada por algunos científicos como una metáfora biológica para referirse al proceso mediante el cual los organismos vivos logran realizar su potencialidad genética. La metáfora migró a las ciencias sociales en 1768, cuando Justus Moser, el fundador de la historia social, utilizó la palabra para aludir al proceso gradual de cambio social. Al regresar al terreno vernáculo, en el siglo xix, la palabra llegó con gran fuerza

* Utilizo en este trabajo fragmentos editados de diversos ensayos, particularmente de los años 1992, 1998, 2013 y 2014, así como de mi intervención en la sesión plenaria sobre culturas de la Primera Conferencia Norte-Sur sobre Descrecimiento, Ciudad de México, 3-6 de septiembre de 2018.

** Gustavo Esteva es activista e intelectual público desprofesionalizado. Columnista en *La Jornada* y ocasionalmente en *The Guardian*. Autor de más de 40 libros y numerosos ensayos y artículos. Colabora en el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y en la Universidad de la Tierra en Oaxaca.

colonizadora y produjo una auténtica explosión de sentidos, pero a finales del siglo se había vuelto prácticamente inservible, como señaló Haeckel, el padre de la ecología. Entre 1875 y 1900 se publicaron libros que usaban la palabra para referirse a cambios en la constitución ateniense, la novela inglesa, el sistema de transporte norteamericano o la función paternal. Para estudiar el termómetro o la idea de dios se usaba indistintamente “desarrollo”, “crecimiento” y “evolución” y la palabra carecía ya de toda denotación precisa.

A principios del siglo xx se generalizó un nuevo uso del término que sigue vigente. “Desarrollo urbano” significó, desde entonces, una forma específica de reformular el entorno de las ciudades, con base en el *bulldozer* y la producción industrial masiva, homogénea, de espacios urbanos e instalaciones especializadas. Representó claramente la destrucción del arte de habitar que hasta entonces había forjado las ciudades. El prefecto Haussman, que aplicó a París las reformas napoleónicas a mediados del siglo xix y cubrió casi todos los aspectos del urbanismo, no se había atrevido con las viviendas. Esto le tocó a Le Corbusier, el gran innovador de la arquitectura moderna, a partir de 1930; consideraba que “la máquina aporta automáticamente la perfección” y que la casa, “la máquina de habitar”, debe ser “el estuche de la vida y la máquina de la felicidad”. Legitimó con su genio la intervención de arquitectos y de todo tipo de profesionales en las formas de habitar y definir el paisaje urbano.

En la tercera década del siglo xx, la asociación entre desarrollo y colonialismo, establecida 100 años antes, adquirió un significado diferente. Al transformar su Ley de Desarrollo de las Colonias en la Ley del Desarrollo y *Bienestar* de las Colonias, el gobierno británico quiso dar a la filosofía del protectorado colonial un sentido positivo. Adujo la necesidad de garantizar a los nativos niveles mínimos de nutrición, salud y educación, anticipándose a lo que sería tres décadas después el Enfoque de Necesidades Básicas. Tras identificar el nivel de civilización con el nivel de producción, el mandato dual se fusionó en uno solo: desarrollo (Sachs, 1992).

Toda esta carga histórica de la palabra fue de alguna manera recogida por los norteamericanos cuando le dieron un sentido radicalmente nuevo en los años cuarenta. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos era una formidable máquina productiva y en medio de la devastación que la guerra había dejado en el mundo entero, adquirió una hegemonía indiscutible, reconocida en todas las instituciones de la época. En esa década, Hollywood se ocupaba de diseminar por el mundo entero, en la nueva forma de entretenimiento que atrapaba la atención general, imágenes del

American Way of Life que lo presentaban como lo más cercano al paraíso. Con esos dos elementos se constituyó la empresa del desarrollo. Al anunciarla en su discurso de toma de posesión el 20 de enero de 1949, el presidente Truman presentó un emblema —el desarrollo— que intentaba dar estabilidad y permanencia a la hegemonía de Estados Unidos, al convertir su manera idealizada de existencia social en una especie de definición universal de la buena vida. El emblema tuvo enorme éxito. Atrapó la fantasía general, no sólo la de los dirigentes. Quedó abierta la carrera para dar realidad material a ese ideal de vida. Hasta los antiyanquis empezaron a considerar que no vivir de esa manera era inaceptable.

El obituario de la empresa del desarrollo que escribimos hace 25 años, con Wolfgang Sachs como editor, fue oportuno y riguroso (1992). Contra lo que puede pensarse y lo que el propio Sachs escribió en 2010, para una nueva edición del *Diccionario del Desarrollo*, la empresa murió entonces, en los años ochenta. El cadáver apesta, aunque lo sigan exhibiendo los gobiernos, las instituciones internacionales y algunos académicos despistados.

Nadie puede pretender seriamente que la hegemonía norteamericana de los años cuarenta sigue vigente en la actualidad, al menos en sus términos originales, o que se mantiene aún abierta la carrera universal para vivir a la manera norteamericana, aunque el *American Dream* capture aún la fantasía de mucha gente y patrones norteamericanos de vida puedan observarse por todas partes. La empresa causó inmensa devastación en el mundo entero y particularmente en las áreas “subdesarrolladas”, pero se extinguió en los años ochenta. Truman anunció el principio de la Guerra Fría en el mismo discurso en que acuñó políticamente la palabra “subdesarrollo”. Su terminación, en 1989, puede considerarse con justeza la fecha del funeral.

“Como desarrollo significa en la actualidad cualquier cosa, lo mismo levantar rascacielos que construir letrinas, perforar pozos de petróleo lo mismo que de agua, es un concepto de un vacío monumental [...] Es testimonio del poder de las ideas que un concepto tan vacío haya podido dominar el debate público por medio siglo” (Allo y otros, 2007). Estas frases de Wolfgang Sachs ilustran bien el estado de cosas. La palabra “desarrollo” sigue empleándose sin inhibiciones, a pesar de su vacío conceptual y de que se ha vuelto enteramente imposible darle definición precisa con algún sentido de realidad. Se apela a sus connotaciones, que para buena parte de la gente en el mundo implican subordinación al conocimiento experto, a las burocracias y a los “desarrollados”.

Desde los años setenta se hizo claro que era enteramente inviable adoptar el ideal norteamericano de vida; cinco planetas no bastarían si se intentara que toda la población del mundo tuviera el mismo consumo de energía por persona que los norteamericanos. Aunque las advertencias del Club de Roma en 1972 no eliminaron la obsesión por el crecimiento económico, quedó claro que la empresa del desarrollo debía ajustarse más bien al Enfoque de Necesidades Básicas propuesto por la OIT en 1976. No hubo acuerdo mundial sobre la definición de las necesidades que debían ser atendidas, pero su satisfacción se convirtió en el objetivo general explícito de los gobiernos y las instituciones internacionales en el mundo entero. A esta noción, no al ideal de vida norteamericano, se ajustan actualmente las políticas gubernamentales y los “objetivos del milenio” de Naciones Unidas en relación con el desarrollo.

La de 1980 se consideró “la década perdida para el desarrollo en la América Latina”. Quedó claro entonces que las promesas de Truman no se cumplirían y que, en vez de cierta igualación mundial, cuando los “subdesarrollados” alcanzaran a los “desarrollados”, se estaba produciendo lo contrario: en 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres; 20 años después, eran 42 veces más ricos. Era evidente que el desarrollo era muy buen negocio para los ricos y pésimo para los pobres. Dentro de cada país, la empresa profundizaba la desigualdad. Como se señaló en el informe oficial de la conferencia de Naciones Unidas Hábitat III en Quito, en 2016, se había pensado que el desarrollo era como una marea que elevaba todos los botes; se sabe ahora que sólo eleva los yates.

La conciencia de la perspectiva produjo rabia y frustración. En muchos casos, la reacción individualista llevó a adoptar en lo personal el ideal norteamericano de vida, dentro de un contexto de “subdesarrollo”, y tanto las élites como amplias capas de la población hicieron suyos los patrones consumistas del Norte desarrollado. Pero también fue la oportunidad de descubrir que aún existían definiciones propias de las maneras de vivir bien, que eran enteramente viables.

Los usos actuales de la palabra pueden asociarse con tres “Sachses”. Gobiernos e instituciones internacionales emplean la palabra desarrollo en los mismos términos que Goldman Sachs, la casa de inversión de Wall Street, para la cual el mejor proyecto de su “capitalismo salvaje” podría ejemplificarse con una plataforma petrolera en alta mar, ajena a todo activismo local. O bien, emplean los términos de Jeffrey Sachs, el neoliberal converso que

desea emplear los aparatos estatales que quería dismantelar para ayudar a los más pobres y así mantener la estabilidad social en una sociedad capitalista. Muchas personas que nunca han leído el libro editado por Wolfgang Sachs usan la palabra con el mismo sentido que los autores del *Diccionario*, para referirse a las ruinas que la empresa dejó tras de sí o para enfrentar los proyectos de desarrollistas públicos y privados que aún continúan la obra destructiva.

En América Latina, desde los años ochenta, navegamos las procelosas aguas del posdesarrollo, para tomar de nuevo nuestro propio camino. Un buen número de personas siguen tratando de acomodarse dentro del régimen dominante, pero muchas y muchos nos empeñamos en la construcción de un mundo nuevo. Por un largo tiempo, la resistencia popular se concentró en diversas manifestaciones de la empresa del desarrollo: la gente se oponía a determinados proyectos o políticas, a ciertos “desarrollos”. En los últimos años se observa ya el abierto rechazo a toda forma de “desarrollo”. Su ciclo ha terminado. Pensar la autonomía significa claramente pensar más allá del desarrollo.

El fin del ciclo “progresista”

Desde el llamado Consenso de Washington se asocia la orientación neoliberal con la estabilización macroeconómica, la liberalización del comercio y la inversión y la expansión de las fuerzas del mercado, en el seno de un Estado democrático de derecho, que es la forma política del capitalismo. Conforme a esta orientación, a medida que las fuerzas del mercado asumen más claramente la conducción de la economía y la atención de las necesidades sociales, se reducen las funciones y los recursos de los aparatos estatales que el Estado de Bienestar construido después de la Segunda Guerra Mundial amplió continuamente en casi todas partes. Forman parte de esta orientación los programas sociales diseñados por el Banco Mundial para combatir la inestabilidad social asociada con la “pobreza extrema”. Las transferencias financieras de esos programas cumplen la función de individualizar a los “pobres”, disolviendo sus entramados comunitarios, y de educarlos para el consumo, insertándolos más profundamente en la economía monetaria.

Un amplio sector de la izquierda latinoamericana vio esta orientación como correctivo oportuno del “ajuste estructural” de los años ochenta. “Un obrero metalúrgico —decía Lula con orgullo— está haciendo la mayor capitalización de la historia del capitalismo” (*Proceso* 1770, 3 de octubre de 2010). Para Lula, sus políticas eran

“todo lo que la izquierda soñaba que se hiciera” (*idem*), aunque al mismo tiempo señalaba que si a los 60 años uno sigue actuando como izquierdista necesita al psiquiatra.

En todo el continente, fuerzas “progresistas” celebraron los programas diseñados por el Banco Mundial para aliviar la “pobreza extrema”. Lula estaba sumamente orgulloso de que sus programas hubieran incorporado a 36 millones de brasileños a las clases medias consumistas. La izquierda apoyó abiertamente su Programa de Desarrollo Acelerado y su alianza con capitalistas y corporaciones.

El nuevo presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, sigue puntualmente ese guión. Wall Street y *The Economist* celebraron sin reservas sus compromisos con la estabilidad macroeconómica y la liberalización del comercio y la inversión, y sus alianzas con las corporaciones para expandir las fuerzas del mercado. También se celebró su achicamiento del Estado al librarlo de grasa burocrática, reducir el nivel de los obscenos salarios de la alta burocracia y abatir la corrupción. Igualmente, son aplaudidas, de manera bastante general, sus transferencias monetarias a los “pobres”, que fortalecen el mercado interno y mejoran las condiciones materiales de vida de millones de personas, al precio de individualizarlas y enchufarlas en el mercado.

Es posible que la administración de López Obrador se distinga de los gobiernos “progresistas” de América Latina en cuanto a la corrupción. Lula es probablemente inocente de lo que se le acusa, pero no de la corrupción que caracterizó a su gobierno; es sabido, por ejemplo, que lo acompañaban en sus giras por otros países funcionarios de Odebrecht, la empresa brasileña cuyos sobornos de gobiernos latinoamericanos al más alto nivel provocaron un gran escándalo público. La honestidad personal de López Obrador es ampliamente conocida y no es mera retórica su campaña contra la corrupción. Su compromiso es serio y la decisión de empezar la limpieza desde arriba tiene sentido. En medio de las tensiones que su empeño provocó ya, sostuvo que “le habían colmado el plato”, al encontrar que “el gobierno no estaba para apoyar al pueblo, sino para facilitar la corrupción” (La Jornada, 12 de enero de 2019). No es exageración.¹ Está luchando contra una actitud que disolvió las fronteras entre los aparatos públicos y privados e instituyó la corrupción como práctica generalizada tanto en el gobierno, como

1 La magnitud del desafío se hizo enteramente evidente en las primeras semanas de gobierno, por el empeño contra el huachicoleo —robo de petróleo—, que sustraía de la empresa estatal Pemex más de 4 000 millones de dólares al año y contaminaba tanto al gobierno como a la sociedad.

en la sociedad. Sin embargo, su muy valiosa campaña contra la corrupción pone énfasis en la inmoralidad y en la ilegalidad que acompañan al capitalismo, pero no toma en cuenta e incluso encubre “la injusticia sistemática de un sistema de dominación que se puede realizar en perfecto cumplimiento de la legalidad y la moralidad capitalistas” (De Sousa Santos, 2018).

En el gobierno de López Obrador hay personas “de izquierda”, pero designó como jefe de gabinete a un rico empresario, que fue banquero de Pinochet, y nombró secretario de Agricultura a una persona a la que llamaban “el hombre Monsanto” cuando fue diputado. Algunos de los megaproyectos que anunció dejarán abultadas ganancias para unos cuantos y devastación para el ambiente y la gente, particularmente los pueblos indígenas. Su lucha contra la corrupción y sus programas sociales le ganan creciente popularidad y muchas fuerzas políticas y analistas celebran su victoria electoral como signo claro de que un nuevo giro a la izquierda se está produciendo en la región. El hecho de que nunca se haya pronunciado contra el capitalismo rara vez se menciona.

Tras la victoria electoral de Hugo Chávez, en 1998, y el arribo posterior de varios gobiernos alineados en la izquierda, se extendió la creencia de que se produciría en América Latina un cambio social profundo. Este grupo de gobiernos “progresistas”, sin embargo, no cumplió sus promesas. La más seria acusación que se formuló contra ellos es la de corrupción generalizada. Además, gobernaron en coexistencia y hasta alianza con muchas otras fuerzas, algunas de ellas muy conservadoras e incluso reaccionarias (Gago y Sztulwark, 2016); cayeron en diversas formas de centralización y paternalismo (Meschkat, 2015); sacrificaron la justicia ambiental a un desarrollismo extractivista dogmático (Gudynas, 2015) y traicionaron sus propósitos originales (Modonesi y Svampa, 2016; Acosta, 2016).²

Lo que parece caracterizar el estado de ánimo en América Latina no es la continuación del estilo “progresista” de algunos gobiernos, aunque obviamente se le prefiera a los de inclinación fascista. Más que nuevos movimientos sociales o la renovación de los anteriores, hay “otro mundo en movimiento”, como observó Raúl Zibechi (2017). Tenemos un vigoroso impulso autonómico, que estuvo continuamente en tensión, cuando no en abierta contradicción, con los gobiernos “progresistas”.

2 Para un intento serio de derivar las lecciones pertinentes de la experiencia que se considera una “apuesta de izquierda” véase Miriam Lang (2017).

La tormenta

La tormenta que previeron los zapatistas resultó mucho peor de lo que esperábamos. Resultó, literalmente, mortal. La nueva clase social que tomó nombre en los años noventa, con los propios zapatistas, la clase de los desechables, la de aquellos que el capital no usará ni ahora ni nunca, está sufriendo los embates más graves. Los desechables están siendo desechados. Se multiplica todos los días la obscena contabilidad de muertos que se combina con la de secuestrados y desaparecidos, muchos de los cuales viven condenados a una vida insoportable como esclavos o sicarios, y un enorme número de personas están reducidas a un proceso de lenta agonía bajo condiciones insoportables.

Ha sido preciso resistir, hacer todo lo posible para detener la ola de despojo. El fin del capitalismo no resultó buena noticia. No fue la suave extinción que pronosticó Keynes para 2010 ni el lento proceso que siguió anticipando Wallerstein, para quien la fase terminal del capitalismo empezó en 1968 pero podría durar muchos años. Fue el deslizamiento a la barbarie, como anticipó Anselm Jappe (2011). El modo de producción capitalista se convirtió en modo de despojo.

El capitalismo nació del despojo. La palabra privada, en la expresión propiedad privada, viene de privar, de saquear, de agandallarse lo que el otro tiene. Nació con el famoso cercamiento de los ámbitos de comunidad, que crearon a la moderna persona necesitada. Quienes nada necesitaban, acomodados en su subsistencia autónoma, empezaron a necesitarlo todo: comida, techo, educación, salud, y sobre todo empleo: sólo pudieron subsistir en su nueva condición, al servicio del capital. Se llamó por eso acumulación originaria: el despojo que se acumulaba se convertía en capital, le daba origen, al comprar fuerza de trabajo.

El despojo nunca se detuvo, es inherente al modo de ser capitalista. Pero el salvaje despojo que hoy enfrentamos es una novedad: buena parte de lo que se obtiene con él ya no puede convertirse en capital. El extractivismo, como lo llamamos en América Latina, que es minero, financiero, urbano, agrícola y laboral, la ola de despojo que extrae cuanto puede, materiales y bienes lo mismo que derechos y condiciones de vida, la ola que genera acumulación sin precedentes, no es acumulación originaria ni ampliada, no es ya acumulación de capital: no puede comprar fuerza de trabajo.

Como es sabido, estamos ante la catástrofe de un patriarcalismo exacerbado, en el cual el odio a la vida que caracterizó siempre al

patriarcado se hace sistema y arrasa todo a su paso (Von Werlthof, 2010). La devastación natural pone en riesgo la supervivencia de la vida en el planeta; la destrucción de la capa de ozono, realizada por la geoingeniería militar, no es ya imagen falsa de una teoría de la conspiración, sino un dato realista, aunque no la tomen en cuenta ni los ambientalistas más radicales (Bertell, 2018). En febrero de 2019 circuló un estudio que muestra la manera en que un pequeño grupo de corporaciones petroleras tomó el control de la geoingeniería. Al emplear esa herramienta como aprendices de brujo, intentarán contrarrestar el cambio climático para hacer innecesarios los recortes en las emisiones de gases de efecto invernadero. Al continuar sin límites la extracción de petróleo, gas y carbón y su empleo masivo podrán mantener y ampliar su dominación (CIEL, 2019).

Enfrentamos, además, el desgarramiento del tejido social y la inmensa destrucción cultural en que el despojo profundiza lo que ya había hecho el capitalismo. No sólo está en riesgo la supervivencia de una vida civilizada, sino la de la propia especie humana. Somos sociedades que se devoran a sí mismas (Jappe, 2018).

Millones de personas realizan en todas partes un enorme esfuerzo para resistir. Recurren a todos los recursos existentes para detener el horror. Saben que se ha desmantelado el Estado de derecho, que en el estado de excepción que hoy prevalece la ley se emplea para establecer la ilegalidad y garantizar la impunidad por los crímenes cotidianos. Aun así, recurren a los procedimientos jurídicos existentes y logran de vez en cuando alguna victoria. Del mismo modo, reconocen cada vez más que el Estado-nación ha sido desmantelado, que los cuerpos macronacionales no pueden realizar las funciones que ese diseño tenía y que los nacionalismos actuales tienen una fuerte inclinación fascista. Se les hace evidente, igualmente, la naturaleza despótica, racista y sexista que siempre tuvo la democracia, nacida en dos sociedades con esclavos, Grecia y Estados Unidos, en manos de varones misóginos y guerreros. Saben que el Estado-nación democrático fue la forma política del capitalismo pero ha sido desmantelado para forjar la era del despojo. Aun así, recurren a las instituciones existentes, apelan a las ilusiones democráticas y piensan que los aparatos estatales podridos pueden todavía usarse contra el horror y tienen alguna posibilidad de reforma. Hay incluso quienes siguen pensando que apoderarse de esos aparatos es la condición de todo cambio relevante, de toda revolución. Viejos luchadores sociales celebraron con esa convicción la llegada de Andrés Manuel López Obrador al gobierno de México.

Tales posiciones generan confusión. ¿Qué hacer, por ejemplo, cuando tres millones de obreros españoles marchan para decir que hay algo peor que ser explotado por el capitalismo: no ser explotado por el capitalismo? Que quieren de nuevo sus cadenas, que no pueden sobrevivir sin empleos —esos empleos, por cierto, que ya no va a haber—. ¿Qué hacer cuando el muy marxista vicepresidente de Bolivia nos dice que es cierto que han reforzado estructuras del capitalismo, incluso del transnacional, pero que la plusvalía se está repartiendo entre la gente? ¿Que sólo así pueden aprovechar sus enormes reservas de litio? ¿Qué hacer cuando se nos dice que el pueblo tomó al fin el poder en México, porque una vigorosa minoría definió el partido que dominará el Poder Legislativo y el Ejecutivo y una minoría exigua tomará en nombre de todas las decisiones importantes?

Otras veces nos dividen. En México, en los últimos meses de 2018, se formaron por lo menos tres grandes grupos, aquí abajo, entre nosotros, aparte de los que existen arriba. Millones creen que ha llegado el mesías y que es hora de seguirlo y esperar las bendiciones que derramará sobre todos. Otros millones reconocen las limitaciones de la circunstancia, de los propios aparatos y de quienes están llegando, pero consideran que se abrió una ventana de oportunidad y que es preciso reconocer la complejidad del momento y aprovechar todas las aperturas que el nuevo gobierno ofrecerá. Y hay finalmente otros millones de personas, más de lo que se piensa, algunas de los cuales contribuyeron a la liquidación del viejo régimen y hasta votaron contra él, que se sienten amenazadas por el nuevo, el cual, aunque se vista de seda, sólo estaría calzando zapatos que no son los suyos para prolongar el despotismo de un diseño patriarcal y capitalista.

A pesar de este tono crudo e irónico con el que escribo, no quiero descalificar todos esos empeños. Ha quedado atrás la era de los dogmas y los caminos únicos. Sólo quiero pintar claramente una raya. Hemos muchas y muchos que abandonamos todas esas creencias y en medio de la tormenta hemos estado transitando por los caminos de la autonomía, en la construcción de un mundo nuevo.

Hace medio siglo Iván Illich nos advirtió que el empeño prometeico, ese empeño que a partir de la Segunda Guerra Mundial tomó la forma del desarrollo y del crecimiento, ese empeño había eclipsado la esperanza; la supervivencia de la especie humana —subrayó— depende de descubrirla como fuerza social (1974: 146). Tenía razón. De eso se trata. No sólo es descubrirla, abandonando todas las

expectativas prometeicas del crecimiento y del desarrollo. No sólo es abrirla, para evitar que se congele. Es convertirla en fuerza social. Y la autonomía es sobre todo el arte de organizar la esperanza (Dinerstein, 2015).

Los caminos autonómicos

*...la sabiduría consiste en el arte de descubrir,
por detrás del dolor, la esperanza.*

Subcomandante Insurgente Marcos
(mayo 1996)

Como forma de resistencia, la autonomía viene de muy lejos. Sería colonizar el pasado poner esa etiqueta sobre las luchas de resistencia a los procesos de colonización, pero es evidente que tenían un carácter autonómico en el sentido que hoy damos a la palabra y que las luchas actuales de los pueblos originarios se inscriben en esa tradición. La palabra autonomía adquirió en los años veinte del siglo xx una significación especial en México, cuando se empleó para reivindicar la de la universidad, que llegó a entenderse como una especie de soberanía especial; si bien desde 1968 quedó en entredicho, sigue siendo aún modelo y bandera para los universitarios. Desde entonces, en todo caso, la palabra se empleaba en barrios y pueblos con otro sentido muy distinto, que anticipa el actual. El terremoto de 1985 en la Ciudad de México dio lugar a un estallido de iniciativa popular que sorprendió a todos. En la búsqueda de palabras que pudieran aludir a la novedad social y política que había surgido, a ese sociomoto, la palabra *autonomía* se unió a una noción renovada de la *sociedad civil*³ para aludir a una nueva semántica de la transformación social.

Mientras esto ocurría en la sociedad de abajo, otra versión de autonomía empezó a circular en América Latina, la versión leninista que se adoptó en Nicaragua y otras partes. La ve como una forma específica del orden gubernamental, en que se descentraliza a las regiones autónomas el sistema de poderes verticales que definen la organización del Estado (Díaz Polanco, 1996). Aunque es una noción en bancarrota y en rigor representa lo contrario del empeño

3 El uso popular de la expresión, que a mediados de los ochenta se detectó en Polonia, Argentina y las Filipinas al mismo tiempo que en México, y su empleo especial por Carlos Monsiváis (1987: 33) o en muchos comunicados del subcomandante Marcos no bastan para darle validez, pues se ha convertido claramente en una palabra amiba, sin denotación clara pero llena de connotaciones vagas e inexactas.

autonómico que viene de abajo, sigue teniendo vigencia en las alturas, incluso en el nuevo equipo de gobierno en México, a cuyo partido pertenece, como dirigente, el principal exponente de esa corriente en América Latina.

La propuesta de autonomía, que viene de los pueblos originarios y se extiende cada vez más, busca recuperar facultades y competencias que se les arrebataron desde la Colonia para disponer libremente de sus propios espacios políticos y jurisdiccionales, en que puedan practicar su modo de vida y gobierno. Esta noción reformula la de libre determinación, para definirla como libertad y capacidad de determinarse libremente, en los espacios propios, y determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión basadas en un diálogo intercultural que trascienda el totalitarismo del logos y el predominio de una cultura sobre las demás, así como un nuevo horizonte de inteligibilidad en un diseño político que ya no sería el del Estado-nación. Esta noción de autonomía surgió de los pueblos originarios, pero se aplica también en otros pueblos y en grupos rurales y urbanos.

A los caminos que se transitan hoy con esta noción quiero referirme, a una recreación de la autonomía en la América Latina, impulsada por muy diversos grupos, que es la vez una utopía movilizadora y una forma organizativa que prefigura alternativas con imaginación política. Se ha producido una ruptura, en las ideas y en la realidad, que se distancia radicalmente no sólo de los aparatos estatales sino de la concepción misma del Estado, en la búsqueda y la construcción de otros horizontes. Nos exige reconocer la novedad de prácticas que son en sí mismas teorías, las cuales tienen claras raíces en diversas tradiciones teóricas y prácticas, pero no pueden reducirse a ellas.

La prefiguración autonómica abandona radicalmente la postura que cuelga del futuro iniciativas políticas y movilizaciones, en torno a diversas formas de la tierra prometida. La fuerza utópica de la autonomía no está en una nueva formulación de la utopía sino en su arraigo en el presente, como lo que todavía no es, pero ya está ahí (Bloch, 2006). La autonomía, que es herramienta de prefiguración, trasciende todas las demarcaciones impuestas en la realidad social, aunque esté inmersa en ellas, no puede ser reducida a la lógica del poder y de la mentalidad patriarcal que la cubre.

La esperanza que así se construye no es fantasía o mero deseo, sino una dimensión escondida de la realidad que caracteriza claramente a los movimientos autonómicos en la América Latina.

En el trágico momento actual, en medio de la incertidumbre generalizada y la desesperanza cada vez más extendida, la esperanza y la sorpresa aparecen como dos pilares fundamentales de los empeños de transformación. La esperanza sigue siendo la esencia de los movimientos populares (Lummis, 1996). Reconocer la autonomía como una forma de aprender esperanza en la propia lucha la convierte en una poderosa linterna para iluminar la realidad actual. Aunque la lucha autonómica se desplegó en América Latina con mayor intensidad, creatividad y vigor que en otras partes, el arte de organizar la esperanza, que eso es la autonomía, define ya la lucha social del siglo XXI en el mundo entero (Dinerstein, 2015). El empeño autonómico abarca todas las esferas de la vida cotidiana para insertarse de otra manera en la vida social y política.

Dijo bien Eduardo Galeano: “en estos tiempos de miedo global, quien no tiene miedo al hambre tiene miedo de comer” (2006). A pesar de que disponemos de todos los medios técnicos y económicos para que nadie padeciera hambre, 1 000 millones de personas se van hoy a la cama con el estómago vacío; todos los demás estamos intoxicados por lo que contienen los “alimentos” que ofrece el mercado. Pero dice bien Vía Campesina: “en estas circunstancias no podemos esperar que los gobiernos al servicio del capital modifiquen ese estado de cosas insoportable o que Monsanto, Walmart y otras grandes corporaciones, por una suerte de epifanía moral, empiecen a hacer lo contrario de lo que están haciendo”. Por eso, sostiene Vía Campesina, necesitamos tomar el asunto en nuestras manos, definir por nosotros mismos lo que comemos... y producirlo. Y es lo que estamos haciendo. Pequeños campesinos, principalmente mujeres, alimentan hoy a 70% de la población del planeta, a pesar de que el agronegocio posee o controla más de la mitad de los recursos alimentarios globales. Y el cultivo urbano de alimentos se extiende ya por todas partes. Aunque con él se producen a veces tomates reaccionarios, presos aún del individualismo y el patrón dominante, también se producen tomates revolucionarios, que son expresión de una nueva sociedad.

Se extienden por todas partes iniciativas que nos ayudan a sanar de la salud, combatiendo un sistema que nos enferma cada vez más. Abandonamos sus nociones tanto como sus prácticas, colgadas de una industria de la salud que conquistó todos los poderes: dicta las normas médicas, las aplica y castiga a quien no las sigue. Las formas autónomas de sanar no son ya expresión marginal de una secta ni una huella del pasado, sino creaciones estrictamente contemporáneas del mundo nuevo.

El sistema educativo, que nació con afán patriarcal de control, no prepara a la gente para la vida y el trabajo, la encierra en un currículo cada vez más obsoleto y contribuye decisivamente a la desigualdad, bajo el impulso de la reforma educativa global que se impulsa en todas partes, al tiempo que se reducen los presupuestos de la educación pública a todos los niveles. Cunden así formas nuevas, que retoman antiguas tradiciones de aprendizaje, para aprender en libertad, con autonomía.

La política urbana ha sido un fracaso espectacular, devastador en sus consecuencias. Para resistir la inmensa destrucción que trae consigo, se renueva hoy un arte contemporáneo de habitar, basado en la lúcida y austera renuncia al sexo económico, el rechazo a la sentimentalidad y la apertura a la sorpresa (Illich, 2008).

La lucha autonómica es también y sobre todo un camino abierto al gozo, el juego y el amor, tan gravemente afectados por el régimen dominante. A final de cuentas, el empeño de liberarnos de todas las formas de colonialidad en que hemos sido contruidos significa reivindicarlos seriamente. Significa denunciar con firmeza la hipertrofia cancerosa y la dominación del modo industrial de producción, como la última forma de idolatría, según sugería Iván Illich, y unir nuestros empeños para transformar el alud de violencia en una forma de reconstrucción convivial (Illich, 2006).

La opción radical

...pensamos que había que replantear el problema del poder, no repetir la fórmula de que para cambiar el mundo es necesario tomar el poder, y ya en el poder entonces sí lo vamos a organizar como mejor le conviene al mundo, es decir, como mejor me conviene a mí que estoy en el poder. Hemos pensado que, si concebíamos un cambio de premisa al ver el poder, el problema del poder, planteando que no queríamos tomarlo, esto iba a producir otra forma de hacer política y otro tipo de políticos, otros seres humanos que hicieran política diferente a la de los políticos que padecemos de todo el espectro político.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional,
Subcomandante Marcos

Vivimos al fin de una era. Se han vuelto obsoletas las “verdades”, racionalidades y sentimentalidades de ayer. Las nuevas no tienen todavía un perfil reconocible. ¿Qué hacer? ¿Cómo evitar la tentación de aferrarse desesperadamente a alguna suerte de fundamentos,

para recuperar el piso bajo los pies, y así hacerse fundamentalista, con todo lo que eso implica?

En el mundo en que me muevo, un mundo de pueblos indígenas, campesinos y marginales urbanos, existe una variedad de reacciones ante el horror actual. Quiero referirme a una de ellas, que involucra a un número creciente de personas. Toma la forma de una insurrección que desafía el sistema dominante y emprende caminos que van más allá del patriarcado, la modernidad, el capitalismo, el Estado-nación y la democracia. Serían ya expresión del mundo nuevo.

La insurrección en curso se manifiesta principalmente en “entramados comunitarios”, según la expresión acuñada por Raquel Gutiérrez, que alude eficazmente a una amplia variedad de formas de existencia social (2011). La insurrección aparece en comunidades en que existen desde tiempo inmemorial “nosotros” vigorosos y fuertes, comunidades que resistieron la modernización y no permitieron que se les construyera como grupos de individuos. Esas comunidades son el área más sólida y quizá la más avanzada de la insurrección. Algunas forman movimientos bien conocidos, como los zapatistas en Chiapas o los kurdos en Rojava. Otras se afirman en contextos locales y regionales y resisten y se rebelan por el mero impulso de sobrevivir, o bien al luchar por antiguos ideales, renovados en la circunstancia.

Están también, cada vez más, personas que fueron reducidas a la condición individual y desde ella estuvieron padeciendo el horror, hasta que se les hizo insoportable el horror mismo y la prisión individual. Fue un despertar radical darse cuenta que podían sentirse individuos, pensarse individuos, experimentar el mundo como individuos, que así se les había formado; pero que no podían serlo. Descubrieron que son, somos, nudos de redes de relaciones, que tras la pelleja individual de un mamífero hay siempre esas redes y que desde ellas puede empezar a tejerse, a entretejerse, un nuevo entramado comunitario.

La insurrección exigió limpiar nuestra mirada y escapar de las múltiples formas en que ha sido contaminada. Hemos tenido que reinventar el capitalismo y enfrentar las versiones grotescas y paralizantes que construyó particularmente la izquierda. El capitalismo no es omnipotente y omnipresente; no es un monstruo apocalíptico que lo cubre todo y que sólo podrá ser vencido con una fuerza equivalente. Tampoco es un gigante de pies de barro ni un tigre de papel. “El capital”, según Toni Negri, “ha conquistado y subsumido

la vida entera; su hegemonía es global” (2016). La expresión mantiene un trazo fantasmal y abrumador del capitalismo. Por buenas razones Marx nunca usó la palabra capitalismo. Es cierto que las relaciones sociales de producción del modo capitalista no se confinan a las fábricas u oficinas; es legítimo referirse a la fábrica social, al conjunto social en que se producen y reproducen las relaciones sociales capitalistas. Es cierto también que esa forma de existencia social invade la vida íntima y hasta las recámaras de todas y todos. Pero carece de sentido convertir al régimen capitalista en otra forma de dios. Necesitamos llevar a su conclusión el brillante desmontaje que empezó Gibson-Graham (1996), al mostrar el fin de ese capitalismo que conocemos... para des-conocerlo, revelando que esa imagen des-conoce la situación real.

La mirada necesita también deshacerse de la obsesión de construir la imagen de la nueva sociedad, el trazo del porvenir. No buscamos crear un estado de cosas que deba implantarse o un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nos interesa el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. No se trata de imaginar nuevas formas de la sociedad futura, sino de reinventar la manera de dejar atrás la actual. Hace falta criticar sin reservas lo establecido, sin espantarse de sus resultados ni del conflicto con los poderes constituidos. Pero al hacerlo debemos regresar del futuro, ese ídolo devorador de hombres, rechazando los proyectos que buscan alcanzar alguna forma de tierra prometida. Sólo así podemos concentrarnos en las transformaciones reales de que nos ocupamos.⁴

Empezamos por rechazar la separación entre medios y fines, que en el pasado hizo posible usar todos los medios, hasta los más aborrecibles, en nombre de altos ideales, con una actitud que convirtió el presente en un porvenir siempre pospuesto. Creemos que en la lucha misma debe estar ya la forma del resultado. Hay un despertar crítico, diría Illich, que nos permite ahora celebrar el hecho de que podemos hacer, gozosamente, que nuestra vida de hoy tome la forma del futuro de mañana (1971).

Nos apoderamos del presente, con un salto dialéctico al pasado que permite recuperar la tradición (Benjamin, 2005). Como dijo el finado subcomandante Marcos, vivimos en un momento histórico en que para explorar lo que sigue tenemos que ver hacia atrás. En vez de romper con el pasado, como hizo la modernidad, nos apoderamos del recuerdo tal como relumbra en el instante de peligro. Así desgarramos el hilo de la historia, que eso es la revolución.

4 En este párrafo estoy usando, casi literalmente, expresiones que empleó Marx para aludir al comunismo (Marx, 1966).

Recuperar el pasado permite encender en él la chispa de la esperanza y recuperarla como fuerza social, al reconocer que es la esencia de todos los movimientos populares y que no se define por la convicción de que las cosas sucederán de cierta manera, sino por la convicción de que algo tiene sentido, independientemente de lo que pase (Havel). Construir autonomía, como se está haciendo en multitud de puntos de resistencia de todo el planeta, puede claramente definirse como el arte de organizar la esperanza (Dinerstein, 2015). Con esa experiencia hemos recuperado también capacidad profética. Profeta no es quien posee una bola de cristal, sino quien sabe leer en el presente las tendencias profundas.

La tarea más difícil que enfrentamos es la de reinventar el género e incluso desaparecerlo. La transformación antropológica más profunda que se registró con el capitalismo fue la destrucción del género vernáculo. Se introdujo en su lugar el régimen del sexo a través del *homo economicus*, el individuo posesivo, carente de género, nacido en Occidente. Estamos dejando atrás esa condición, que impone necesariamente la feroz discriminación actual contra las mujeres y muchas otras personas, lo cual exige reconocer sin nostalgia que no podemos reconstruir el género vernáculo, dando marcha atrás a la historia (Illich, 2008). Deshacernos del sexo económico impone desafíos sin precedentes.

La posmodernidad no es una época que sigue a la modernidad, sino un aspecto de la condición moderna. La frustración por el fracaso de las promesas modernas y la desilusión con el proyecto social caracterizado por la física de Newton, el reduccionismo cartesiano, el Estado-nación de Hobbes y el sistema capitalista, profundizaron las dudas sobre ese paradigma que nació con la era moderna. Sería posmoderna la reflexión de varias generaciones de personas modernas que se desprendieron con dificultad de las verdades en que confiaban, sin haber encontrado un nuevo sistema unitario de referencia. Adquirieron conciencia de la relatividad de aquellas verdades, que perdieron su carácter compulsivo, pero carecen de un paradigma de semejante eficacia. Tal estado puede verse como simple pérdida de valores y orientación, pero también es anticipo de una percepción pluralista sobre la que puede construirse un mundo en que quepan muchos mundos, como propusieron los zapatistas (Dietrich, 1997). Ese nuevo marco pluralista de referencia ha surgido ya, fuera del mundo de los académicos y los científicos, pero aún no es reconocido. Es una práctica que constituye en sí misma una teoría y que observamos en muchos colectivos y comunidades.

Científicos y políticos enfrentaron por muchos años la incertidumbre posmoderna con el argumento de que bastarían dosis adicionales de los mismos remedios postulados por la modernidad para alcanzar el paraíso en la tierra. Abogaron por teorías del desarrollo, el progreso, la justicia, la democracia, la tecnología y en general los valores y las estrategias universales, los derechos humanos, el derecho internacional, el ajuste estructural, la ética global (Dietrich, 1997). Para la insurrección en curso todo eso aparece como un callejón sin salida.

Abandonamos hace ya tiempo la veneración supersticiosa del “Estado”. Convertido en mero guardián de las instituciones dominantes, en particular del capital, no puede ya desempeñar su función de gestión política. Por más de un siglo, los aparatos centralizados y despóticos que se siguen llamando Estado fueron modelo de todos los socialismos y las luchas de pretensión revolucionaria. Darles una forma supuestamente democrática no cambia su naturaleza despótica; como forma política del capitalismo es sólo un régimen de dominación. Por eso la insurrección en curso abandona cada vez más la idea de “tomar el Estado” para organizar desde ahí la revolución y se propone desmantelarlo cotidianamente, no en un golpe de mano o de fuerza, sino haciendo que desaparezca la necesidad de sus funciones. Abre así la oportunidad de construir una sociedad convivial, dentro de un cuadro material definido por aboliciones racionales y políticas. Sin dejarse atrapar por la democracia formal o la participativa, construye lo que empieza a llamarse democracia radical.

Uno de los aspectos más radicales e importantes del proceso actual es su rechazo del trabajo, que se convirtió en un ídolo en casi todas las variantes de la izquierda y del socialismo, igual que en el capitalismo, el cual puede ser descrito como un régimen que se basa en la imposición de trabajo. Trabajo viene de *tripalium*, un instrumento de tortura. Lo es. Ninguna forma del socialismo ha llegado a plantearse seriamente la crítica del trabajo mismo. Es una tarea que se está realizando a ras de tierra, en la insurrección de que hablo, que intenta forjar acuerdos comunitarios “sobre el perfil tecnológico del techo común bajo el cual todos los miembros de una sociedad quieren vivir”, controlando políticamente la manera de producir y sus límites (Holloway, 2002, Illich, 2006, Jappe, 2017)

Este tipo de acuerdos comunitarios no sólo buscan cancelar la primera enajenación del capitalismo, cuando los frutos de nuestro trabajo se nos hacen extraños, se nos arrebatan, sino también la segunda: la que nos hace ajena y extraña la actividad creativa

misma. Permiten también empezar a remediar la contraproduktividad de todas las instituciones modernas, las cuales, una vez rebasado cierto umbral de tamaño, producen lo contrario de lo que pretenden. Se trata de recuperar el sentido de la proporción. Todo esto supone una rigurosa crítica radical al modo industrial de producción, capitalista o socialista, a partir de la convicción de que el hombre industrial fracasó en su pretensión de ser dios y el modo industrial de existencia, de corte claramente patriarcal, necesita ser desmantelado.

Según nuestra experiencia, sólo así, con esta insurrección profunda, podemos resistir la marejada mortal que destruye por igual el ambiente y la cultura y empezar la reconstrucción convivial. Buscamos que las herramientas modernas queden al servicio de las personas, en el seno de sus entramados comunitarios, y que las personas puedan controlar sus herramientas, en vez de ser controladas por ellas o quedar a su servicio.

Mientras los burócratas del bienestar siguen degradando la libertad y la dignidad de las personas y en nombre de su felicidad establecen su servidumbre sin precedentes a las herramientas, se construye desde abajo, a escala comunitaria, una forma de vida social en que las normas acordadas garantizan a cada quien el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, a condición de no lesionar igual libertad de acceso a otros (Borremans e Illich, 2006).

Ante gobiernos en pánico por la movilización de la gente y estructuras de poder económico y político dispuestas a cualquier cosa para no perder su posición, millones de personas están en movimiento. Sus iniciativas mantienen la resistencia, pero pasan a la desobediencia. Están en la protesta, pero se abren al rechazo radical. Cuestionan las decisiones cotidianas, los atropellos de cada día, la agresión interminable, todos los muertos y presos, todas las destrucciones ambientales, y al mismo tiempo desafían la legitimidad del sistema mismo, no sólo a sus operadores: les niegan su consentimiento y rechazan que la representación sea aún síntesis del consenso social.

Puesto que la dominación de clase es ante todo dominación de la conciencia de la gente y de su confianza en sí misma, que se prolonga al reducir el cambio a la sustitución de dirigentes, nos concentramos en una organización social basada en la libertad regulada por los principios del derecho consuetudinario, en la rearticulación de la vieja tríada: persona, herramienta y sociedad, y en el sustento de todo esto en tres pilares clásicos: amistad, esperanza y sorpresa.

Desde hace 20 años se constata de mil maneras un movimiento para recuperar y regenerar los ámbitos de comunidad. Su cercamiento (*the enclosure of the commons*) no sólo marcó el inicio del capitalismo. Es también la forma principal de operación de un régimen que dejó de ser un modo de producción para convertirse en un modo de despojo, como fue posible observar desde los años ochenta (Midnight Notes Collective, 1990). Estamos resistiendo viejos y nuevos cercamientos, pero también recuperando los ámbitos de comunidad que habíamos perdido, regenerando los que habíamos logrado conservar y creando otros nuevos (véanse, por ejemplo, Gutiérrez, 2009; Navarro, 2015; Linsalata, 2016).

Con timidez, se empezó a llamar “revolución de los ámbitos de comunidad” a todo ese proceso. El alzamiento zapatista permitió darle nuevo significado, al demostrar la posibilidad y las dificultades del empeño. En vez de intentar poner a su servicio las instituciones dominantes, los zapatistas las invierten o disuelven. Demuestran en sus prácticas que la convivialidad no es hoy una utopía futurista, sino que forma parte de nuestro presente, aunque no nos hayamos dado cuenta. Tiene ya un lugar en el mundo —por eso no es utopía—. Pero aún no lo reconocemos (Steger, 1984; Esteva, 1998).

En India, hace unos años, un grupo de organizaciones de base se planteó la urgencia de documentar las experiencias vivas de resistencia y liberación y darles apropiada visibilidad. Crearon para ello Vikalp Sangam, que quiere decir “Confluencia de alternativas”, y la definieron en los siguientes términos:

A medida que el mundo avanza hacia mayor devastación ecológica, desigualdades y conflictos sociales, la gran cuestión que enfrentamos es preguntarnos si existen formas alternativas de satisfacer las necesidades y aspiraciones humanas, sin dañar la tierra y dejando atrás a la mitad de la humanidad. En India, como en el resto del mundo, esta cuestión está siendo respondida por una multitud de iniciativas de base y de política: desde satisfacer necesidades básicas en forma ecológicamente sensata hasta la gobernanza descentralizada y los movimientos de vinculación entre productores y consumidores, desde repensar los espacios urbanos y rurales para la sostenibilidad hasta las luchas por la equidad social y económica (Vikalp Sangam, 2014).

En 2014 lanzaron una página electrónica para dar a conocer esas “alternativas”, esas maneras distintas de hacer las cosas más allá del sistema dominante. Presentan en ella cientos de historias relevantes, con muy diversos grados de radicalidad. En el camino,

el grupo se encontró con un esfuerzo semejante que se estaba realizando en México, por parte de la Universidad de la Tierra en Oaxaca, bajo el nombre de Crianza Mutua, la cual se define en los siguientes términos:

Es una iniciativa que se propone identificar grupos que han roto con el régimen dominante y han tomado un camino nuevo. Se busca documentar su experiencia y tratar que aprendan unos de otros, que se articulen entre sí y que se ofrezcan mutua solidaridad. En su momento se buscará darles visibilidad para que los descontentos con el estado de cosas puedan inspirarse en ellos, al constatar lo que se puede hacer aún en medio del horror. En la iniciativa participan entramados comunitarios que viven sin sujetarse a las reglas dominantes. Con ellos habría nacido ya un mundo nuevo, en el cual se asume como tendencia el desmantelamiento de jerarquías, el principio de suficiencia y la construcción de autonomía, y se resisten activamente actitudes racistas, sexistas, estatistas y violentas...

Quienes participan en Crianza Mutua se han estado reuniendo, aprendiendo unos de otros, y en el curso de 2019 acordarán la forma de darse a conocer.

En 2018, los organizadores de Vikalp Sangam y Crianza Mutua empezaron a explorar juntos la posibilidad de llevar más lejos sus iniciativas. Hicieron una propuesta en la 6ª Conferencia Internacional sobre Descrecimiento, celebrada en Malmo, Suecia, en agosto de 2018, y la presentaron también en la Primera Conferencia Norte-Sur sobre Descrecimiento en la Ciudad de México, el 6 de septiembre de 2018. Fruto de estas conversaciones fue la decisión de lanzar la iniciativa Tejido Global de Alternativas. En su documento básico se sostiene lo siguiente:

El mundo atraviesa una crisis sistémica sin precedentes creada por un régimen dominante que produce desigualdades, cada vez más agudas, nuevas formas de depravación, la destrucción de los ecosistemas, el cambio climático, la ruptura del tejido social y el despojo de todos los seres vivos con inmensa violencia. En el curso de las últimas dos décadas ha aparecido una inmensa variedad de alternativas radicales al régimen dominante y sus raíces capitalistas, patriarcales, racistas, estatistas y antropocéntricas... El Tejido Global de Alternativas es una iniciativa que busca crear redes de solidaridad y alianzas estratégicas entre todas estas alternativas a nivel local, regional y global.

Ese documento básico ha sido ya suscrito por numerosas organizaciones internacionales y algunas personalidades prominentes,

dispuestas a respaldar la iniciativa. Se ha estado divulgando la propuesta en diversas conferencias internacionales, tratando de concertar alianzas con empeños semejantes, y en los primeros meses de 2019 se presentará en una página electrónica. Para quienes impulsan esta iniciativa —entre los que me encuentro— ha sido muy grato encontrar por todas partes esfuerzos que parecen marchar en una dirección muy semejante. Se percibe en muy diversos espacios que se ha vuelto cada vez más necesario articular las “alternativas” al régimen dominante, tanto para fortalecer su resistencia como para acumular fuerzas, hasta constituir la masa crítica que permita detener el horror y crear otras opciones.

Desde 2017 la Universidad de la Tierra en Oaxaca, junto con otras organizaciones e instituciones, organiza un seminario virtual mensual en el cual participa una veintena de colectivos, ubicados en otras tantas ciudades de cuatro países latinoamericanos y Estados Unidos. Se denomina “Otros horizontes políticos: más allá del patriarcado, el capitalismo, el Estado-nación y la democracia formal”. Las sesiones son conducidas por los propios colectivos, que se rotan en la animación, y en ellas se presentan experiencias concretas que ilustran lo que se está explorando. El seminario se caracteriza por su notable diversidad. En el curso de 2019 empezará a diseminar sus hallazgos.

Esas iniciativas, y muchas más, parecen formar parte de la insurrección a que me refiero, que va más allá del desarrollo y la globalización; margina y limita la sociedad económica, rechazando la premisa de la escasez como base de la organización de la vida social; reivindica la comunalidad, frente al individualismo reinante; adopta nuevos horizontes políticos, más allá de los derechos humanos y el Estado-nación, sustentando en el pluralismo radical formas de organización social y política que permiten la coexistencia armónica de los diferentes; y construye formas de democracia radical, en que reinan las libertades tras expulsar a la economía del centro de la vida social e instalar en él de nuevo a la política y la ética. Es esto lo que está en curso. Es ésta la opción radical de que hoy hablamos.

Bibliografía

- Acosta, Alberto y John Cajas, “La herencia económica del correísmo”. Disponible en <https://laeconomiapoliticadelantipoder.wordpress.com/economia-politica-ecuatoriana/articulos/> [consulta: 21 de septiembre de 2018].
- Alloo, Fatma y otros, “Upfront Reflections on 50 Years of Development”, *Development*, vol. 50, núm. 5, 2007, pp.4-32.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.
- Bertell, Rosalie, *Madre Tierra o muerte*, Guadalajara, Casa del Mago, 2018.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza (2)*, Madrid, Trotta, 2006.
- Borremans, Valentina e Iván Illich, “La necesidad de un techo común (el control social de la tecnología)”, en Iván Illich, *Obras Reunidas I*, México, FCE, 2006, pp. 761-763.
- CIEL (Center for International Environmental Law), *How Geoengineering Threatens to Entrench Fossil Fuels and Accelerate the Climate Crisis*, 2019. Disponible en https://www.ciel.org/wp-content/uploads/2019/02/CIEL_FUEL-TO-THE-FIRE_How-Geoengineering-Threatens-to-Entrench-Fossil-Fuels-and-Accelerate-the-Climate-Crisis_February-2019.pdf [consulta: 23 de febrero de 2019].
- Díaz Polanco, Héctor, “La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal”, *Revista del Senado de la República*, núm. 2, enero-marzo de 1996, pp.104-115.
- Dietrich, Wolfgang y Wolfgang Sützl, *A Call for Many Peaces*, 1997. Disponible en http://www.friedensburg.at/uploads/files/wp7_97.pdf [consulta: 07 de octubre de 2018].
- Dinerstein, A. C., *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organizing Hope in the Twenty First Century*, Houndmills, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2015.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), *Crónicas Intergalácticas EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, Planeta Tierra, 1996.
- Esteva, Gustavo, “Development”, en Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, 2ª ed., Londres, Zed Books, 1992.
- _____, “The Revolution of the New Commons”, en Curtis Cook y Juan D. Lindau (eds.), *Aboriginal Rights and Self-Government*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 1998, pp.186-217.
- _____, “La insurrección en curso”, en Raúl Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, México, UNAM, 2013, pp.129-209.

- _____, “Commoning in the New Society”, *Community Development Journal*, vol. 49, núm. 51, enero de 2014, pp. 144-159.
- Gago, Verónica y Diego Sztulwark, “La temporalidad de la lucha social en el fin del ciclo ‘progresista’ en América Latina”. Disponible en <http://www.euronomade.info/?p=7862> [consulta: 21 de septiembre de 2018].
- Galeano, Eduardo, *El miedo global*, 2006. Disponible en <https://yorecomiendo.wordpress.com/2006/11/08/el-miedo-global-de-eduardo-galeanola-gran-orquesta-republicana/> [consulta: 07 de octubre de 2018].
- Gibson-Graham, J. K., *The End of Capitalism (as we knew it)*, Cambridge, MA, Blackwell, 1996.
- Gudynas, Eduardo, *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Cochabamba, Centro de Documentación e Información Bolivia/Centro Latinoamericano de Ecología Social, 2015.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti: levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, Puebla y México, BUAP/Sisifo/Bajo Tierra, 2009.
- _____, “Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites”, en jóvenes en resistencia alternativa (comps.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Bajo Tierra/Sisifo, 2011, pp. 351-374.
- Havel, Vaclav. Disponible en https://www.brainyquote.com/quotes/vaclav_havel_392717 [consulta: 7 de octubre de 2018].
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires y Puebla, Herramienta/ BUAP, 2002.
- Illich, Iván, *Celebration of Awareness*, Richmond, Calder & Boyars, 1971.
- _____, “La sociedad desescolarizada” y “La convivencialidad”, en Iván Illich, *Obras reunidas I*, México, FCE, 2006.
- Illich, Iván, “El género vernáculo” y “El arte de habitar”, en Iván Illich, *Obras reunidas II*, México, FCE, 2008, pp. 464-472.
- Jappe, Anselm, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño, Pepitas de calabaza, 2011.
- _____, *Algunas buenas razones para liberarse del trabajo*, 2017. Disponible en <http://lapeste.org/2017/12/anselm-jappe-algunas-buenas-razones-para-liberarse-del-trabajo/> [consulta: 05 de octubre de 2018].
- _____, *La sociedad autofágica*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2018.
- Lang, Miriam, *¿Erradicar la pobreza o empobrecer las alternativas?*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2017.
- Linsalata, Lucia, *Lo comunitario popular en México. Desafíos, tensiones y*

- posibilidades*, Puebla, BUAP, 2016.
- Lumms, D., *Radical Democracy*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1996.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, La Habana, Edición revolucionaria, 1966.
- Meschkat, Klaus, “La Tercera Internacional y América Latina”, en Miriam Lang y Alejandra Santillana (comps.), *Democracia, participación y socialismo: Bolivia, Ecuador, Venezuela*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2015.
- Midnight Notes Collective, *New Enclosures*, Jamaica Plain, MA, Midnight Notes Collective, 1990.
- Modonesi, Massimo y Maristella Svampa, *Postprogresismo y horizontes emancipatorios en América Latina*, Buenos Aires, Izquierda Diario, 2016.
- Monsiváis, Carlos, *Entrada Libre: Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era, 1987.
- Navarro, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Puebla y México, BUAP/Bajo Tierra, 2015.
- Negri, Toni, *El común como modo de producción*, 2016. Disponible en <http://www.trasversales.net/t38negri.htm> [consulta: 7 de octubre de 2018].
- Sachs, Wolfgang (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, 2ª ed., Londres, Zed Books, 1992.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Izquierdas del mundo, ¡uníos!*, Barcelona, Icaria, 2018.
- Steger, Hanns-Albert, “Conviviality”, en Hanns-Albert Steger (ed.), *Alternatives in Educatio*, Nuremberg, Wilhelm Fink Verlag München, 1984, pp. 285-301.
- Subcomandante Marcos, Comunicado del 18 de mayo, 1996. Disponible en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_05_18_b.htm [consulta: 5 de octubre de 2018].
- Vikalp Dangam, 2014. Disponible en <http://www.vikalpsangam.org> [consulta: 23 de febrero de 2019].
- Von Werlhof, Claudia, *Teoría crítica del patriarcado*, Frankfurt, Peter Lang, 2010.
- Zibechi, Raúl, *Movimientos sociales en América Latina. El “mundo otro” en movimiento*, 2017. Disponible en <http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/Raul-Zibechi-Movimientos-sociales-en-América-Latina-El-“mundo-otro”-en-movimiento-1.pdf> [consulta: 7 de octubre de 2018].

Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista

*Por Cassio Brancaleone**

Introducción

Desde hace más o menos 30 años, en América Latina la expresión autonomía adquirió un lugar especial y crecientemente consolidado en la gramática de los movimientos sociales, los circuitos militantes y activistas de la región, así como en la jerga de intelectuales y académicos vinculados a ellos (como estudiosos y/o colaboradores). Un esfuerzo mínimo y parcial de genealogía nos permite concebir su accionar en el cruce entre reflexiones sobre la emergencia de los llamados “nuevos movimientos sociales” y los procesos de redemocratización que se encuentran en curso en muchos de nuestros países hasta entonces controlados por autocracias militares. En ese sentido, se privilegió una coordenada de crítica y acción política que conjugaba la necesidad de superar el autoritarismo estatal con el protagonismo de los actores “emergentes” de la sociedad civil, desbordando la exclusiva condición clasista de los movimientos populares y abriendo el abanico de los agenciamientos colectivos para otras bases identitarias (étnicas, de género, generacionales, etcétera).

Es importante insistir en los desdoblamientos que asumió tal estrategia privilegiada por sus dimensiones epistémica, ética y política: toda una generación de intelectuales, activistas y militantes de movimientos sociales asumieron explícita o implícitamente una

* Docente e investigador de la Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Brasil. Mi fraterna gratitud a Florencia Carrizo por la ayuda en la traducción del manuscrito original del portugués al castellano, como a Gaya Makaran por el fértil diálogo y preciosas sugerencias incorporadas al texto en su versión final.

praxis que modeló el paradigma de la izquierda dominante en la región: una especie de “contrahegemonía” en la cual el fortalecimiento de posiciones en la sociedad civil (y es en la defensa del dinamismo y del florecimiento de ese “espacio” que el concepto de autonomía en gran medida sirvió de parámetro, indicador, horizonte y proyecto) era la condición *sine qua non* para la consolidación y la promoción de derechos que debían ser garantizados por el Estado, a través de la elaboración de políticas públicas, principalmente a partir de la promoción de gobiernos populares y progresistas que actuasen como mediadores e interlocutores privilegiados de esos movimientos (Arantes, 2014; Zibechi y Machado, 2017).

Sin embargo, la movilización de la expresión autonomía también permitió el ascenso a la superficie del debate público, aunque en su periferia y zonas más radicalizadas, de un conjunto de prácticas y principios que son anteriores a este mencionado punto de cruce y que fueron vectorizados, canalizados y resignificados, a su modo, por el movimiento indígena, muy especialmente durante la insurrección zapatista de 1994, así como por los levantamientos y rebeliones contra las grandes corporaciones y organismos financieros transnacionales que ganaron el nombre de altermundialismo (o antiglobalización, así bautizado por los grandes medios de comunicación) y las protestas generalizadas del tipo *qsvt* (“Que se vayan todos”) argentino en 2001. A su vez, este conjunto de prácticas y principios nos remite, aunque dando cuenta de la denominación genérica del autonomismo, a un repertorio de experiencias y reflexiones que responden a lo que Schmidt y Van der Walt (2009) entienden por la “amplia tradición anarquista”, una de las vertientes fundacionales del movimiento socialista internacional moderno. Dentro de ese marco, pretendo realizar un breve inventario de la contribución del anarquismo al debate acerca de la autonomía como experiencia, valor y horizonte altersocietario.¹ Para ello pretendo movilizar algunos elementos conceptuales que nos estimulen a pensar a partir de una teoría política anarquista (virtual o inusitada), acercando cuestiones presentes en algunos autores clásicos y contemporáneos.

1 Un ejercicio similar fue realizado por Albertani (2011) en una publicación precedente que inspira a ésta. Su enfoque, sin embargo, fue situar el anarquismo en el campo de otras tradiciones políticas revolucionarias que le son afines en lo que se refiere al tema de la autonomía. En este trabajo, sin embargo, pretendo tocar más explícitamente cuestiones producidas mayoritariamente en el ámbito del pensamiento anarquista. Sin desconocer, obviamente, los puntos de contacto referenciados por Albertani, texto también indispensable y del que recomiendo la lectura.

¿Es posible (y deseable) una teoría política anarquista?

Para dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta, cabe reflexionar preliminarmente sobre dos puntos asumidos por este trabajo: lo que entiendo por “amplia tradición anarquista” y su posible derivación en una “teoría política”. Sobre el primer tópico, comparto con Schmidt y Van der Walt (2009) que el anarquismo es un movimiento político-social moderno, forjado en el seno de las clases trabajadoras, fundamentalmente durante la formación de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), entre 1864 y 1872.² Aunque su dimensión como constructo ideológico, que no es menos importante, se relaciona con legados intelectuales que pueden haber atravesado los siglos XVII, XVIII y XIX, además de que sus desdoblamientos sobrepasaron las fronteras organizacionales de la AIT, dando origen a corrientes y tendencias más diversas; el núcleo aglutinador de la construcción de la identidad y de la praxis anarquista nos remite a una cultura política y a principios de lucha social anclados en elementos como el clasismo, el internacionalismo, la autonomía individual y colectiva, la acción directa, el apoyo mutuo y el federalismo (Correa, 2015; Samis, 2015; Musto, 2014; Schmidt y Van der Walt, 2009; Guerin, 1970), por ejemplo, constituyendo una constelación compleja de valores, prácticas y cosmovisiones afines que puede ser tratada en la clave de aquello que Pocock (2003) denomina como “lenguaje político”. En esta perspectiva, el anarquismo debe ser entendido como un socialismo, conjugando una crítica simultáneamente anticapitalista y antiestatal que busca la creación de una sociedad basada en la “libre asociación y el autogobierno de los productores”, preservando un tipo de combinación muy especial entre la “autodeterminación de los individuos y de los grupos/colectividades sociales”. Sin embargo, si su faceta más lapidada fue producto de las dinámicas y disputas internas del experimento político-social de la AIT, cuyo principal antagonista fue la versión del socialismo centralista/estatista que desaguara en el

2 La fecha de 1872 representa la ruptura entre los grupos centralistas y federalistas en el interior de la AIT, la cual trasciende los conflictos personales entre Marx y Bakunin, respectivamente. En la mencionada fecha, durante el Congreso de La Haya, Marx y sus colegas que dominaban el Consejo General de la AIT realizaron una maniobra para garantizar la mayoría de delegados, culminando en la expulsión de Mijaíl Bakunin, James Guillaume y otros miembros de la organización. A partir de ahí, se trasladó la sede del Consejo General a Nueva York. Las secciones críticas a este movimiento e identificadas con el federalismo rompen con AIT y fundan la “Internacional Antiautoritaria” en el mismo año, en la ciudad de Saint-Imier. Ambas organizaciones se disuelven pocos años después (Samis, 2015; Musto, 2014).

marxismo y la socialdemocracia, su configuración como tradición política y cuerpo de ideas lo trasciende y se reelabora a través de los procesos de dispersión y reagrupamiento de la fuerza de trabajo en las más diversas geografías del mundo, aún en el siglo XIX (Adams, 2015). De ahí la gran diversidad que coexiste internamente en el interior de esta constelación de ideas y de luchas, que se reinventó incesantemente derivando en expresiones particulares (como pondera Ibáñez [2014], el “anarquismo se conjuga al imperfecto”), y que no puede ni debe reducirse a un fenómeno exclusivamente europeo, ya que también se transformó, se adaptó y se constituyó a la luz de muchas tradiciones de resistencias y cosmovisiones de pueblos sometidos a la colonización como forma de inserción en la “modernidad periférica” (Taibo, 2018, Anderson, 2014, Schmidt, 2013, Van der Linden, 2013).

Por su parte, con vistas a la consolidación del sistema-mundo moderno/colonial (Wallerstein, 2005, Quijano y Wallerstein, 1992) como economía-mundo capitalista y sistema político interestatal, es decir, la universalización de la forma-capital y la forma-Estado (Holloway, 2003) como estructuras sociales y lógicas predominantes de los procesos de producción y reproducción de las relaciones sociales, junto con su correlato en el imaginario social y político; en el plano de la constitución de las herramientas conceptuales de análisis de las instituciones y las prácticas políticas modernas, encontramos en la formalización del conocimiento disciplinario, entendido como teoría política, un conjunto de supuestos que tienden a cristalizarse en la dicotomía liberalismo y marxismo³ (o la migración de intelectuales de este último al llamado “comunitarismo”, como un probable efecto de la disolución de la URSS). Como resultado, elementos normativos y descriptivos se mezclan en los análisis aportados por cada una de esas perspectivas, oscilando, por un lado, entre la afirmación del orden social dominante y su perfeccionamiento para la promoción de la “libertad”, o su transformación para la promoción de la “igualdad”, por el otro. La gran paradoja del marxismo (en sus versiones más ortodoxas, predominantemente leninistas) como teoría política es que en nombre

3 En muchas partes se ha convenido considerar la teoría política como un subcampo disciplinario de la ciencia política. Por tratar en general de reflexiones y problemáticas de carácter más normativo y epistemológico, sus fronteras con la filosofía política son complicadas de situar. En este sentido, su universo de preocupaciones abarca cuestiones relacionadas con las diferencias y comparaciones entre linajes político-epistémicos (liberalismo, marxismo, comunitarismo, utilitarismo, feminismo, etc.) y enfoques temáticos (soberanía, poder, autoridad, Estado, justicia, libertad, igualdad, democracia, alteridad, etc.). Véase Kymlicka (2006) e Oliveira (2006).

de una supuesta atención estricta a la *realpolitik*, su esquema de lectura crítica de la realidad estatal-capitalista fetichizó categorías operativas y funcionales para la propia reproducción del sistema-mundo moderno/colonial. El desarrollo de las fuerzas productivas (incremento urbano-industrial y tecnológico) y la radicalización del proceso de estatización/centralización de las sociedades bajo la “dirección ideológica del partido de vanguardia del proletariado” son dos ejemplos de ello.

Dada su centralidad, la disputa entre estos dos enfoques en la teoría política (que ciertamente no elimina otras tendencias que pueden ser localizadas en otras regiones de ese campo disciplinario, o al menos en su cruce, como el utilitarismo, por ejemplo) implicó una limitación del horizonte crítico sobre las instituciones y las relaciones de poder vigentes que pudieran cuestionar axiomas que eran comunes a ambas tradiciones, además de hacer sumergir elementos que eran imposibles de manifestar en la estructura dominante de esas coordenadas, considerado los valores específicos con los que estaban comprometidos. En particular, destaca la problemática de las relaciones de poder y dominación, casi siempre remitidas metateóricamente a un marco instrumental, por lo que es incapaz de estimular una visión más sensible y refinada sobre este tema.

De la misma forma que el liberalismo y el marxismo no se reducen a una teoría política (ya que atraviesan simultáneamente teorías sociales, antropologías, filosofías, visiones de mundo e ideologías), lo que se pretende es destacar y seleccionar aspectos de la amplia tradición anarquista que pueden servirnos para inspirar una teoría política anarquista (no sólo sobre el anarquismo en la teoría política) y de ese modo, incrementar y ampliar las fronteras de ese campo de reflexiones. Desde el punto de vista de las luchas y movimientos sociales, esto también permitiría echar mano de otras categorías y perspectivas para dar cuenta de fenómenos y estrategias políticas para los cuales tanto el liberalismo como el marxismo presentan limitaciones de orden epistemológico y político, como particularmente, el caso de las experiencias y proyectos de autonomía en curso desde finales del siglo xx. Finalmente, cabe decir que la elección de los autores retomados en este trabajo como parte de la amplia tradición anarquista es evidentemente arbitraria y está lejos de pretender dar cuenta de las más variadas posibilidades de interlocución en ese campo. El principal criterio utilizado fue la afinidad en determinados temas, conceptos y enfoques presentes en los autores y su potencialidad para confeccionar y

afianzar herramientas teóricas fructíferas para la interpretación y la reflexión acerca de las especificidades y dilemas de la autonomía en la contemporaneidad.

Caminando y preguntando: algunas herramientas conceptuales inspiradas en una teoría política anarquista para la reflexión sobre las experiencias de autonomías actuales

Inspirado un poco en el ejercicio realizado por David Graeber (2011), presento aquí nada más que “fragmentos”, esperando que con ellos podamos estimular diálogos y rutas reflexivas por caminos de nuestro imaginario político escasamente explorados y recorridos, con el objetivo de apoyar sinérgicamente todo empeño para pensar y practicar las autonomías en América Latina y en el mundo dentro de la dinámica y cambiante condición de “saberes situacionales” (Colectivo Situaciones, 2001).

Las autonomías como experimentos sociopolíticos, territoriales, culturales, imaginarios y económicos son fenómenos multidimensionales por excelencia. Aunque exista una tendencia a incurrir en el vicio de concebirlas autárquicamente, tenemos ante nosotros el desafío de pensarlas fuera de determinados cuadros interpretativos y epistemológicos dominantes en el siglo xx. Necesitamos escapar de la inclinación a relacionarlas como limitadas a las coordenadas de *escala* (lo pequeño y lo local no necesariamente están aislados) y de *autosuficiencia* (cambiando la independencia por la interdependencia). Es con este espíritu que presento a continuación algunos tópicos que pueden contribuir en la condición de esbozos conceptuales o lugares epistémicos para avanzar hacia una teoría política anarquista que pueda servir a los propósitos de auxiliar en la interpretación de los fenómenos de autonomía, fomentando un circuito de autorreflexión dialógica que, en sí mismo, implica posicionarse ante la realidad, pero sin dispensar el lugar de las intencionalidades emancipatorias en cuestión.

1. Revolución y poder

El concepto moderno de revolución nos remite a una visión pendular entre la acción colectiva racionalmente orientada a transformar la sociedad y el ápice del colapso de una estructura social (cuya degeneración tiende a ser de largo plazo) y su reacomodación en un nuevo orden social emergente. En cierto sentido, es prisionero de la sobrevaloración de la acción humana en el mundo (voluntarismo), o de la sobrevaloración de los mecanismos impersonales y ocultos que dirigen las dinámicas de la realidad social (estructuralismo

determinista o mecanicista). De fondo, en ambos casos existe el presupuesto de la correspondencia entre sociedad y Estado-nación, representados como ordenamiento social y político más o menos unitario y uniforme.

El modelo que conformará nuestro imaginario sobre el tema tiene como referencia, particularmente a la Revolución francesa (como revolución burguesa) y la Revolución rusa (como revolución burguesa dirigida en nombre del proletariado). En gran medida, en este modelo la revolución, entendida como finalidad, se encierra bajo una racionalidad, una ética y una estética que articulan la agitación política, la movilización de las masas y la toma del poder centralizado en el Estado. La crítica de la revolución como escatología redentora es bien desarrollada por Ibáñez (2014) y Bey (2011), los herederos más directos de los “efectos de 1968”. Pero no es novedad para aquellos que conocen un poco más de las reflexiones contenidas en la propia obra de Proudhon (2017, 1996, 1989 y 1975), quien experimentó las consecuencias directas de la Revolución francesa.

La superación de estos marcos no implica necesariamente el rechazo de la idea de revolución, como llegan a proponer algunos exponentes del llamado neoanarquismo y/o postanarquismo.⁴ Por el contrario, nos desafía a ampliar y relativizar esos presupuestos. Existen tanto revoluciones moleculares, pensando en Proudhon y en algunos postestructuralistas como Deleuze, como grandes y arrebatadoras rupturas y transiciones. Y no son antagónicas ni tampoco necesitan complementarse, aunque puedan pavimentar el terreno social y el imaginario político al crear puntos de contacto entre una cosa y otra. Los procesos profundos de transformación social que plantea la revolución en nuestro horizonte de

4 El *neoanarquismo* se manifiesta, por lo menos, de dos formas: como “anarquismo extramuros”, cuando “desarrolla prácticas y valores indudablemente anarquistas desde fuera de los movimientos específicamente anarquistas y al margen de cualquier referencia explícita al anarquismo” (Ibáñez, 2014: 28). Es decir, hay una expansión de prácticas y valores basados en la crítica antiautoritaria y antijerárquica, de la representación política y de la sumisión al régimen de salariado que apunta a formas de relaciones horizontales, augegestionadas, prefigurativas e impulsadas por la acción directa. La otra forma de manifestación se daría en el florecimiento de nuevos colectivos y agrupamientos explícitamente autoidentificados como anarquistas, pero portadores de una “nueva sensibilidad” que, para Ibáñez, puede ser traducido como una apertura antidogmática para transitar entre distintas “tradiciones” políticas y teóricas, promoviendo un tipo de mestizaje ideológico. Para Newman (2006) el neoanarquismo representa en el dominio de la renovación de las prácticas y valores, lo que el postanarquismo representa como actualización en el dominio teórico.

expectativas son multidimensionales y mueven dinámicas en las que podemos incidir políticamente, sin nunca llegar a saber hasta qué punto la intencionalidad fue su factor decisivo y si los desdoblamientos de nuestras acciones intencionales produjeron necesariamente los efectos que anhelamos.

Es importante reconocer las incertidumbres constitutivas tanto del cálculo político de la ruptura en el arte maquiaveliano de la insurrección (imposible comprobar que una revolución fue victoriosa sólo por cuestiones de un método organizativo acertado del grupo social que escribe su historia *a posteriori*) y del diagnóstico al respecto de las tendencias de colapso generalizado (toda literatura política del siglo XIX apuntaba a la crisis estructural del capitalismo y tal vez esa “reflexividad” capturada fue justamente lo que salvó al capitalismo de las grandes crisis). Esto no significa el abandono de los proyectos más globales y generosos de reconstrucción social ni de los esfuerzos intelectuales de diagnósticos de posibles crisis sistémicas.

En uno de sus textos clásicos, Weber (2011) defiende una especie de separación casi sanitaria entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, vinculándolas a los modos de hacer ciencia (basada en un método riguroso y en un cierto escepticismo controlado) y política (basada en la pasión y la capacidad de movilizar a los hombres hacia lo “común”). Si la convicción no se reduce al dogmatismo, no puedo concebirla sin la mediación de responsabilidades (es decir, por la preocupación incesante acerca de sus consecuencias). Ahora bien, esto nos permite entender las pasiones bajo otro ángulo, diferenciando las pasiones de vida de las pasiones de muerte (para jugar con el tema de las pulsiones freudianas). Y vacunar de antidogmatismo tanto a la política como a la ciencia (ambas, en última instancia, asentadas en valores o presupuestos indemostrables). Existen políticas y ciencias que crean vida y que dejan vivir, o que producen la muerte y dejan morir (Foucault, 2008, Mbembe, 2018). Sin embargo, sin renunciar a la especificidad de cada uno de esos campos, no podemos ignorar las conexiones epistémicas e institucionales que los acercan, especialmente en relación a sus efectos más globales. Esto nos remite a la necesidad de asumir una actitud simultáneamente epistemológica y ética, cognitiva y afectiva, lo que puede encontrarse en el concepto de “sentipensamiento” de Fals Borda (2009), cuya solución sea más creativa y actualice preocupaciones presentes en el pensamiento libertario.⁵

5 La palabra *libertario* hoy, lamentablemente, se presta a muchas confusiones. Su origen político puede ser un tanto nebuloso, pero es ineludible

En el más hermoso sentido que le atribuyó Eduardo Galeano (1994), reconociendo sus dominios específicos pero porosos y sin inviabilizar sus efectos recíprocos, la revolución social⁶ sigue presente como un “horizonte deseante”, utopía “que nos hace caminar”, estimulando una actitud intelectual y política más parsimoniosa y menos catastrofista, que sepa celebrar la vida aquí y ahora sin renunciar a indignarse y rebelarse contra todas las miserias y los malestares de nuestro tiempo que degradan la dignidad humana.

Las más diversas esferas de la condición humana son partes indisolubles de la propia constitución de la naturaleza. Una concepción desesencializada de la revolución nos permite comprender mejor los aspectos multisocietarios de las transformaciones, ya que nuestras realidades sociales también responden a referencias multisociales (Tapia, 2008) de órdenes morales, sociales y naturales coexistentes y en permanente tensión, así como recuperar la relevancia de las luchas que se traban simultáneamente en múltiples escalas y dimensiones, todas ellas, directa o indirectamente, y de manera explícita o implícitamente, atravesando el terreno de la llamada vida cotidiana. Una revolución como deseo de vida buena, o de lo que parte de la tradición amerindia llama “buen vivir”, de autonomía y de realización de la dignidad humana y no humana, no puede restringirse a un acontecimiento en el futuro; al contrario, se realiza gradualmente en el aquí y ahora, proyectándose como potencia de dilatación mutante de nuestro presente que se

que su incorporación al vocabulario obrero remite a la corriente antiautoritaria y federalista constituida al interior de la AIT. Por lo tanto, fue movilizadora como antecedente y sinónimo de anarquismo. En las lenguas de origen romance, habladas en regiones de origen de muchos trabajadores vinculados al anarquismo, se hizo convencional esa casi equivalencia entre ambos términos más allá de su localización en el campo de la izquierda. En los países de tradición anglosajona, en particular, libertario se asocia tanto al anarquismo como a las formas más “radicalizadas” del liberalismo (también conocidas como libertarismo, o en versiones de derecha más reciente, identificadas como anarcocapitalismo). Por lo tanto, hay que considerar el contexto y los actores que lo reivindican. Para los fines de este trabajo, asumiré la correspondencia entre libertario y anarquismo, tal y como se consolida durante las disputas en la AIT en su periodo formativo.

6 Hacemos referencia a la concepción de revolución como fuerza creadora, espontánea, activa y prefigurativa de la nueva sociedad, a través de la *expropiación directa de los medios de producción (revolución social)*, frente a la concepción de la revolución como proceso de toma del poder por el alto (*putsch*), o gradualmente a largo plazo mediado por etapas transitorias (como elecciones), dirigidas por el Estado en manos (de los representantes/vanguardia/interlocutores/etc.) de los trabajadores para *nacionalizar/estatizar los medios de producción (revolución política)*.

va modificando. No necesitamos negar o abdicar la intencionalidad y deseo de ruptura, sino asumir y conectar los más diversos frutos cosechados al sembrarla como enunciación, práctica y representación social opositora a todos los sistemas de dominación vigentes, con todos los desdoblamientos derivados de su imprevisibilidad en el tiempo, en el espacio y en lo que ella puede resultar. En esta clave, una revolución nunca se concluye. Como pensaba Proudhon (2017) mucho antes que Trotsky: o es permanente o no es revolución.

Pero “la victoria de la revolución” no significa sencillamente abolir el poder. Por eso merece toda nuestra atención la problematización de la noción de poder con la cual operamos. En el siglo XIX, ante el paradigma del “Estado Juez y Policial”, toda la crítica anarquista al poder era confundida con la crítica al Estado y a la política circunscrita a este campo. Por eso, tiene cierto sentido el fuerte tono de “antipoder” y “antipolítico” existente en el anarquismo clásico. Pero tanto la complejidad de la sociedad moderna (y por ende del Estado, que pasó a asumir importantes funciones sociales y redistributivas hasta entonces inusitadas e inesperadas) como la propia revisión de la noción de poder en las últimas décadas, donde es inestimable la contribución de Foucault (1979), nos remite a la necesidad de actualización creativa de algunos de los supuestos heredados.

Ibáñez (2007), buscando desarrollar un tipo de “realismo libertario”, parte del principio de que no hay sociedad sin relaciones de poder; así como no hay sociedades sin orden, como diría Proudhon (1975). El elemento decisivo de una posición anarquista sería, por lo tanto, la lucha contra determinadas relaciones de poder que se configuran como relaciones de dominación. Lo que lleva a Ibáñez a buscar un entendimiento acerca del concepto de poder y su correspondiente versión en una “sociedad libertaria”. El poder sería entonces comprendido en tres niveles: a) en un ámbito más general y ontológico como *capacidad y potencia* (hacer-crear); b) en un plano relacional, como una *situación asimétrica entre agentes sociales o individuos* (mando-obediencia); y c) la institucionalización de las relaciones asimétricas anteriores en *estructuras y mecanismos macrosociales de regulación o control social*. El anarquismo debería combatir los sistemas de dominación basados en relaciones de poder apuntadas en las dimensiones b) y c), buscando alcanzar un “modo de funcionamiento libertario de los aparatos de poder, de los dispositivos de poder y de las relaciones de poder que conforman toda sociedad” (Ibáñez, 2007: 46). En el plano práctico, esto significaría el esfuerzo por reconfigurar las relaciones sociales, a

fin de fomentar, ampliar y conservar relaciones de poder libertarias en sociedades con, contra y especialmente sin Estado (pues una sociedad sin Estado no podría ser una sociedad sin relaciones de poder; de ese modo, no implicaría necesariamente una sociedad sin riesgos de producir relaciones de dominación).⁷

2. Sociabilidades emergentes

Siempre es oportuno denunciar la pretensión de universalización de ciertos análisis políticos (especialmente de aquellos derivados del campo de la actual ciencia política) que operan a través de la fetichización o reificación de las dinámicas institucionales y procedimentales tal cual fueron formalizadas. Sin embargo, esto no debe resultar en ignorar la existencia de las instituciones y su peso real y como representación simbólica y moral en el ámbito de las relaciones sociales y de poder.

Pero si asumimos el terreno de la vida cotidiana como topología significativa del hacer, sentir y pensar humano, transversalizado por el conjunto de condicionantes que actúan por la fuerza y el sentido de las instituciones y las retroalimentan como tales, puede ser alentador retomar algún tipo de concepto con potencial recursivo que exprese las conexiones micro, meso y macrosociales. El concepto de “sociabilidades emergentes” (Colectivo ACySE, 2012; Brancaleone, 2015) quizá sea una valiosa contribución. Aunque la idea de sociabilidad eventualmente se asocie a una cierta sociología interactiva inaugurada por Simmel y desarrollada por la sociología pragmatista norteamericana de los años 1920 y 1930, se remite también a un conjunto de reasignaciones, como podemos dar cuenta en sus figuras contemporáneas. Como clave analítica aquí propuesta, las sociabilidades se constituyen en contactos interactivos (relaciones sociales) que permiten la producción y reproducción de determinados ordenamientos sociales y representaciones de órdenes morales; es decir, no hay forma-Estado y forma-capital sin las respectivas sociabilidades estatales y mercantiles. En realidad, es posible identificar en el plano de la realidad social un conjunto amplio y heterogéneo de sociabilidades (Gurvitch, 1941) y su configuración en un determinado plano histórico y espacio-temporal se traduce en instituciones o modos de vida, de hacer y pensar socialmente, y viceversa. Un modelo de interpretación del orden social y de las relaciones de poder tal y como se presenta a lo largo de este

⁷ La novela de ciencia ficción *Los desposeídos*, de Úrsula Le Guin, es un bello ejemplo imaginativo de una sociedad libertaria y sus virtuales contradicciones.

texto, se basa en la centralidad de algunos sistemas de dominación interconectados, como supuestos de los cuales derivan ciertas herramientas de análisis.

Observamos que en la historia moderna de las clases trabajadoras los lazos fundados en la solidaridad y el apoyo mutuo orquestaron la emergencia de organizaciones y luchas obreras (Van der Linden, 2014; Kropotkin, 2012; Proudhon, 1989). También comprendemos que buena parte de la experiencia cotidiana y de resistencias de vastas poblaciones denominadas indígenas o campesinas, a su vez, estaba anclada en complejos sistemas de don y reciprocidad (Barclay, 2009; Clastres, 1990). Tales expresiones denotan formas o ensamblajes de sociabilidades específicas que fueron colonizadas, subordinadas o atravesadas por la sociabilidad mercantil y estatal.

Es relevante identificar las más variadas composiciones de esos ensamblajes de sociabilidad en el ámbito de las resistencias (activas o pasivas) y de las experiencias (coetáneas) de autonomías resilientes, invisibilizadas o subterráneas. Entiendo por sociabilidades emergentes aquellas prácticas y representaciones, intencionales o no, que apuntan a la supervivencia, el mantenimiento y la creación de condiciones de posibilidades para la manifestación y existencia de los fenómenos de autoorganización social, y, por lo tanto, de las autonomías. En diferentes escalas y regiones de la vida social, las sociabilidades emergentes pueden ayudarnos a dar cuenta de los llamados “fenómenos de prefiguración” de la realidad. En el sentido de que los medios y fines integran una misma dinámica procesual (medios autónomos crean realidades autónomas), no hay acción política emancipadora sin el protagonismo de los sujetos de emancipación, además de que la dimensión ética (normativa) no puede escapar del pensar y el hacer humano (en el punto 4 desarrollaré mejor este argumento).

Bajo la perspectiva de las sociabilidades emergentes, voy a referirme a una expresión muy emblemática utilizada por buena parte de la literatura y de la militancia involucrada en la problemática de las autonomías: la noción de horizontalidad. Su origen léxico en la gramática libertaria es relativamente reciente y podemos asociarla al neoanarquismo de las rebeliones altermundialistas de finales de los años 1990 y al autonomismo forjado en las luchas, protestas y manifestaciones que desembocaron en el 2001 argentino (Sitrin, 2005). Por horizontalidad se entiende una forma igualitaria, es decir, no jerárquica de relacionarse al interior de agrupaciones y colectivos, estimulando el protagonismo y la máxima participación

del conjunto de sus integrantes, de modo que se garanticen formas de toma de decisiones democráticas tendientes al consenso, siempre y cuando sea posible. La expresión confronta directamente las formas de organización que nacen de la tradición leninista (centralismo democrático) y hegemónica en buena parte de la izquierda de origen marxista y fundada en la jerarquía entre dirigentes y dirigidos (comité central y base).

Aunque el término es reciente, su semántica es inseparable de la concepción y la práctica de los y las anarquistas organizados en grupos de afinidades o cooperativas y estructuras más amplias de tipo mutualista y federalista. Por otra parte, como lo desarrolló Proudhon (1996), federarse significa establecer la libre asociación entre iguales. Sin duda, hay también disputas en los medios libertarios sobre la concepción y la práctica de la horizontalidad. Las tendencias más “individualistas” podrán asumirla como principio de contrainstitucionalización o contraformalización de sus colectivos. Es decir, la horizontalidad es fundamentalmente un punto de partida. Las objeciones a esta lectura se fundan en los riesgos de la llamada “dominación informal”: sin reglas claras sobre el funcionamiento y las dinámicas de los grupos, los roles desempeñados libremente por los individuos pueden producir conflictos invisibles y derivados de la asimetría de poder e información concentrados por determinados individuos que tienen ascendencia sobre otros (Freeman, 1972).

Otras tendencias, reconociendo estas dificultades y contradicciones, buscan construir la horizontalidad en lo cotidiano, formalizando reglas de alternancia y roles desarrollados por sus miembros de forma rotativa, pero sin confundir la igualdad de deliberación y participación con la nivelación de las diferencias y las capacidades individuales. En esta última acepción, la horizontalidad no está dada pero se construye procesualmente y se supone como fin por alcanzar. De un modo u otro, la horizontalidad como ingrediente clave de las sociabilidades emergentes, preconiza un modelo de relación social que incentiva la anticipación o la realización de un proyecto de sociedad autónoma (en la que el protagonismo individual es la base del protagonismo colectivo y la autonomía colectiva se realiza a través de las autonomías individuales, sin oposiciones excluyentes), creando interesantes mecanismos para vetar o minimizar la producción de caudillos, jefes o liderazgos centralizadores y permanentes.

3. Clases y actores sociales

Y ya que señalamos la importancia de la autonomía en su dimensión individual, un entendimiento procesual, histórico y dinámico de la realidad social no puede reducir la agencia política a la acción de individuos atomizados, racionales y autárquicos, operando en la sociedad civil según sus intereses. Incluso la diada Estado y sociedad civil, relevante en muchos análisis políticos de cuño más crítico, debe ser cuestionada. La autorrepresentación de la modernidad, sin duda, construye y perpetúa un imaginario social e instituciones asentadas sobre esos presupuestos. Pero si introducimos en ese esquema las asimetrías producidas y derivadas de los sistemas de dominación (clasista, estatal, racista, patriarcal, etc.), complejizamos las configuraciones que nos permiten identificar las correlaciones posibles entre actores y estructuras, sin abandonar la perspectiva de la recursividad.

El tema clásico e ineludible de la teoría política orientada a la izquierda es el problema del sujeto revolucionario. El marxismo fue el principal responsable de la dimensión asumida por este punto en la modernidad. Pero está lejos de ser su fuente u origen. La cultura política socialista del siglo XIX se forjó alrededor del clasismo y de la apuesta por el potencial revolucionario de los emergentes trabajadores industriales. Proudhon (1989), al final de su vida, también escribió sobre el asunto en *De la capacidad política de las clases trabajadoras*, obra publicada tras su muerte en 1865. La idea de una clase subalterna antisistémica (en sí), que sería capaz de producir una identidad y una conciencia colectiva acerca de su posición social (para sí), estaba ahí muy bien elaborada.

La contribución de una teoría de clases inspirada en algunos de los autores y militantes libertarios como Bakunin (2014, 2011a, 2011b, 2003 y 1978), Bouglé (2014), Kropotkin (2007), Malatesta (2011), Proudhon (1989), Tragtenberg (1974) y Errandonea (1990), por ejemplo, puede cubrir las siguientes cuestiones: a) el antagonismo fundamental de las sociedades modernas, representado por el conflicto capital/trabajo, es importante pero insuficiente para determinar la manifestación concreta de las clases y fracciones de ellas en sus particularidades y más variadas configuraciones; b) todo régimen de explotación económica responde a mecanismos de dominación que son políticos (en el sentido de las relaciones de poder que los constituyen); c) siendo la explotación económica una sola dimensión (no menos relevante) de los sistemas de dominación, considerando la intersección entre los diversos sistemas de dominación, las asimetrías y las relaciones de dominación son siempre relacionales.

Sin embargo, las fronteras de demarcación entre clases dominadas y clases dominantes, más o menos móviles en determinadas circunstancias, tienden a cristalizarse alrededor de ciertas posiciones sociales, políticas y económicas formalmente institucionalizadas, que permiten a determinados grupos de individuos (generalmente, acumulando los signos hegemónicos de la supremacía racial y de género) monopolizar decisiones sobre el trabajo de los demás y sobre la gestión de la vida colectiva (como aquellas que hacen posible la perpetuación de la forma-Estado y de la forma-capital); d) esto significa que individuos de un mismo grupo social pueden operar simultáneamente en diferentes polos de un mismo o distinto sistema de dominación (como las clases medias o intermedias de Errandonea); e) se debe prestar especial atención a los dos extremos de la pirámide social —el grupo o fracción de gestores (“asalariados” privados y estatales) como parte esencial de las clases dominantes, y el grupo o fracción de marginados conocidos como *lumpen* (subalternos precarizados o no, integrados) como parte de las clases dominadas—; f) el campesinado y la artesanía generalmente tienden a ser considerados como pertenecientes a los sectores intermediarios (el marxismo convencional insistió en etiquetarlos como “pequeña burguesía”), pero ocupan una posición muy singular y propia en la estructura de clases y no deben ser remitidos automáticamente a esta ubicación. Como víctimas directas de los procesos de modernización capitalista (urbanización e industrialización), ocupan una posición subalterna, pero con características sui géneris que les posibilitan una modalidad especial de resistencia y resiliencia; g) así como los grupos étnicos minoritarios (como en el caso de Europa) o mayoritarios (como en los territorios de América, Asia y África) son objeto de los procesos de colonización y uniformización cultural promovidos por los Estados-nación que, a pesar de sus diferencias internas pueden configurarse como relaciones de dominación, en determinadas circunstancias son capaces de promover cohesión, solidaridad e identidad antisistémica (como en lo que se ha convenido llamar “luchas de liberación nacional”). Prácticamente, todas las insurrecciones que culminaron en la construcción de los modernos Estados marxistas de intención socialista, a diferencia de la previsión y el deseo de los propios marxistas, fueron alimentadas y sostenidas por la movilización de estos dos últimos grupos sociales y su explosiva intersección.

Finalmente, una lectura anarquista de las dinámicas de estratificación social que contemple una reflexión sobre la relación entre la diversidad de posiciones sociales y los distintos sistemas de

dominación no puede ignorar la manifestación concreta de determinados conjuntos de individuos como pertenecientes a determinadas clases sociales, mucho menos una “cultura de clase” que puede ser transversal a las propias clases (en el sentido original del concepto de ideología elaborado por Marx). Sólo asume la circunstancialidad histórico-social y la relacionalidad entre clases y fracciones de clases en la producción y reproducción de los sistemas de dominación, que en situaciones concretas pueden conformar inusitados actores sociales “clasistas” o “policlasistas” que encarnan potenciales identidades colectivas subalternas, antagonistas y antisistémicas, superando a sus representaciones sociales y “expectativas analíticas”. En ese sentido, hay interesantes antecedentes y afinidades de esta posición o “marco interpretativo” con las teorías del “preariado” y de la “multitud”.⁸

4. Acciones colectivas y organizaciones sociales

Asumir la inexistencia de un sujeto revolucionario *a priori* significa reconocer que la historia y la transformación social implican una apertura a lo incierto en la multiplicidad contingente de la constitución de los sujetos colectivos y de las formas posibles de acción humana. Asimismo, significa romper las limitaciones impuestas por el maniqueísmo sobre la formación de la intencionalidad antisistémica, o como es dicho por la vieja jerga: si la conciencia de clase es espontánea e immanente a los subalternos o si le es externa.

Creo que buena parte de los debates en el seno de la teoría contemporánea de los movimientos sociales ofrece valiosas herramientas para este propósito (Butler, 2018; Gohn y Bringel, 2012). De modo que sólo me voy a basar en la contribución de algunas ideas anarquistas sobre los problemas de la acción colectiva y la organización.

La autoformación política producida por la pedagogía de las luchas de los subalternos y dominados no dispensa la conexión entre grupos y sectores sociales más activos y dispuestos a retroalimentarlos con (otras) representaciones, insumos, técnicas, valores y conocimientos que pueden ser apropiados y resignificados de manera diferente, estimulando transformaciones de perspectivas recíprocamente.

8 Lamentablemente este espacio es escaso para desarrollar este punto de contacto. Pero considero que muchos de los presupuestos y conclusiones de las nociones de “preariado” de Standing (2013) y “multitud” de Negri y Hardt (2004), más allá de sus itinerarios teóricos y compromisos ideológicos, poseen afinidades electivas con las cuestiones planteadas en este apartado.

La amplia tradición anarquista es producto tanto de las luchas obreras como de los grupos socialmente oprimidos, e intentó ser uno de sus vehículos y expresiones más radicales; así lo podemos observar en la primera gran ola sindical con el sindicalismo de intención revolucionaria y el anarcosindicalismo (Santos y Silva, 2018). Sin embargo, hay una diversidad significativa de lecturas y linajes que podríamos agrupar de acuerdo con el criterio de las formas de “incidencia social”, obviamente corriendo el riesgo de reduccionismo, pero sin la pretensión de promover una clasificación o tipología conclusiva o definitiva.

Esto significa considerar que una de las dimensiones fundamentales de la política es la acción mayoritariamente organizada y colectiva en un plano de antagonismo a los sistemas de dominación establecidos. Tal premisa no deja de ser un desdoblamiento de un escenario creado por la modernidad al concebir inicialmente la cuestión social como la “cuestión obrera”. A este sistema de dominación se superponen o interseccionan otros, lo que permite la configuración de distintas identidades subalternas y de formas de lucha. El anarquismo participa de esa constelación de identidades, visiones de mundo y formas de lucha que anhela simultáneamente una “topología transversal y universalizante” (al oponerse a todos los sistemas de dominación) y una “topología histórica, particular y singularizante” (al manifestarse concretamente en determinados sujetos, imaginarios y proyectos alternativos de sociedad que buscan diferenciarse de otros).

Aunque los más resueltos y decididos defensores de la autoorganización social y de la autonomía individual y colectiva históricamente fueron los y las anarquistas que defendieron la actuación social, colectiva o individual, pública o clandestina, como forma de difundir sus ideas, de colaborar con las luchas de emancipación y promover la revolución social hombro con hombro al lado de las masas trabajadoras y los grupos oprimidos. Esta tarea revolucionaria de “incidencia social”, cuyo objetivo fundamental fue contribuir con los procesos de ruptura más que dirigir las organizaciones de las clases dominadas, significó en gran parte de la experiencia libertaria la superposición de la identidad social (de trabajador/a o campesino/a, por ejemplo) a la identidad política (anarquista); por ello, ésta es una lectura que nos permite entender el proceso de invisibilización del anarquismo en un contexto histórico en el que la cultura anarquista siempre ha sido más amplia, fluida y presente que las organizaciones anarquistas (muchas veces, relegadas por los y las propias anarquistas).

En convergencia con la concepción de revolución presentada anteriormente, entiendo que desde el punto de vista de la incidencia social, una parte significativa de la concepción organizativa del movimiento anarquista podría entenderse en al menos dos facetas. Una de ellas, atribuida generalmente a la actuación de Bakunin (2003) y sus compañeros más cercanos al interior de la AIT, es la concepción organizacional del partido anarquista. Seguramente, en ese universo el partido no tiene ninguna relación con la idea predominante de partido en el mundo moderno, es decir, instituciones paraestatales habilitadas al sufragio para la competencia electoral. Este linaje, que tuvo continuidad especialmente en las relecturas de Makhno y Archinov (2008) con la elaboración de la “Plataforma” a finales de los años 1920, también fue reiterada con ambigüedades y a su modo por Malatesta, además del movimiento de oposición al “plataformismo”, que dio origen a la “Síntesis” de Sebastian Faure y Vsévolod Mijáilovich Eichenbaum (más conocido como Volin).⁹

Los sintetistas, como los plataformistas,¹⁰ defienden la creación de organizaciones políticas específicamente anarquistas (el nombre como identidad organizacional no es lo crucial para ambas tendencias). Las divergencias se dan en relación a un cierto sentido de operar como partido, es decir, en cuanto a la necesidad de un programa con estrategia, táctica y unidad de acción, lo cual es rechazado por los sintetistas. Pero ambos actúan en la condición de

9 Nestor Makhno fue protagonista de una de las más importantes revoluciones anarquistas del siglo xx en Ucrania. Para tener una idea, sin la acción del Ejército negro por él encabezado, ciertamente la contrarrevolución habría aplastado el proceso revolucionario (re)iniciado en 1917 en Rusia (Skirda, 2017). Traicionados por Trotsky y Lenin, los sobrevivientes ucranianos se refugiaron en Francia, y allí redactaron en 1926 un importante documento: *La plataforma organizativa de los comunistas libertarios*. A partir de una lectura de la derrota infringida por los bolcheviques, el documento apuntaba a la necesidad de la formación de organización revolucionaria unitaria, con programa y estrategia bien definidos. La traducción y circulación del documento produjo una dura división entre lo/as anarquistas, culminando en la elaboración de un movimiento que se conoció como “Síntesis anarquista”, cuyos principales operadores fueron Sebastián Faure y Volin. El *sintetismo* propuso una especie de agrupación “más flexible” de anarquistas de diversas tendencias (en especial, destacaban tres corrientes fundamentales: anarcosindicalismo, comunismo libertario y anarcoindividualismo). En la actualidad sigue siendo común, especialmente en el anarquismo europeo, la existencia de pugnas y rivalidades entre ambas tendencias.

10 Heredera del *plataformismo*, en América Latina la corriente *especificista*, originaria de la experiencia de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), va a desarrollar esta concepción, incorporando otras referencias (Correa, 2013).

agrupación de revolucionarios que colaboran según métodos o principios acordados colectivamente para fines de intervención social. Y al hacerlo, ambos, a su modo, comprenden la existencia de por lo menos dos dimensiones de la acción: el ámbito político-ideológico (de la colaboración entre los que se piensan como pares) y el ámbito social (comunitario, sindical o de los movimientos populares), sin una jerarquización entre ellos.

La otra concepción de organización encontrada entre lo/as anarquistas es la idea de grupos de afinidad. Su estructura tiende a ser mucho más flexible, íntima y fluida, agrupando un pequeño número de integrantes que no necesariamente se organizan bajo la identidad anarquista. En los grupos de afinidad es común que asuman mayor relevancia las prácticas y los valores antiautoritarios. Muchos de estos grupos plantean a veces cuestiones de carácter más comportamental, como el naturalismo, el autodidactismo y la educación libertaria, el amor libre, el vegetarianismo, el espiritua-lismo, etc. También se puede rastrear una parte sustantiva de las prácticas de venganza política o estopines insurreccionales, como regicidio y tiranicidio, generalmente catalogada por la prensa y los boletines policiales como “terrorismo anarquista”, como acciones espontáneas o planificadas conectadas al ambiente político de algunos grupos de afinidad llamados “anarcoindividualistas”. Es importante subrayar que los grupos de afinidad como espacios de aglutinación de individualidades pueden ser más o menos formales y suelen tener alguna capilaridad o presencia intensa en la vida cotidiana de sus integrantes, además de que tienden a ser inestables y de vida relativamente corta. Su potencial, sin embargo, no es despreciable en cuanto a la capacidad de publicidad de ideas y de propaganda, por ejemplo. Los grupos de afinidad también pueden diluirse en la formación de movimientos más amplios y con otras estructuras, como parece haber sido el caso del anarcosindicalismo. En la actualidad, podemos establecer un curioso paralelo entre los grupos de afinidad y los llamados “colectivos”.

En el movimiento anarquista no es raro encontrar fricciones muy duras entre los defensores de uno u otro modelo organizacional. El sintetismo, curiosamente, alienta la formación de estructuras organizativas muy cercanas a los grupos de afinidad, contra la idea de un anarquismo programático del plataformismo, muchas veces descalificado por aquellos como “anarcobolchevismo”. Pero el sintetismo no deja de constituirse en otro modo de ser partido, al intentar federar en su ámbito “todas las tendencias” anarquistas (con excepción del plataformismo).

Me parece saludable comprender estas dos modalidades organizacionales como partes no necesariamente antagónicas en la incidencia social del anarquismo. El modelo de los grupos de afinidad ofrece posibilidades interesantes de capilarización o “actuación en profundidad” en el ámbito de determinados espacios sociales particularizados, forjando itinerarios personales que pueden trascender el mero “estilo de vida”, como lo destacó críticamente Bookchin (2011) en el contexto estadounidense. Las cuestiones que se refieren a las dinámicas socioculturales de formación de militancia y compromiso político, así como del contexto histórico y de la propia experiencia de las luchas, darán las condiciones para el desarrollo de una o ambas formas de organización. Incluso, es posible concebir lazos de solidaridad y colaboración directa o indirecta entre organizaciones libertarias, cuando la intransigencia, el exclusivismo del “método” y el dogmatismo no son criterios de juicio sumario y de convivencia.

Ambas modalidades pueden integrar, apoyar y formar parte de movimientos sociales y luchas políticas que desbordan sus identidades o presupuestos organizativos elementales. Comparten, a su manera, la ética del ejemplo, la defensa de la horizontalidad y el federalismo (con distintos grados de responsabilidad), así como la acción directa, la propaganda de las prácticas e ideas libertarias, además de realizar prefigurativamente en sus espacios el modelo de sociedad autónoma que quieren construir, a través de la libre cooperación, la solidaridad y el apoyo mutuo.

5. Contraculturas y luchas simbólicas

En el plano inmediato de las luchas materiales y por el reconocimiento de los movimientos populares, en el que se pueden establecer fronteras más delimitadas entre demandantes y opositores (por ejemplo, gobiernos y patrones), no hay duda acerca de la importancia de la existencia de la conjugación de tácticas y estrategias en el marco de un programa de acción y reivindicación. La dimensión organizativa de los movimientos, cuanto más consolidada y sintonizada con la denominada *realpolitik*, tiene mayor la posibilidad de acumular fuerzas y establecer alianzas para embates prácticos y con resultados más inmediatos. Sin embargo, el mayor desafío y peligro radica en colocar todas las energías de transformación *exclusivamente* en ese plano, pues puede resultar en la asimilación de las reglas y la gramática de la política convencional, al punto de hacer de la organización un gradual simulacro de aquello contra lo cual se dice luchar. La lucha por mejoras puntuales de las condiciones de

vida de los oprimidos es ineludible en el horizonte de cualquier movimiento que aspire a “salir del gueto” de los convertidos. Por otra parte, las pequeñas y no menos legítimas reformas y retribuciones dentro del orden también reverberan como adaptación del orden a sus adversarios. Como puede percibirse, hay una línea muy tenue y complicada de establecer entre los convergentes procesos de “microadaptación” de las organizaciones políticas y aquellos del orden social más amplio.

Las propias coordenadas actuales de la lucha política entre izquierda y derecha, por más valiosas y útiles que puedan para movilizar y situar posiciones ideológicas, están completamente domesticadas por las dinámicas de la cultura política y de las instituciones contemporáneas. Son posiciones opuestas sólo en el plano en que están establecidas: el plano del orden burgués, con su Estado de derecho, el sistema representativo de gobierno y la economía de mercado. Increíblemente, la derecha se ha mostrado más “antisistémica” (en el sentido de subversión periódica de las “indiscutibles” reglas del juego cuando éstas no le son favorables, preservando los mecanismos de acumulación capitalista independientemente de las formas de las regulaciones institucionales políticas y jurídicas vigentes) que la izquierda (que se aferró al Estado como salvaguarda trascendental de los escasos derechos adquiridos, pero siempre pasibles de una regresión “negociada” de los mismos). Ante tanta capitulación, cada día es más difícil hablar en nombre de una izquierda que se presente como anticapitalista.

No pienso que necesariamente debamos abandonar estas coordenadas. Todavía son operativas, aunque cada vez más frágiles. Son válidos todos los esfuerzos de “reavivamiento” de las tradiciones igualitarias y libertarias despertadas por las revoluciones de la modernidad. Pero estoy convencido de que hay también un combate inexorable que se traba en el plano simbólico y el imaginario social. Y los valores antiautoritarios y antijerárquicos del anarquismo pueden ser una de las vías privilegiadas para ese enfrentamiento. Los zapatistas crearon la que me parece la lectura más compatible de la *topografía ideológica*, acertada y afinada con la amplia tradición libertaria, al establecer los términos del antagonismo entre “los de arriba y los de abajo”. En realidad, estos dos planos se cruzan al proclamar su lucha como desde “abajo y a la izquierda”. Y ése es el sentido que ellos confieren a una izquierda social en tensión con una izquierda política o institucional domesticada. De todos modos, insisto: la mejor analogía espacial de la dominación es aquella que presenta sin rodeos las asimetrías de poder en su condición de

verticalidad, de *algunos* sobre la espalda de *muchos*, o incluso de *uno* sobre las espaldas de *otro*. Izquierda y derecha tienden a igualarse como valores aceptables, intercambiando el protagonismo de fuerzas políticas (situación y oposición) dentro del mismo orden. Los de arriba y los de abajo nos remiten a otro tipo de apelación, más rupturista, y a su vez, a otro tipo de ordenamiento social.

En cierta forma, la lucha contra los sistemas de dominación necesita urgentemente ser enraizada en el universo del imaginario y para eso no bastan sólo palabras de orden y propaganda revolucionaria. La emergencia de otra cultura política pasa por la creación y la diseminación de nuevos lenguajes, así como por la resignificación o la profanación (Agamben, 2005) de viejas ideas y conceptos, que a su vez son inseparables de prácticas y sociabilidades que las canalizan como su expresión y fondeadero. Una contracultura para una cultura *muy otra*. Esta dimensión, simultáneamente conductual y simbólica, además del encuentro de una ética y una estética de la autonomía, se manifiesta visceralmente en el terreno de la vida cotidiana, donde, generalmente, los grupos de afinidad y los pequeños colectivos han sido más eficaces. Pero las condiciones actuales son mucho más controvertidas: si por un lado el dominio monolítico de la industria cultural fue relativamente fisurado por el ingreso de las mediaciones de las tecnologías de información y comunicación que prometían descentralizar la circulación de conocimiento y multiplicar las posibilidades de interacción, las redes sociales y el internet se prestan también a una arriesgada desinformación con la proliferación de las llamadas *fake news* y su correlato en el actual régimen de la postverdad.

De esta forma, las reflexiones sobre los aspectos éticos y morales desarrollados por lo/as anarquistas son, más que nunca, fundamentales como brújulas para hacer referencia a las organizaciones políticas, las acciones colectivas y el comportamiento individual. La autonomía como valor y práctica es intrínseca a la amplia tradición anarquista. Sus desdoblamientos normativos van al encuentro de principios que defienden simultáneamente la dignidad de la persona humana (como individuo libre e interdependiente) y el derecho de autodeterminación de las colectividades humanas (como pueblos, comunidades y sociedades libres e interdependientes). En la compleja constelación que involucra a organizaciones políticas anarquistas y sus representaciones, y a valores y prácticas “del anarquismo extramuros” (Ibáñez, 2014), es preciso reconocer la existencia de un universo favorable a la diseminación y la maduración de una ética favorable al

desarrollo de la autonomía, en un universo que puede ser expandido a través de las más diversas vías disponibles.

6. Territorialidades

Existe un elemento crucial que ha sido ocultado por el pensamiento político contemporáneo liberal y marxista: el eslabón entre democracia, autonomía y comunidad. Esta identificación nos lleva a reconocer la importancia de la dimensión espacial y territorial de los fenómenos de autoorganización social, lo que no quiere decir que la heteronomía política no produzca su propio proceso de territorialización, basado en la racionalización del espacio de acuerdo con las necesidades de centralización del poder, fundado bajo el pacto de soberanía del Estado-nación, como tampoco quiere decir que no existan formas comunitarias de heteronomía. En el lenguaje político de la modernidad, la comunidad, incluso, se vuelve paritaria a la nación. Por eso, el reconocimiento de ese eslabón nos lleva a un ejercicio complicado de no esencializar, especialmente en los términos hegemónicamente heredados.

La democracia reinventada por los modernos como sistema representativo legitimado por el sufragio, es fundamentalmente demofóbica (Aguilar, 2015); como acertadamente decía Rancière (2014), es ineficiente o disfuncional frente a la activación plena del *demos* y es refractaria a su participación concreta. Este “descubrimiento”, sin embargo, ya estaba escrito con todas las letras en los trabajos de Proudhon (1975) en el siglo XIX, indisociable, a la vez, de la idea de gobierno/sucesión de los asalariados por el capital/propiedad.

Los experimentos de autonomía más ambiciosos que conocemos hoy reinventaron pueblos y territorios a partir de la politización de elementos étnicos e identitarios: lo/as zapatistas en México y lo/as kurdo/as en Oriente Medio, por ejemplo. Sus formas de rehacer comunidad están basadas en premisas de autodeterminación que confieren un arreglo complejo de libertades colectivas e individuales. Pero lo/as zapatistas, como lo/as kurdo/as, frente a una matriz común de subalternidad y opresión (creadas por la colonización y el imperialismo), son intraétnicamente heterogéneos como pueblos, culturas, lenguas y expresiones religiosas. Se han sabido recrear y desarrollar comunidades a partir de la diversidad, o para usar una expresión valiosa a lo/as anarquistas, a través de la asociación, la colaboración, el apoyo mutuo y la cooperación de singularidades, incluso, involucrando en su universo a colectividades o individuos que no son zapatistas o kurdos.

Con ello subvierten la concepción de territorio y las prácticas de territorialidades de sus propias concepciones políticas iniciales. Las comunidades locales, *topos* por excelencia del ejercicio pleno o efectivo de la democracia, se realizan políticamente en la condición de comunales asociadas en un proceso de reterritorialización dinámica, configurando una refinada red de escalas que amplía la capacidad de articulación y coordinación entre sí a través de asambleas, consejos y organismos intermediarios, creados desde abajo hacia arriba; he ahí la institucionalidad del federalismo descrita por Proudhon (1996).

El municipio o la comuna no se reducen a una obsesión localista y provinciana de lo/as anarquistas. Es el lugar donde sucede la vida activa de los pueblos, la territorialización de lo cotidiano en su más expresiva condición. Por eso, como decían Bookchin (2007, 1999) y Kropotkin (2005, 1994), es la base de una sociabilidad con potencialidad autónoma: reactivar la capacidad del *demós* para asumir el control directo sobre su propia existencia como colectividad autodeterminada. La reterritorialización de las formas libres de trabajo, a su vez, es indispensable para esa reactivación del *demós*, es decir, la organización y la gestión directa del trabajo en la tierra, la industria, o en cualquier emprendimiento humano en que se ocupan aquellos que habitan los municipios o los territorios. Éstos son los fundamentos más elementales de cualquier horizonte anti-autoritario de contrapoderar o poder popular (Ocalán, 2016).

Por otro lado, el cuerpo también es territorio (Butler, 2018; Gómez Grijalda, 2013). Como dirían lo/as kurdo/as: la mujer fue la primera colonia. Por ello, despatriarcalizar y desracializar son otras dimensiones de la reterritorialización que se imponen a los sistemas de dominación basados en los códigos jerarquizantes de género y raza, por ejemplo (González, 1984). Si la autodeterminación entre iguales, que funda la comunalidad, trata las diferencias como subterfugio para el mantenimiento de relaciones de poder que reproducen subalternidades, se corre el riesgo de convertir la autonomía en un estatus de privilegiados (como lo comprueba la democracia ateniense, sostenida por el trabajo de mujeres y esclavos).

7. Por una analítica de la autonomía: autogobierno, autogestión y autorregulación

Para colaborar con un esbozo de un enfoque teórico libertario que dé cuenta del concepto de autonomía en la condición de fenómenos de autoorganización social entre grupos dominados y subalternos, teniendo en cuenta la realidad de las disputas

epistémico-normativas y siendo sensible a las valiosas consideraciones de la llamada crítica descolonial,¹¹ creo que sería interesante poner en evidencia al menos cuatro aspectos de lo que podríamos llamar una lectura anarquista de la cuestión democrática contemporánea como la “nueva frontera” de la cuestión social. Esto nos remite a un concepto de democracia que se orientaría por:

a) un complejo y no menos contradictorio movimiento histórico de diseminación de la igualdad (al mismo tiempo representación ideal y fenómeno social concreto) que parte de la abolición del régimen de privilegios innatos entre los seres humanos, siguiendo hacia la abolición de todos los privilegios y, en consecuencia, de todo ejercicio de poder basado en este tipo de legitimidad;

b) un conjunto de valores antiautoritarios y antijerárquicos que tanto alimentaron el citado proceso histórico como fueron producidos por el mismo, autonomizado como nódulo común del imaginario subalterno y, paradójicamente, de parte del imaginario elitista jacobino ilustrado;

c) procesos sociales concretos de realización de autonomías, es decir, experiencias de constitución de sujetos individuales y colectivos socialmente capaces de autodeterminarse, autogestionarse y autorregularse;

d) y en una dimensión que puede ser tomada como “filosófico-política”, un horizonte normativo donde la diferenciación entre quien gobierna y quien es gobernado es insignificante, progresivamente reductible y prospectivamente inexistente.

Queramos o no, la cuestión democrática es una de las principales arenas discursivas y sociales donde se dan los embates entre las fuerzas políticas organizadas en el mundo moderno y no deja de ser un aspecto muy significativo y movilizador de la propia gramática de los dominados y de los movimientos populares. Se convirtió en una especie de “conector o conductor pluriversal” que canaliza la confrontación entre distintas visiones de mundo puestas en movimiento, pero, sin duda, a partir de coordenadas epistémicas e

11 Por economía de palabras, considero genéricamente como crítica descolonial al conjunto de reflexiones heterogéneas que se han desarrollado en Asia, África y América Latina por intelectuales de estas latitudes insertados en la academia del Norte Global, sobre las implicaciones epistemológicas y políticas de los procesos de descolonización y sus objeciones al fundamentalismo eurocéntrico u occidentalcéntrico, y que responden a distintos nombres (anticoloniales, poscoloniales, decoloniales, etc.). En este sentido, suscribo la posición de sus protagonistas en este campo de disputa.

institucionales dominantes que no son las nuestras.¹² En el caso de una guerrilla hermenéutica, una lectura libertaria de la democracia necesita profanar su hegemónica e inquebrantable semántica liberal-procedimental (Agamben, 2005), centrándose en la configuración de su identidad dinámica como autodeterminación colectiva, inseparable de una dimensión territorial, que permita regenerar o recrear los tejidos comunitarios, comunales y lazos asociativos de relaciones colaborativas. Si entre iguales todos se gobiernan (*autónomos*), el estatuto de esa igualdad necesita ser garantizado por el vínculo social-comunitario y, a su vez, alimentar dinámicas de subjetivación que estimulen la existencia o la producción de diferencias/singularidades en su seno. Tal profanación es, simultáneamente, de orden simbólico y práctico, pues encuentra eco en las experiencias reales que florecieron en el pasado (como memoria activa) y en las que persisten e insisten en la actualidad. En cierto sentido, disputar los principios epistémicos del concepto de democracia, a partir de ella, promoviendo la radicalización democrática de los procesos, las relaciones y las instituciones sociales, podemos contribuir con las luchas y los movimientos populares en sintonía con el más consecuente horizonte emancipatorio de nuestro tiempo: aquél en el que ellos mismos (el/las dominado/as) serán los protagonistas de su liberación.

En estos términos, la democracia podrá afirmarse en correspondencia con la autonomía, manifestándose como obstáculo a la reproducción de la forma-Estado y la forma-capital. La autonomía, como principio normativo de la autodeterminación, en sus múltiples aspectos, es enemiga declarada de todos los sistemas de dominación. Para fines preponderantemente analíticos, podemos concebirla en al menos tres aspectos interdependientes: a) *políticamente*, en lo que se refiere a los modos de regulación colectivos de la vida en su esfera territorial/demográfica y comunal (el lugar por excelencia del *demos* activo), además de sus articulaciones en escalas, como el autogobierno; b) *económicamente*, en lo que corresponde a la organización colectiva de la vida productiva, el trabajo y el consumo, en sus más diversas unidades funcionales (fábrica, campos, talleres, empresas, servicios) como la autogestión; y, c) *psicomoralmente*, en lo que comprende a la prerrogativa y la capacidad de los individuos de conducir lo más libremente posible sus procesos de constitución identitarios-subjetivos (es innecesario hacer explícito que ninguna subjetivación es monádico-solipsista

12 Ésta es una de mis críticas a una importante obra de Coutinho (1979) sobre el tema.

ni se da en el vacío), y, al mismo tiempo, hacer frente con responsabilidad a las más variadas formas de libre acuerdo y cooperación asumidas, como autorregulación (Brancaleone, 2015).

Básicamente, el autogobierno, la autogestión y la autorregulación se presentan en este sentido como herramientas analíticas para reflexionar sobre los aspectos antisistémicos asumidos por los principios y las prácticas de autonomía como “efectos anarquizantes” de las luchas de democratización en las tres dimensiones señaladas. Esto no impide que los mismos puedan adquirir y cargar, como “categorías políticas nativas”, en determinados procesos sociales otros significados (como lo demuestra la oposición conceptual histórica de la anarquía con la propia categoría democracia). Si en la alusión a la democracia como autonomía estamos disputando las bases epistémicas de comprensión de una categoría de uso generalizado y público y, por lo tanto, estamos amparados en experiencias previas y en curso; en el caso de la “analítica de la autonomía” interesa más específicamente, a partir de las premisas enunciadas, entender conceptualmente algunos de los aspectos (prácticos, institucionales y culturales, por ejemplo) asumidos por el ejercicio simbólico y material de esas mismas premisas. Así, es increíble cómo el contenido histórico de los conceptos de federalismo y mutualismo (Proudhon, 1975 y 1996), como episteme popular, valores y prácticas sociales de resistencia y altersociedad, pueden ser recuperados y actualizados; de esto se trata esta propuesta.

A partir de la consideración de que no existen autonomías puras, perfectas y acabadas, sino un esfuerzo y movimiento permanente y sinuoso en su dirección, haciendo una apropiación de la lectura de Castoriadis (1987, 1986) acerca del *continuum* autonomía-heteronomía que poco modifica el entendimiento que Proudhon (1976) diagnosticó en las tensiones entre el “principio de libertad” y el “principio de autoridad”, podemos encontrar otra herramienta conceptual muy fértil para comprender los procesos complejos y contradictorios que condicionan las propias experiencias de autonomía como democratización (Aguar, 2015) en sus variados aspectos y esferas. La heteronomía, como el principio de autoridad, tal vez nunca pueda ser abolida de forma absoluta.¹³ La creencia en un individuo absolutamente libre no es un mito anarquista, sino liberal

13 Una interesante reflexión sobre esta delicada cuestión podría ser desarrollada a partir del concepto de “transdominación” (Prieto Samsonov, 2010), abarcando lo que podríamos llamar “fracaso” de las experiencias de revolución social desde el punto de vista de los actores subalternos y culminando en la conformación de nuevos ordenamientos opresivos.

(Bakunin, 1978). Hay graduaciones y combinaciones diversas entre autonomía y heteronomía. El problema a considerar es: ¿podemos crear instituciones basadas en prácticas, valores y un imaginario social en el que los principios de la autonomía actúen, controlen y limiten las más diversas manifestaciones de heteronomía? ¿Cómo identificar esos matices? No hay mejor expresión de ese dilema instituido en la condición de ética y filosofía política zapatista que el oxímoron “mandar obedeciendo”. Sus raíces indígenas están en franco y fraterno diálogo con la “tecnología procedimental popular” de control del poder creada por los trabajadores libertarios en el siglo XIX bajo el nombre de “mandato imperativo”.

Consideraciones para nada finales

La política es la ciencia de la libertad: el gobierno del hombre por el hombre, bajo cualquier nombre que se disfraza, es opresión; la más alta perfección de la sociedad se encuentra en la unión del orden y de la anarquía.

Proudhon

Asumiendo la premisa del origen clasista del anarquismo como movimiento político-social y perspectiva ideológica, cuyas principales referencias (pero no exclusivas) fueron forjadas en el ámbito del desarrollo de la AIT y sus ulteriores desdoblamientos, me interesa concluir estableciendo un puente entre elementos de este periodo y su presencia como eco, influencia e implicaciones en el pensamiento político de corte libertario del siglo XX e inicios del siglo XXI, sin desconocer lo que estas relaciones implicaron en sensibles movimientos de continuidades y rupturas (Correa, 2015; Monge, 2014; Ibáñez, 2014; Gómez-Muller, 2014; Jourdain, 2014; Blumenfeld, Bottici y Critchley, 2013; Barret, 2011; Schmidt y Van der Wal, 2009; Moriyon, 2009; Day, 2005). En cierta forma, se considera que el anarquismo pasó a tener un interés creciente para activistas y estudiosos después del “efecto 1968”, con la llamada “revolución contracultural y de las costumbres”, que en gran medida buscó actualizar parámetros de la crítica social y filosófica en el campo de la izquierda a través de temas, categorías y problemas (implícita o explícitamente) del universo libertario.¹⁴ Sin descuidar los efectos de la “diáspora española”, producto de la victoria del fascismo en

¹⁴ A partir del interior del marxismo, ese florecimiento libertario (que generó rupturas y reinenciones) puede ser observado en las críticas al modelo soviético provenientes de grupos como Socialismo o Barbarie y la Internacional Situacionista.

España en 1939, de algún modo ese proceso se retroalimenta con los efectos del colapso de los Estados de intención socialista, el llamado bloque soviético. La insurrección zapatista de 1994 se nutrió de ese ambiente y se destacó por afirmar la viabilidad y la actualidad del horizonte libertario en su proyecto de autonomía, cuyos puntos de contacto no sólo la sitúan en las referencias antiautoritarias de Emiliano Zapata y Ricardo Flores Magón, sino que también trazan un paralelismo impresionante con la experiencia histórica ucraniana de la *makhnovitchna* de 1918-1921 (Ornelas, 2005).

En esta perspectiva, el zapatismo fue uno de los más expresivos puntos de inflexión de la historia del siglo xx, poniendo el debate sobre la autonomía en el centro de la reflexión política de la izquierda antisistémica contemporánea de un modo inusitado: en las vías de las coordenadas de la praxis y de las luchas indígenas por la autodeterminación de sus pueblos (Leyva, Burguete y Speed, 2008; Dávalos, 2005; Gabriel y López y Rivas, 2005; Lenkersdorf, 2004; Varese, 1996). Éste conecta el legado de las seculares resistencias amerindias (Kusch, 1999; Leon, 1997; Clastres, 1990) con el desencadenamiento de una explosión de rebeliones y protestas globales (Ludd, 2002) que se identificaban como altermundistas o anticapitalistas. Y no podemos dejar de mencionar las transformaciones ocurridas en la lucha de los pueblos kurdos al alba del siglo xxi (Ocalán, 2016), otro ejemplar síntoma de esos “nuevos tiempos”. El florecimiento de este conjunto de movimientos y perspectivas que gravitan alrededor de la idea de autonomía nos permite considerar que podemos estar ante lo que algunos analistas van a denominar como *anarchist turn* (Blumenfeld, Bottici y Critchley, 2013).

Este escenario justifica, a mi modo de ver, la relectura de las aportaciones formuladas al interior de la amplia tradición anarquista, más allá de su lugar inofensivo de curiosidad histórica. La miseria de nuestras prácticas políticas se suma a la de nuestras teorías vigentes y nuestra imaginación política. Quizá una interlocución con este campo pueda ser fértil para generar inquietudes que nos estimulen a hacer preguntas muy otras sobre nuestra realidad y la forma en que la concebimos, además de experimentar caminos no osados o que fueron abandonados a la mitad.

Los siete puntos presentados a lo largo de la sección anterior son solidarios entre sí y apuntan cuestiones que podrían ser entendidas como contribuciones de parte del repertorio de una posible teoría política anarquista. Si no tomamos la actitud descolonizadora por una acción autocentrada de xenofobia intelectual o nacionalismo metodológico, y afirmamos la importancia de una relacionalidad

radical como parte de un movimiento de *impensar* nuestras teorías y prácticas, siempre contextualizándolas en nuestras condiciones de vida, realidades o coordenadas existenciales —que inevitablemente tienden a ser cada vez más *glocales*— de nuestros antepasados costeros del mundo amerindio, debemos incorporar la legítima herencia de la antropofagia como parte fundamental de nuestra crítica epistemológica. Es de este modo que Rivera Cusicanqui (2010) parece devorar la dialéctica sin síntesis de Proudhon, al retomar el concepto aymara de *ch'ixi*: algo que es y no es al mismo tiempo (es decir, la lógica del tercero incluido). Lo *ch'ixi*, como condición mestiza, señala un modo de encarar las contradicciones que conforman la realidad sin el resultante del hibridismo o la fusión uniformizadora. Estos elementos de la realidad que coexisten sin necesariamente mezclarse y que conviven de formas diversas en un mundo “abigarrado”, manchado y lleno de yuxtaposiciones pueden ser parte de una operación o actitud sentipensante fecunda, que va al encuentro de una óptica libertaria, para así repensar las autonomías en el marco de un “mundo donde quepan muchos mundos”.

Bibliografía

- Adams, Jason, *Anarquismos no occidentales. Reflexiones sobre el contexto global*, 2a edición, Madrid, Las Barricadas, 2015.
- Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- Aguiar, Thais Florencio, *Demofobia e demofilia*, Río de Janeiro, Azougue, 2015.
- Albertani, Claudio, “Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía”, en jóvenes en resistencia alternativa (comps.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Bajo Tierra/Sisifo, 2011.
- Anderson, Benedict. *Sob três bandeiras. Anarquismo e imaginação anticolonial*, São Paulo/Fortaleza, Eduece/Boitempo, 2014.
- Arantes, Paulo, *O novo tempo do mundo*, São Paulo, Boitempo, 2014.
- Archinov, Piotr, *Historia del movimiento makhnovista*, Buenos Aires, Tupac ediciones, 2008.
- Bakunin, Mikhail, *Escritos de filosofía política*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- _____, *Estatismo e anarquia*, São Paulo, Imaginário, 2003.
- _____, “A Comuna de Paris e a noção de Estado”, en *O princípio do Estado e outros ensaios*, São Paulo, Hedra, 2011a.
- _____, *Deus e o Estado*, São Paulo, Hedra, 2011b.

- _____, “O império knuto-germânico e a revolução social”, en Andrey Ferreira y Tadeu Toniatti (coords), *De baixo para cima e da periferia para o centro. Textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*, Niterói, Ed. Alternativa, 2014.
- Barclay, Harold, *People without government: an anthropology of anarchy*, 2a ed., Londres, Kahn e Averill, 2009.
- Barret, Daniel, *Los sediciosos despertares de la anarquía*, Buenos Aires, Anarres, 2011.
- Bey, Hakim, *Zona autônoma temporária*, 3a ed., São Paulo, Conrad, 2011.
- Blumenfeld, Jacob, Chiara Bottici y Simon Critchle (eds.), *The anarchist turn*, Londres, Pluto Press, 2013.
- Bookchin, Murray, *Municipalismo libertário*, São Paulo, Imaginário, 1999.
- _____, “Seis tesis sobre municipalismo libertario”, en Murray Bookchin, Domenico Liguri y Horst Stowaser, *La utopia es posible. Experiencias posibles*, Buenos Aires, Tupac Ediciones, 2007.
- _____, *Anarquismo, crítica e autocrítica*, São Paulo, Hedra, 2011.
- Butler, Judith, *Corpos em aliança e a política das ruas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.
- Brancaleone, Cassio, *Teoria social, democracia e autonomia. Uma interpretação da experiência zapatista de autogoverno*, Rio de Janeiro, Azougue, 2015.
- Castoriadis, Cornelius, *A instituição imaginária da sociedade*, 3a ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- _____, “A polis grega e a criação da democracia”, en *As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem*, São Paulo, Paz e Terra, 1987.
- Clastres, Pierre, *A sociedade contra o Estado*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
- Colectivo ACySE, “Anticapitalismos & sociabilidades emergentes: nociones en construcción”, en Armando Chaguaceda y Cassio Brancaleone (coords.), *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2012.
- Colectivo Situaciones (comp.), *Contrapoder: una introducción*, Buenos Aires, Mano en mano, 2001.
- Correa, Felipe, *Bandeira negra. Rediscutindo o anarquismo*, Curitiba, Prismas, 2015.
- _____, “Questões organizativas do anarquismo”, *Revista Eespaço Livre*, vol. 8, núm. 15, 2013. Disponible en <https://www.anarkismo.net/article/26017> [consulta: 10 de septiembre de 2018].
- Coutinho, Carlos Nelson, *A democracia como valor universal*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- Day, Richard, *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements*, Toronto, Pluto Press, 2005.

- Dávalos, Pablo (coord.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, Clacso, 2005.
- Errandonea, Alfredo, *Sociología de la dominación*, 2a ed., Buenos Aires/ Montevideo, Tupac Ediciones, 1990.
- Fals Borda, Orlando, *Una sociología sentipensante para América Latina (Antología)*, Bogotá, Clacso/Siglo del Hombre Editores, 2009.
- Foucault, Michel, *A microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- _____, *Nascimento da biopolítica: curso dado no collège de france (1978-1979)*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- Freeman, Jo, "The tyranny of structurelessness", *Berkeley Journal of Sociology*, Berkeley, vol. 17, 1972, pp. 151-164.
- Gabriel, Leo y Gilberto López y Rivas (coords), *Autonomías indígenas en América Latina*, México, Plaza y Valdez, 2005.
- Galeano, Eduardo, *As palavras andantes*, Eric Nepomuceno, Porto Alegre, L&PM, 1994.
- Gohn, Maria da Glória y Breno Bringel (orgs), *Movimentos sociais na era global*, Rio de Janeiro, Vozes, 2012.
- Gómez Grijalda, Dorotea, "Mi cuerpo un territorio político", en *Voces descolonizadoras. Cuaderno 1*. Ed. Brecha Lésbica, 2013.
- Gomez-Muller, Alfredo, *Anarquismo: lo político y la antipolítica*, Bogotá, Desde Abajo, 2014.
- González, Lelia, "Racismo e sexismo na cultura brasileira", *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, Anpocs, 1984.
- Graeber, David, *Fragmentos de uma antropologia anarquista*, Porto Alegre, Deriva, 2011.
- Guerin, Daniel, *Anarchism: from theory to practice*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970.
- Gurvitch, George, *Las formas de la sociabilidad: ensayos de sociología*, Buenos Aires, Losada, 1941.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Multidão*, Rio de Janeiro, Record, 2005.
- Holloway, John, *Mudar o mundo sem tomar o poder*, São Paulo, Boitempo, 2003.
- Ibáñez, Tomás, *Actualidad del anarquismo*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2007.
- _____, *Anarquismo en movimiento*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2014.
- Jourdain, Edouard, *El anarquismo*, Buenos Aires, Paidós, 2014.
- Kropotkin, Piotr, *Fields, factories and workshops*, Québec, Black Rose, 1994.
- _____, "A comuna", *Palavras de um revoltado*, São Paulo, Imaginário, 2005.

- _____, *O princípio anarquista e outros ensaios*, São Paulo, Hedra, 2007.
- _____, *O apoio mútuo: um fator de evolução*, Porto Alegre, Deriva/A Senhora Editora, 2012.
- Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- Kymlicka, Will, *Filosofia política contemporânea*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- Leon García de, Antonio, *Resistencia y utopía*, México, Era, 1997.
- Leyva, Xóchitl, Aracely Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*, México, Flacso/CIESAS, 2008.
- Ludd, Ned (org.), *Urgência das ruas. Black Blocs, Reclaim the Streets e os dias de ação global*, São Paulo, Conrad, 2002.
- Malatesta, Errico, *Escritos revolucionários*, São Paulo, Hedra, 2011.
- Mbembe, Achille, *Necropolítica*, núm. 1, São Paulo, 2018.
- Monge Quesada, Rodrigo, *Anarquía. Orden sin autoridad*, San José/Santiago, Euna/Eleuterio, 2014.
- Moriyon, Felix, *Senderos de libertad*, La Plata, Terramar, 2009.
- Musto, Marcelo (org.), *Trabalhadores, uni-vos! Antologia política da I Internacional*, São Paulo, Boitempo, 2014.
- Newman, Saul, “As políticas do pós-anarquismo”, *Verve*, núm. 9, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5126/3653>, [consulta: 10 de octubre de 2018].
- Ocalán, Abdullah, *Confederalismo democrático*, Rio de Janeiro, Rizoma, 2016.
- Oliveira Ribeiro, Isabel de Assis, *Teoria política moderna: uma introdução*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2006.
- Ornelas, Raúl, “A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos caracoles”, en Ana E. Ceceña, *Hegemonias e emancipações*, Buenos Aires, Clacso, 2005.
- Pocock, J., *Linguagens do ideário político*, São Paulo, EDUSP, 2003.
- Prieto Samsónov, Dmitri, *Transdominación en Haití (1791-1826): apuntes libertarios sobre la primera revolución social victoriosa de las Américas*, La Habana, Ciencias Sociales, 2010.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *O que é a propriedade?*, Lisboa, Estampa, 1975.
- _____, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Éditions du Trident, 1989.
- _____, *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*, Lisboa, Colibri, 1996.
- _____, “Letter to Karl Marx (1846)”, en Iain Mckay (ed.), *Property is*

- theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology*, Oakland/Edinburgh, Ak Press, 2011.
- _____, *Do princípio de autoridade*, São Paulo, Intermezzo, 2017.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein, “Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system”, *International Social Sciences Journal*, núm. 34, 1992.
- Rancière, Jacques, *O ódio à democracia*, São Paulo, Boitempo, 2014.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta limón, 2010.
- Samis, Alexandre, “A associação internacional de trabalhadores e a conformação da tradição libertária”, en Felipe Correa, Rafael Viana Silva y Alessandro Silva (orgs.), *Teoria e história do anarquismo*, Curitiba, Prismas, 2015.
- Santos, Kauan y Rafael Silva (orgs.), *História do anarquismo e do sindicalismo de intenção revolucionária no Brasil*, Curitiba, Prismas, 2018.
- Schmidt, Michael y Lucien Van der Walt, *Black flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*, Oakland/Edinburgh, Ak Press, 2009.
- Schmidt, Michael, *Cartography of revolutionary anarchism*, Oakland/Edinburgh/Baltimore, Ak Press, 2013.
- Sitrin, Marina, *Horizontalidad. Voces del poder popular en Argentina*, Buenos Aires, Cooperativa Chilavert, 2005.
- Skirda, Alexandre, *Os anarquistas russos, os soviets e a Revolução de 1917*, São Paulo, Intermezzo, 2017.
- Standing, Guy, *O precariado*, Belo Horizonte, Autêntica, 2013.
- Taibo, Carlos, *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo y descolonización*, Madrid, Catarata, 2018.
- Tapia, Luis, *Política salvaje*, La Paz, Clacso/ Muela del Diablo/ Comuna, 2008.
- Tragtenberg, Mauricio, *Burocracia e ideologia*, São Paulo, Ática, 1974.
- Van der Linden, Marcel, *Trabalhadores do mundo. Ensaios para uma história global do trabalho*, São Paulo, Boitempo, 2014.
- Varese, Stefano (coord.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, México, Siglo XXI, 2005.
- Weber, Max, *Ciência e política: duas vocações*, São Paulo, Cultrix, 2011.
- Zibechi, Raúl y Decio Machado, *Os limites do progressismo. Sobre a impossibilidade de mudar o mundo de cima para baixo*, Rio de Janeiro, Consequência, 2017.

Principios organizativos de la política: estado* y comunidad**

Por Luis Tapia***

Introducción

La política es una de las dimensiones del carácter social que constituye a los seres humanos. Es algo que resulta siempre de la interacción colectiva y en particular de la orientada a tomar decisiones sobre cosas que se hacen juntos, sobre las condiciones de vida colectiva y en especial sobre la dirección de lo que se va a hacer, lo que implica también discusiones y decisiones respecto a para qué vivir, sobre fines. La vida política tiene una dimensión organizativa. Los seres humanos se organizan o algunos organizan a otros en ciertas circunstancias, para enfrentar la reproducción de la vida social o de la vida humana en sus elementos más básicos y también para pensar el desarrollo de la vida colectiva y las vidas individuales en el contexto social general.

La organización es sólo una de las dimensiones de la vida política, ya que responde en un principio a necesidades, pero puede tomar varias formas. La política tiene como núcleo central la interacción colectiva en procesos de deliberación o de gobierno colectivo. En ese

* En este artículo, por preferencias del autor estado aparecerá en minúsculas.

** El presente artículo se basa en la ponencia presentada por el autor en el Coloquio Internacional *Repensar las autonomías. Luchas indígenas y el Estado en América Latina* que se llevó a cabo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en octubre de 2017.

*** Luis Tapia es filósofo y politólogo, coordinador de la maestría en Teoría Crítica en el Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en La Paz, Bolivia.

sentido, cabe ver la faceta organizativa en términos secuenciales. Primero, se necesita organizar la deliberación, es decir, la vida política. Luego, organizarla en el tiempo, lo cual implica una articulación más o menos compleja de varios momentos, instituciones y procesos políticos. Posteriormente, de manera gruesa se puede distinguir una otra fase en la que, como resultado de las deliberaciones y las decisiones tomadas, es necesario organizar procesos económicos, sociales, organizar la cultura en su conjunto.

Los resultados del momento deliberativo exigen la organización de otros procesos de producción de bienes colectivos, ejecución de decisiones, organización de instituciones y de parte de la vida social. El momento clave sobre el que me interesa reflexionar es el momento estrictamente político, que tiene que ver con cómo se organiza el gobierno colectivo, centrado en el proceso y el tiempo de deliberación.

Aquí me interesa o me propongo reflexionar sobre la política de manera acotada, en torno a lo que voy a llamar principios organizativos.¹ Este enfoque es una dimensión de la vida social, un conjunto multidimensional de prácticas o algo complejo o compuesto. Uno puede entrarle intelectualmente al asunto por varias vías. Aquí tomo el sesgo o el camino de la idea de principios organizativos, a partir de la cual se van articulando otras dimensiones. Uno puede hacer un recorrido de la articulación de los aspectos que caracterizan a la política partiendo de diferentes puntos, aspectos o momentos. No creo que la idea de principios organizativos sea la central de la política, pero voy a tomarla aquí como un eje para revisar algunos elementos constitutivos de la forma estatal y de la forma comunidad.

Un principio organizativo es un patrón o una pauta de un conjunto de articulaciones. Tratándose de un principio organizativo político, sería un conjunto de articulaciones políticas. Antes de seguir, cabe señalar que concibo que uno de los rasgos distintivos de la política, precisamente, es el ser un conjunto de prácticas de articulación, siguiendo la perspectiva planteada por Antonio Gramsci. La política es un conjunto de prácticas de articulación de lo social. De manera más fuerte, uno podría decir que es un conjunto de

1 Retomo esta idea de principios organizativos de los escritos de Carlos Pereira, entre ellos, *Configuraciones: teoría e historia* (1979), que me sirven de inspiración, aunque el desarrollo que aquí hago es más una propuesta personal inspirada fuertemente en lo que creo que estaba implícito en los textos de Pereira, quien utilizó recurrentemente la idea, aunque no llegó a definirla explícitamente.

prácticas de producción de la forma social, a través de un conjunto de articulaciones que se establecen entre los procesos, la forma de gobierno, los procesos de producción y reproducción social, y la producción cognitiva y también moral, es decir, el conjunto de principios, valores y fines.

Tratándose de política cabe preguntarse qué es lo que se organiza y de qué manera. Yo pienso que se trata de organizar el proceso de gobierno. Esto se ha hecho históricamente de varios modos. Hay una asociatividad que resulta del carácter de la vida humana y del hecho de que las colectividades se organizan históricamente de diversos modos y con diversas finalidades, lo que muestra o evidencia su artificialidad; es decir, la forma de lo social o las diferentes formas de la vida social son producto de una interacción humana que se plantea diferentes principios organizativos para enfrentar un destino común.

Aquí voy a desarrollar básicamente la perspectiva de Gramsci (1980), que consiste en pensar que la política es un conjunto de prácticas de articulación que pueden entenderse como la organización de la cultura. En este caso, no se entendería por cultura solo una dimensión relativa al conocimiento, artes, identidad, historia y memoria, sino que la organización de la cultura connota la articulación de totalidades sociales, teniendo en cuenta que ningún tipo de sociedad es un sistema totalmente articulado, completo, y no contradictorio, es decir, totalmente funcional. En la vida política se articula una totalidad social, sin que haya una totalización y sin que esto sea un proceso completo exhaustivo. La idea de las articulaciones no implica una organización que defina todas las interfaces, las interacciones, las funciones de cada una de las instituciones y el tipo de relaciones; sino que establece pautas de articulación, es decir, de organización de procesos de interacción que, por un lado, tienden a reproducir el tipo de vida social existente, pero también tienen la potencia de innovación y el desarrollo.

Como la organización de la cultura se trata de una articulación a escala macro, esto es algo que se realiza a través de un conjunto de principios organizativos y no a partir de un principio simple o único. La articulación de totalidades históricas es el resultado de un conjunto de principios organizativos, algunos de ellos en tensión, incluso en algunos momentos en contradicción; ya que la organización de la cultura es el horizonte general de articulación de la forma de la vida social, cabe pensar que hay un conjunto de principios organizativos que son aquellos que en principio articulan las estructuras básicas de la sociedad o de un tipo de vida social, pero

en la medida en que hay pluralidad de sujetos y vida política, en ésta algunos sujetos proponen y articulan principios organizativos que emergen y operan como crítica de aquellos que de manera dominante producen y reproducen las estructuras sociales, en particular, los procesos de gobierno, además de que están orientados a una desarticulación de estos principios dominantes y a la prefiguración, incluso experimentación, de formas de vida política y social substitutas, es decir, a una reorganización de la cultura. Para que esto ocurra a escala global de un país o sociedad, es necesario que de manera previa haya emergido un conjunto de prácticas y experiencias que en principio pluralizan los principios en contradicción y en parte organizan la lucha político cultural. En ese sentido, preparan algunas condiciones de sustitución de formas políticas a través de una reforma moral e intelectual.

Se podrían distinguir diferentes tipos de principios organizativos. Primero, cabe pensar en los principios organizativos articuladores del núcleo o que constituyen el núcleo de articulación de un conjunto de procesos y aspectos de la vida política con determinada direccionalidad. A éstos los llamaré principios organizadores del núcleo articulador. Si se trata de política, el núcleo articulador tiene que ver con ella como una colectividad que se gobierna en términos de dirigirse en el tiempo. La política responde al hecho de que las colectividades sociales están en movimiento en el tiempo, no sólo se mueven en el espacio, sino que envejecen. El tiempo también hace referencia a la dimensión de la finalidad o de los fines.

En este sentido, en el núcleo articulador, a su vez, se puede pensar en principios de fundamentación y principios de direccionalidad. Yo diría que hay un segundo conjunto de principios organizativos que tienen que ver con la producción de las estructuras y la organización de la vida política en sentido más estricto, que en parte es un resultado de articulaciones ya establecidas en torno al núcleo, pero que, en tanto le van dando forma, son productoras de la forma política.

Los principios organizativos son parte de una concepción del mundo, que es una articulación de elementos cognitivos, como también de elementos de una imaginación ético-política, con los cuales producimos una explicación de nuestra forma de vida, de su origen y se articulan proyectos, es decir, direcciones alternativas o formas alternativas o de desarrollo de lo que ya se ha vivido y estamos viviendo. Los principios organizativos de la vida política forman parte de cierta concepción del mundo. En parte, son principios organizadores de esa concepción del mundo también.

Una concepción del mundo es la faceta más general del proceso de organización de la cultura, en el sentido de que articula elementos cognitivos, elementos ético-políticos y un conjunto de estructuras, de instituciones y de procesos a través de los cuales se configuran las diferentes formas de vida social. Los principios organizativos también tienen dos facetas. Por un lado, son parte de la factualidad existente. El tipo de vida social y política que llevamos es resultado de un conjunto de principios operantes. Pero hay también una otra faceta que tiene que ver con la dimensión de proyecto. Hay principios organizadores que, por un lado, organizan la vida política y social, y por el otro, tienen una carga o potencia de organización al futuro, es decir, una especie de dirección o exigencia de reorganizar las cosas o desarrollar la vida política en una determinada dirección que todavía hoy no se encarna en diversas facetas de la vida social; por ejemplo, el principio de igualdad se planteó como principio organizador de la democracia allá en los tiempos cuando la inventaron los antiguos griegos. Se trata de un elemento articulador de la vida política, pero en la misma vida política y social ese principio no llegó a organizar todos los aspectos de la vida social. En tiempos modernos la idea de igualdad se vuelve a plantear como un principio de reforma en las relaciones políticas y sociales existentes; se lograron cambios, reformas y la ampliación de áreas de igualdad, para usar una noción pertinente de Alessandro Pizzorno (1975), pero la igualdad sigue siendo un principio utilizado para articular críticas de las formas de explotación, discriminación y desigualdad existentes, a la vez que opera como horizonte. En este sentido, un principio organizativo no sólo opera como aquello en torno a lo cual se arman las cosas sociales y políticas ahora; también tiene una dimensión ética y de proyecto.

En la vida política y, en particular, en la vida política moderna se experimenta la contemporaneidad de varios principios organizativos que forman parte de diferentes concepciones del mundo. Con esto también sigo un conjunto de ideas planteadas por Gramsci en torno a la noción de bloques históricos. Uno de los puntos centrales de la concepción de la política de Gramsci es que las sociedades en los países no son configuraciones naturales, sino construcciones históricas. En este sentido, hay algunas que son más consistentes que otras, es decir, algunas ofrecen más oportunidades vitales a quienes viven bajo ese conjunto de relaciones que otras que se caracterizan por restricciones a los desarrollos individuales.

Una de las dimensiones del concepto de bloque histórico tiene que ver con pensar la articulación de una totalidad histórica como

producto de la acción deliberada, en parte significativa, de sujetos que a su vez se constituyen, en principio, en torno a estructuras sociales existentes, pero también en torno a proyectos político-culturales históricos. En sociedades divididas en clases y también divididas en términos de la existencia de diferentes concepciones del mundo y proyectos políticos o sociales, hay un conjunto de principios organizativos que configuran la forma dominante del tipo de sociedad existente, así como las formas de producción del pensamiento y del conocimiento, que además son parte de la misma y, en algunos casos, hay un conjunto de espacios de vida política y social organizados en torno a otros principios, ya sea como forma de disidencia, de crítica o de experimentación de otras formas de vida.

Tratándose de política cabe pensar que no sólo hay contemporaneidad de varios principios organizativos, sino también política o confrontación de diferentes principios de la vida política. Aquí, desarrollaré más la cuestión de bloques históricos.

La existencia de diversos conjuntos de estos principios se da con mayor fuerza en territorios donde hubo procesos de colonización y, por lo tanto, de sobreposición de un tipo de sociedad sobre otras que fueron conquistadas o subordinadas. La conquista, por lo general, implicó desorganizar la vida política autónoma de las sociedades sometidas, o por lo menos reducir su autonomía o controlar la reproducción de algunas estructuras políticas existentes que son utilizadas como mediación, incluso como forma de dominación, o que son refuncionalizadas para que operen como parte de la forma de dominación.

René Zavaleta introdujo la idea de formación social abigarrada (Zavaleta, 1989) para dar cuenta de esta condición de sobreposición colonial de diversos conjuntos de relaciones sociales que, a su vez, implica una diversidad de concepciones del mundo, lenguas, modos de producción y estructuras de autoridad. Uno de los rasgos más distintivos del abigarramiento consiste en el hecho de que en ciertos territorios no sólo se mantuvieron diferentes formas de ocupación del espacio y de transformación de la naturaleza, así como diferentes concepciones del mundo y estructuras sociales, sino que se conservaron estructuras de autoridad que no forman parte de la forma del poder político dominante.

Aquí, paso entonces a considerar primero, en un nivel de caracterización teórica abstracta, dos formas históricas: la forma estatal y la forma comunidad. En una primera instancia analítica hago una reconstrucción de lo que considero los principios organizadores de cada

una de estas formas, para luego pasar al análisis de la interacción entre ambas en territorios donde se han sobrepuesto producto de la dominación colonial y de las contemporáneas formas neocoloniales.

Capitalismo y estado

El estado es un conjunto de principios organizadores de la vida política que corresponde a la configuración histórica del modo de producción capitalista. Aquí, entonces, distingo dos conjuntos de principios organizadores. Uno incumbe al modo de producción capitalista y el otro al estado, ya que considero que éste no es el equivalente conceptual de todas las formas de gobierno y de vida política, sino que es, básicamente, la forma moderna de organización del proceso del gobierno articulado a través de relaciones de dominación y se ajusta a la configuración de una sociedad capitalista.

Primero, el modo de producción capitalista es un conjunto de principios organizativos, entre los que cabe distinguir de manera central los siguientes: a) propiedad privada monopólica; b) mercantilización de la fuerza de trabajo; c) apropiación del plusvalor y d) acumulación ampliada. La articulación del conjunto de estos principios produce la forma capitalista, aunque se podría decir que el núcleo central es la apropiación del plusvalor, pero esto no puede darse si, a su vez, históricamente no se produjo la mercantilización de la fuerza de trabajo ni se configuró el monopolio de la propiedad.

Este conjunto de principios organizativos del proceso de producción, que abarca también la organización de ciertas facetas de la vida social y de la reproducción de la vida biológica, genera una forma económica que es el modo de producción capitalista. A esta forma económica corresponde una forma política, que es articulada también por un conjunto de principios organizativos, entre los cuales distingo los siguientes: a) sistema jerárquico de autoridades; b) ejercicio vertical y asimétrico del poder; c) secreto o invisibilidad; d) concentración de la fuerza; e) representación general, es decir, sustitución en la vida política; f) retomando también una idea central de Gramsci, cabría decir que el principal rasgo que caracteriza a la forma estatal es la distensión estructural entre gobernantes y gobernados; g) producción normativa con pretensiones de validez general y h) organización burocrática de la administración del poder.

En este sentido, y articulando ambas dimensiones, se puede decir que la modernidad es la configuración o la articulación de un

conjunto de principios organizativos del modo de producción capitalista más un conjunto de principios organizativos del estado, a lo cual se puede añadir un conjunto de principios ligados a la idea de autonomía individual. Ésta es una caracterización todavía limitada, ya que la modernidad no sólo es economía y estado, sino también una diversidad de formas de organización de la cultura que cabe pensar de manera más compleja. Aquí me circunscribo a pensar estos dos niveles y el estado.

Hay una cuarta dimensión a la que genéricamente llamamos colonialismo, que implica la articulación de un universalismo jerárquico con un conjunto de prácticas de saqueo, explotación y dominación intersocietal. Esta dimensión de la autonomía individual contiene y es resultado en parte de los procesos históricos de la Ilustración y la emergencia de la idea de soberanía popular, que operan también como mitos de fundamentación y de legitimación, por un lado, pero, por el otro, históricamente también se convirtieron en fuerzas de reforma.

La forma comunidad

Para abordar la idea de comunidad hoy es pertinente tener un enfoque intercultural e intersocietal. Caracterizar los rasgos de la forma comunidad hace necesario tomar en cuenta las diversas formas de esta que existieron y existen en el mundo. Éste sería un trabajo extensivo que no he hecho, y por lo tanto, aquí me circunscribiré a distinguir algunos principios políticos de organización de la forma comunitaria en un grado intermedio de la elaboración, que tiene que ver con la falta de conocimiento sobre todas las formas de comunidad históricamente existentes, como también con un sesgo que tiene que ver en particular con el tipo de comunidades existentes en la zona andina y en Mesoamérica.

Antes de distinguir lo que considero como principios organizativos, parto de la idea de que la comunidad corresponde a tiempos de configuración de un tipo de civilización agraria, es decir, colectividades que inventaron la agricultura o la aprendieron de otros que la inventaron. En ese sentido, hay un cambio significativo respecto a la relación con la naturaleza. Esta caracterización de comunidad que hago ahora corresponde, sobre todo, a comunidades que son la forma social y política de algunas culturas agrarias. Cabría ampliar después, considerando otro tipo de comunidades, por ejemplo, aquellas que se construyen a partir de formas de colectivización en el seno de sociedades ya modernas y capitalistas.

Comunidad es, a la vez, una forma social y una forma política. Uno de los rasgos de esta forma de organización es que no se establecen fronteras fuertes o rígidas entre ambas dimensiones. A esto responde el siguiente punteo de lo que considero son los principios organizativos de una forma comunitaria: a) la posesión o propiedad colectiva de la tierra: el primer rasgo y el más general que cabría considerar es la reproducción colectiva de la vida, no sólo social, sino de la vida biológica de cada uno de los miembros; b) un principio organizativo que está en el núcleo de la dimensión política: el gobierno de asamblea, con todos los miembros que constituyen la comunidad; en este sentido, es una forma de autogobierno; c) un principio organizativo complementario del anterior: la rotación en los cargos o la asunción temporal de cargos de autoridad terrenal; d) la autoridad tiene como tarea el cuidado de la comunidad y no el ejercicio del poder en su seno y sobre ella; e) se trata de trabajo no pagado; f) destino colectivo; g) recreación constante y deliberada de la forma social; h) la igualdad entre aquellos que son reconocidos como miembros de la comunidad es el punto clave que articula políticamente y diferencia una forma comunitaria de otras formas sociales y políticas; i) en culturas agrarias, la forma política de gobierno de asamblea y sobre todo la rotación en los cargos de autoridad tienen un fuerte vínculo con la estructura de parentesco; j) para finalizar, otro rasgo distintivo de la mayor parte de las formas comunitarias que son parte de una cultura agraria es un tipo de relación con la naturaleza que, tendencialmente y en tanto se basa en la posesión colectiva de la tierra, se orienta a la reproducción de la vida biológica de cada uno de sus miembros en un tipo de relación que trata de mantener los equilibrios con el entorno natural existente, en términos de pensar su reproducción en el largo plazo.

Este tipo de relación, por lo general, forma parte de concepciones del mundo de muchas culturas en las que no se estableció una nítida distinción entre naturaleza y vida humana y social. Por lo general, las culturas agrarias tienen concepciones cíclicas del tiempo y, por lo tanto, la producción, la reproducción social y la vida política se organizan también en torno a ciclos que corresponden a las estaciones de la naturaleza. En este sentido, se puede decir que los ciclos políticos están acoplados a las estaciones de la naturaleza, de lo cual uno puede inferir que un principio organizativo es que la política sigue a la naturaleza.²

² Esta caracterización de los principios organizadores de la forma comunidad la elaboro con base en los trabajos kataristas bolivianos y en los planteamientos sobre comunalidad en México. Véanse: Ticona, 2003;

Las contradicciones entre estado y comunidad en Bolivia

El estado y la comunidad son dos formas políticas diferentes e incluso contrapuestas, sobre todo a partir de la configuración de formas de concentración del poder político como la forma estatal, que se levantan sobre la desorganización de formas comunitarias en varios territorios y tiempos. A modo de revisar algo de la dinámica de esta relación, que por lo general es de confrontación y dominación de una y otra, reviso brevemente o hago una periodización de algunas fases de la relación entre estado y comunidad en la historia de Bolivia, porque es la que más conozco y es difícil generalizar y hacer coincidir, en términos de años, procesos que son más o menos similares en diferentes países de América Latina.

Distinguiría una primera fase, que se da antes de la fundación de la República boliviana, en la que el estado establece una relación tributaria respecto de las comunidades indígenas del país. Esto implica que primero se constituye como la forma dominante, y asume que puede definir la propiedad de los territorios y ordenar la vida social y económica. A partir de eso, durante todo el siglo XIX y hasta el '52 en la historia de Bolivia, ha de operar como un guardián señorial. El estado, por un lado, establece una relación tributaria con las comunidades, lo que recibió el nombre de contribución indígenal, que es el tributo que los miembros de las comunidades pagaban por ser parte de Bolivia; en rigor, esto no es una demanda sino una imposición.

En una parte importante del territorio sigue manteniéndose un conjunto de estructuras patrimonialistas en las que rige un orden señorial, es decir, se mantienen relaciones de servidumbre y, por lo tanto, hay también un conjunto de formas de tributo o de trabajo de miembros de comunidades para aquellos que aparecen como dueños de la tierra y del poder social y político desde tiempos coloniales, como parte de la sociedad postindependencia.

Una relación tributaria significa que una sociedad vive del trabajo de otra, lo que configura una relación colonial. En ese sentido, la fundación de Bolivia y su historia están atravesadas por la reproducción de este tipo de relación colonial. De manera más específica, se trata de un estado financiado por el trabajo de otra sociedad, a través de lo que aquí se llamó contribución indígenal. En este sentido, el estado es un poder médico, jurídico, policial y militar que coacciona a las comunidades para obtener un tributo. Esto implica

Rivera, Conde y Santos, 1992; Díaz, Martínez Luna, Rendón y Maldonado, 2018.

que aparece ante las comunidades, sobre todo, como poder militar y policial, pero en particular militar. Así, para las comunidades una de sus principales facetas es el ejército, que se presenta como fuerza ejercida sobre ellas.

Una relación tributaria, por lo general, está sustentada en la amenaza de la fuerza o la coerción física. En este sentido, en relación con las comunidades el estado se presenta como fuerza militar, ya que el orden normativo no es legítimo en tanto no sale del ámbito comunitario, sino que se impone de manera externa o se sobrepone de manera externa.

La segunda fase de este primer momento tiene que ver con la expansión del latifundio, llevada adelante por Melgarejo en la década de los setenta del siglo XIX; ésta implicó la expropiación de tierras comunitarias a través de una ley de ex vinculación, que era más bien un proceso de privatización. Las comunidades tendrían que comprar la propiedad de sus tierras de los viejos y nuevos latifundistas o las perderían. La venta de las tierras comunitarias era una idea que por buen tiempo se estuvo discutiendo entre los núcleos gobernantes del país, con la finalidad de poder pagar la deuda militar que tenía el estado boliviano, producto de las guerras de independencia y de las que sostuvo después de ésta para consolidar el estado, en particular con el Perú. Aunque la recaudación no fue relevante, el latifundio se expandió significativamente, sobre todo en la zona andina. En este momento el estado apareció como una estructura jurídica que produjo la ley de ex vinculación y la ejecutó a través del poder militar. En tanto se privatizaron las tierras, también fue un momento de desestructuración y de destrucción de ciertas estructuras comunitarias en la zona andina. A pesar de la ex vinculación, una parte significativa de las estructuras comunitarias ha de pervivir, ya que la expropiación de la tierra no estuvo ligada a una transformación de los procesos de producción o de transformación de la naturaleza. En ese sentido, el trabajo agrícola o agrario se siguió haciendo como un saber productivo comunitario. Eso implicó que parte de la cultura agraria y de la cultura política persistiera a pesar de la expropiación de varios territorios, es decir, la cultura perduró en algunos territorios que no llegaron a ser absorbidos dentro del latifundio. La persistencia de estos lugares hizo posible que se reproduzca la cultura, incluso una cultura política en otros ámbitos, donde sí hubo apropiación privada y monopólica de la tierra (véase Peralta y Irurozqui, 2000).

Hay otro momento importante de expansión del estado en el país y, de manera concordante, del latifundio, en lo que hoy llamamos

tierras bajas. Cabe recordar que en Bolivia el estado boliviano se constituyó, sobre todo, en torno a territorios andinos en particular, teniendo una presencia débil en el Chaco, el Oriente y la Amazonía, donde existe una gran diversidad de culturas de origen nómada, en términos de civilización. Hacia fines del siglo XIX, en 1899, el estado logró vencer la batalla de Kuruyuki contra las fuerzas unificadas de una amplia diversidad de pueblos de las tierras bajas, en particular guaraníes, que nunca fueron controlados totalmente por los incas primero ni por el poder colonial después. Sólo en algunos territorios, como las misiones jesuíticas y luego las reducciones de franciscanos, lograron transformar temporalmente a parte de estos pueblos en artesanos y agricultores.

A fines del siglo XIX el estado se expandió sobre estos territorios del Oriente, el Chaco y la Amazonía como resultado de una victoria militar sobre los pueblos originarios asentados allí. El resultado fue la expansión del latifundio en estos territorios y la instauración de relaciones de servidumbre y de esclavitud que perduraron durante todo el siglo XX y siguen vigentes incluso hasta hoy en algunos lugares. En relación con esto, lo que podemos ver es que el estado, en el caso boliviano, se expandió en territorios de cultura históricamente nómada luego de una victoria militar. Se trató de una conquista colonial y es una faceta de lo que llamamos colonialismo interno; es decir, el estado se amplió por la vía del poder militar, pero luego esta presencia estatal se limitó o se contrajo en tanto se instauró un conjunto de estructuras patrimonialistas en las que el poder social y político fue absorbido por las cabezas de este régimen de propiedad privada. De ello deriva que el estado tenga una débil o nula presencia, excepto cuando es requerido para reprimir nuevamente. Hay un momento de expansión estatal vía militar, que implantó un orden patrimonialista señorial, y luego un nuevo retraimiento, que mantuvo al estado como una guardia militar de ese orden así instituido.

Existe un tercer momento de expansión del estado en Bolivia, que deviene de la revolución de 1952, cuando en el país se configuró el estado-nación por la vía de la nacionalización de las minas; ello implicó la creación de las bases de autofinanciamiento y de cierta autonomía política que permitiría que el estado se expandiera en el territorio boliviano y ampliara sus funciones, sobre todo asumiendo educación y salud, por lo menos en algunos núcleos de ciudadanos. Los otros componentes: la reforma agraria y el voto universal implicaron la integración a la nación, en especial de colectividades que eran parte de estructuras comunitarias, pensadas como indígenas, que entonces se volverían campesinos a través del reparto de la

tierra en términos de pequeña propiedad. Esta expansión estatal significó crear una base social más amplia e incluir como ciudadanos a la mayoría de la población boliviana previamente excluida; a su vez, esto implicó su transformación político-social-económica, es decir, su conversión de comuneros o siervos en campesinos ciudadanos. Sin embargo, este fortalecimiento del estado estuvo ligado al hecho de que la nueva institucionalidad tenía como otra faceta de la reforma agraria el no reconocimiento de las estructuras comunitarias, aunque éstas siguieran existiendo. Una reforma agraria que supone la conversión de comunarios en pequeños propietarios implica que la comunidad sea sustituida por la familia y que en la relación entre campesinos y estado desaparezca la mediación de la comunidad. Históricamente, ese lugar va a ser ocupado por el sindicato, uno de los rasgos del tipo de modernización promovido en este momento histórico.

Hasta el 52, en tanto se mantuvieron las estructuras de origen colonial que suponía la sobreposición de un poder político y de un tipo de sociedad sobre las estructuras previamente existentes sobre todo en territorios andinos, la estructura de la comunidad se reconocía como parte de la sociedad subalterna. La idea del estado-nación, que implica una forma de integración más fuerte también, por el otro lado, significa la negación o no reconocimiento o sustitución de la forma comunidad y su remplazo por formas modernas; en el caso boliviano, esto implicó el reconocimiento de los sindicatos campesinos como principal forma de mediación.

Retomando la otra veta de expansión tanto estatal patrimonialista como capitalista en Bolivia en tierras bajas, cabe señalar algunas líneas de continuación de la expansión en estos territorios pos52, que tienen que ver también con la perspectiva de la relación estado-comunidad. Una de las trayectorias de la modernización que implicó la revolución del 52 en Bolivia fue la decisión, fuertemente influenciada por los norteamericanos, de promover la modernización capitalista a través del desarrollo agropecuario y agroindustrial en el Oriente (véase Zavaleta, 1963). Esto suponía financiar una burguesía en estos territorios, utilizando parte del excedente recuperado a través de la nacionalización de las minas. Dicho proceso fue más o menos largo; empezó en los años cincuenta y hasta hoy ha recibido apoyo financiero, económico, tecnológico y político del estado, tanto en el periodo de las dictaduras como en periodos de régimen liberal de representación vía partidos.

Las dictaduras de los años sesenta y setenta promovieron la expansión del latifundio en el Oriente en todas sus fases, bajo el

supuesto de que ésas eran tierras vacías sin dueño y que, por lo tanto, el estado o los privados podrían tomar control de ellas. Esta expansión del latifundio, fomentada en particular por la dictadura de Banzer, fue continuada durante el periodo neoliberal en favor tanto de las burguesías regionales en tierras bajas como de la burocracia política de las coaliciones de gobierno durante este periodo. Se podría decir que hoy estamos en una fase de apoyo estatal a la expansión del latifundio en un ciclo, que en relación a esto llamo corporativismo campesino estatal. Hoy, de manera compleja y más tensa, se trata de que un partido de origen campesino en la dirección del estado, tiene como proyecto la expansión de la frontera agrícola en el Oriente y la Amazonía a un ritmo de un millón de hectáreas por año, destinadas a la producción de soja y otros productos con la utilización de transgénicos; es decir, significa el apoyo estatal por la vía legal y financiera al capital agroindustrial, tanto nacional como transnacional. En este sentido, estaríamos en una nueva fase de expansión del capitalismo con apoyo estatal, básicamente articulado en torno a la producción normativa de leyes, apoyo financiero y presencia militar y policial, que enfrenta procesos de resistencia en territorios de propiedad colectiva y que incluso están reconocidos por la Constitución.

El estado y el capitalismo operan como las principales formas de desestructuración, debilitamiento y destrucción de formas comunitarias, sobre todo a través de la expropiación o apropiación privada de la tierra. Como hemos visto en todas las fases selectivamente comentadas, las estructuras y los territorios comunitarios fueron debilitados y desorganizados a través de la intervención estatal, que introdujo la ampliación de la propiedad privada sobre la tierra. Estos rasgos se repiten hoy. De manera breve se podrían resumir del siguiente modo: estamos en una nueva fase de expansión capitalista sobre territorios comunitarios apoyada y promovida por el estado, que implica la posibilidad y la factualidad de la desorganización de formas comunitarias de vida y de estructuras políticas comunitarias, que por lo pronto están resistiendo.

En principio, bosquejo algunos rasgos de la intervención estatal y luego brevemente algunas tendencias de la acción política comunitaria. En torno al estado, cabe resaltar lo siguiente. La acción estatal en su fase de expansión sobre territorios comunitarios se caracteriza por:

a) un ejercicio sordo y vertical del poder; lo que implica que se toman decisiones sin escuchar la opinión ni los intereses de los habitantes de los territorios afectados y se trata de imponer a la

fuerza sobre ellos las decisiones que tienen como contenido la transformación del territorio en procesos que favorecen la mercantilización, tanto de la naturaleza como de la fuerza de trabajo y de la tierra en particular; b) decisiones anticonstitucionales; se ha decidido concesionar territorio comunitario para prospección de hidrocarburos y para minería a cielo abierto, así como para ampliación de la frontera agrícola sobre territorios supuestamente protegidos por la Constitución. Esto implica que se trata de una política estatal que opera contra la historia de las democratizaciones, es decir, de las conquistas históricamente logradas por diferentes núcleos o por todo el país, que pusieron límites a la explotación de los recursos nacionales y de los bienes comunes. En este sentido, se trata de un proceso de desdemocratización, en tanto significa reducción y negación de los derechos colectivos; c) eliminación de la política: el ejercicio estatal del poder, en el modo en que está operando, implica una eliminación de la política que de manera clara se ve en un primer no reconocimiento de las organizaciones comunitarias indígenas y de sus formas de zonificación como sujetos políticos en general y como interlocutores en los conflictos que resultan de la defensa de territorios comunitarios frente a los proyectos extractivistas de expansión capitalista sobre territorios colectivos. Este no reconocimiento implica que no hay procesos de diálogo y deliberación. El estado se asume como el dueño del territorio y ejerciendo como tal, elimina la subjetividad en esos territorios, convirtiéndolos en objeto de conquista y capitalización, de mercantilización ampliada. El estado, en tanto elimina la dimensión subjetiva y no reconoce la subjetividad, la acción política y las ideas de la población de estos territorios, actúa sobre ellos como un objeto de propiedad privada, haciéndolo en nombre de la representación del país y de las mayorías, que supuestamente apoyarían este tipo de proyectos. A su vez, el gobierno asume la representación de un tipo de proyecto de civilización ligado a la idea de modernización capitalista. En su discurso se puede detectar una especie de evolucionismo moderno jerárquico, que concibe que los pueblos, de tierras bajas en particular, son salvajes y hay que salvarlos de su condición de extrema pobreza, haciéndoles caminos, perforando sus territorios e inundándolos; d) el estado opera en territorios comunitarios a través de la criminalización de la acción política de resistencia y de la diversidad de formas de expresión de autonomía política de la vida política articulada en territorios comunitarios; e) en todo esto se puede ver que el estado opera hoy en tierras bajas y en parte del territorio andino que está entrando en concesión, como un poder externo, común, poderoso, jurídico y

militar externo, en este sentido, colonial. El estado, entonces, es la principal faceta del colonialismo interno que hoy se reproduce de manera ampliada en territorios bolivianos, y uno podría decir también andinos y latinoamericanos.

De manera complementaria, se podrían describir algunas otras prácticas estatales de penetración en territorio comunitario, orientadas a quebrar la resistencia. El estado busca la división interna de las comunidades a través de varias tácticas. Una de ellas es la creación de organizaciones paralelas para desconocer a las que se llaman orgánicas o históricas y así, hacer aprobar las propuestas gubernamentales. Esto se hace también a través de la oferta de dinero, propiedad y un discurso civilizatorio que, sin embargo, no está acompañado históricamente de estructuras materiales, es decir, ofrece desarrollo y bienestar cuando no se ha hecho nada, sobre todo en relación a salud y educación.

Un otro componente de la acción estatal sobre las relaciones comunitarias es un conjunto de formas de reconocimiento distorsionado. En tiempos coloniales se reconocían las estructuras sociales y políticas comunitarias como parte de otra sociedad subalterna conquistada y como un conjunto de súbditos del poder colonial. Durante largo tiempo el estado boliviano no reconocía la diversidad cultural, sobre todo en tiempos de nacionalismo, ya que en su primera fase se fincó con base en la contribución indígenal, que es un reconocimiento indirecto pero sustantivo de la diversidad cultural. En la década de los noventa se inició un ciclo de reconocimientos multiculturales, que empezó en parte con la Ley de Participación Popular, en la que las formas de organización política comunitaria se reconocen como OTB (Organizaciones Territoriales de Base), a las que se les otorga la función de vigilancia y fiscalización de la gestión municipal y, en algunos momentos, de instancia de consulta; esto significó que las estructuras comunitarias se integraran en el último eslabón de la estructura estatal, pero sin ningún poder en términos de deliberación y decisión. Esto también implicó que algo que es una forma de autogobierno fuera considerada como un comité de vigilancia en el último eslabón de una estructura de poder, que sigue operando como dominante. El reconocimiento es una forma de comerse y de transformar las formas políticas comunitarias.

Esta línea de reconocimientos distorsionados continúa en la nueva fase que constitucionalmente aparece como estado plurinacional, pero en la práctica es un estado neocolonial. Por un lado, en la Constitución se reconoce la diversidad de culturas existentes en el país, en especial de lenguas, además de que se incluye

el reconocimiento de su territorio, incluso de sus estructuras de autoridad; pero esto no está vinculado con el diseño de ninguna estructura que implique la participación de estas otras culturas en los procesos de legislación y toma de decisiones conjuntas a escala nacional o plurinacional. Como al final el gobierno tuvo que aceptar la inclusión de autonomías indígenas por la presión del Pacto de Unidad —la forma histórica de unificación indígena campesina que emergió a inicios del siglo XXI como resultado de procesos de unificación de las décadas anteriores—, el gobierno estableció mecanismos de reconocimiento distorsionado, lo que implica que, para que un territorio pueda ser reconocido como autonomía indígena, tendría que cumplir una serie de requisitos que están definidos con base en el derecho positivo o moderno, formulado sobre todo en tiempos neoliberales.

En relación con esto, son ilustrativos dos casos. Uno de ellos tiene que ver con el proceso de generación de un estatuto de autonomía indígena en Charagua, territorio guaraní en el que a través de varios procesos de discusión colectiva se elaboró un diseño que implicaba un formato colegiado en diferentes momentos de los procesos de toma de decisiones y de las estructuras de autoridad en el territorio autónomo. Esto no fue reconocido por el estado, porque no encaja dentro del derecho administrativo vigente, que exige que toda autoridad sea personalizada. Se estableció un formato monocultural con pretensiones de superioridad, de origen moderno liberal, para ejercer reconocimiento multicultural. El resultado es que no se están reconociendo las formas comunitarias de las diversas culturas y territorios existentes en el país, sino que se está forzando un proceso de transformación en formato estatal moderno para procesar dicho reconocimiento. En este sentido, estos procesos de reconocimiento distorsionado son parte de aquellos de organización de la dominación, en tanto transformación de estructuras comunitarias en formas estatales o, por lo menos, paraestatales.

Escalas de articulación intercomunitaria

Por último, algunas consideraciones sobre la otra forma y desde la otra forma política, la comunidad. Ésta es un principio organizador de formas de articulación más complejo o así lo ha sido históricamente. A su vez, se puede asumir que el conjunto de principios que caracterizamos como articuladores de la forma comunidad se constituyen también, en su conjunto, en una forma o principio organizador de formas de articulación más compleja. Desde el punto de vista histórico, lo que se conoce como imperio incaico es el

resultado de la articulación de una gran formación social tributaria redistributiva montada a escala macro, que abarcaba desde lo que hoy es Argentina y Chile hasta el Ecuador. La misma estaba conformada por estructuras comunitarias como base del orden social y de la reproducción, incluso de parte de la configuración de la autoridad política, siendo el otro componente la dimensión señorial, es decir, la diferenciación entre unos seres humanos y otros y la instauración de estructuras de autoridad en las que nítidamente se distinguían gobernantes y gobernados, donde las funciones de gobierno empiezan a organizarse en el tiempo en términos de dinastía, ya no en base a la rotación en todos los cargos de autoridad, sino de sucesión dentro de la casta dominante. Lo comunitario convivió, como base, con un orden señorial. Ahora bien, la imposición de este orden señorial obviamente acabó reduciendo varias dimensiones de lo comunitario, sobre todo el margen de autogobierno.

La comunidad es un tipo de unidad política que se caracterizaría por el autogobierno. Es una colectividad que se autogobierna. En los momentos de rebelión anticolonial, en particular en la zona andina, también se recreó o se movilizó un conjunto de estructuras comunitarias que serían la estructura base de la movilización, con algún componente del liderazgo señorial, es decir, los líderes de las rebeliones reivindicaban ser parte o herederos, continuadores de las estructuras señoriales prehispánicas, aunque no en todos los casos.

Aquí me quiero referir, sobre todo, a algunas formas contemporáneas de unificación en territorios que históricamente se caracterizaron por organizar la vida social con base en estructuras comunitarias. Primero, una sola comunidad no puede sostener la resistencia de manera continua, si bien hay casos donde esto también ocurre, por lo que se han enfrentado a procesos de unificación entre redes de comunidades que forman parte de la misma cultura, como es el caso de la Confederación de Ayllus y Marqas del Qullasuyu (Conamaq) en Bolivia en territorios aymaras y quechuas; asimismo, hay procesos de unificación entre varios pueblos y culturas que incluso hablan diferentes lenguas pero tendrían como base histórica social de unificación el ser parte de sociedades y culturas que se caracterizan por tener alguna forma de estructura comunitaria. Esto es lo que ha ocurrido con la Conaie en el Ecuador, que incluye tanto a pueblos de la sierra y los valles, como a los de la Amazonía y la costa. Un proceso de este tipo también ocurrió en tierras bajas en Bolivia, dando lugar a la Central Indígena de Pueblos del Oriente de Bolivia (CIDOB), que a su vez es la articulación de ocho centrales

indígenas que vinculan cuatro o cinco diferentes pueblos y culturas. En este sentido, se trata de una central multicultural, que a su vez es intercultural cuando entra en procesos de elaboración de proyecto político.

Con esto, quiero llegar básicamente a que es sólo una de las facetas y que estamos en un tiempo donde se están dando dos cosas frente a la acción estatal y en detrimento de territorios y estructuras comunitarias. Una de ellas, la primera y más general, es que la forma comunidad y sus formas de unificación y acción hoy se constituyen en la principal forma de resistencia a la expansión capitalista, en particular las estrategias extractivistas de la acumulación ampliada e intensiva del capital.

El segundo aspecto tiene que ver con el hecho de que en estos procesos de unificación indígena, lo que se está tratando es de reconstruir formas más complejas de articulación de lo comunitario, yo diría en la escala meso o intermedia. En los casos de unificación intercultural en el Ecuador y en Bolivia se trata de la articulación de estructuras políticas que tienen en la base una estructura o forma comunitaria; pero a la vez están tratando de articular varios territorios, incluso varias culturas que tienen estructuras comunitarias, en una misma organización, con el objetivo de hacer frente al estado y a los capitales transnacionales y nacionales. Desde esas estructuras de unificación intermedias, o meso se han planteado, sin embargo, las ideas de una reforma global de los países, principalmente a través de la idea del estado plurinacional en Bolivia y en el Ecuador, aunque las propuestas que se elaboraron en ambos casos no llegan a ser completas; es decir, no llegan a pensar una sustitución completa que tenga el carácter de estructuras de codecisión en el conjunto la vida política del país y se quedaron en una fase más limitada que es la idea de la autonomía indígena, como en el caso boliviano. Como parte de esta idea de autonomía indígena se introdujo una idea clave en la propuesta del Pacto de Unidad para la constituyente boliviana: la consulta previa, que ya es parte de la legislación internacional y, en particular, la idea de codecisión sobre los territorios. Queda pendiente pasar a imaginar, diseñar y construir las instituciones de codecisión a escala del país.

En esto, que es la tarea de la democratización multicultural pendiente, los procesos de unificación indígena, en esta escala que estoy llamando meso, son la principal condición de posibilidad. Es en ese nivel también donde se dieron los avances más significativos, a pesar de algunas de las limitaciones que estoy señalando. En mi perspectiva y horizonte de deseo diría que una trayectoria deseable,

viendo hacia el pasado y el futuro, es reconstruir esta composición o parte de la configuración prehispánica que tenía estructura de comunidad en la base con rasgos de propiedad colectiva, gobierno de asamblea, rotación en los cargos, autogobierno, y estructuras de articulación y planificación a escala macro y de mediano y largo plazo, eliminando la dimensión señorial.

Bibliografía

- Díaz, Martínez Luna, Rendón, Maldonado, *Comunalidad*, La Paz, Autodeterminación, 2018.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, México, Juan Pablos, 1980.
- Peralta, Victory y Marta Irurozqui, *Por la concordia, la fusión y el unitarismo: Estado y caudillismo en Bolivia 1825-1888*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Pereyra, Carlos, *Configuraciones: Teoría e historia*, México, Edicol, 1979.
- Pizzorno, Alessandro, "Introducción al estudio de la participación política", en Pizzorno *et al.*, *Participación y cambio social en la problemática contemporánea*, Buenos Aires, SIAP Planteos, 1975.
- Rivera, Conde, Santos, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*, Editor Aruwiyiri, 1992.
- Ticona, Esteban, *Los Andes desde los Andes*, Edit. Yac, 2003.
- Zavaleta, René, *Estado nacional o pueblo de pastores*, La Paz, Impresor E. Burillo, 1963.
- _____, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

Archipiélago y tejido de asambleas: algunas claves críticas para comprender la tensa relación entre Estado guatemalteco y comunidades indígenas*

*Por Gladys Tzul Tzul***

Entrada: la fuerza y la efectividad del gobierno comunal indígena

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar sucintamente sobre tres claves para la comprensión de la fuerza y la efectividad política de los gobiernos comunales indígenas en Guatemala, las cuales pueden rastrearse en el histórico despliegue político por el control, la defensa y la regulación de sus territorios comunales y sus estructuras de autogobierno.

Las claves que propongo se encuentran articuladas entre sí y funcionan de forma superpuesta. Así, las tres claves trabajo/

* Este texto representa un resumen de la introducción del libro denominado *La vara manda. Instituciones del gobierno comunal indígena en la época contemporánea* (La Paz, Instituto Amaq'/Autodeterminación [en prensa]). El artículo se sustenta en una temporada de trabajo de investigación y aprendizaje con las autoridades indígenas y el rol que desempeñaron en el proceso de reforma constitucional al sector Justicia a fines de 2016 y durante el transcurso de 2017.

** Es maya k'iche' originaria del Cantón Paquí, Chuimeq'ena'. Investigadora y militante. Doctora en sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente realiza una investigación en la región Ixil, donde a partir de la historia oral documenta las estrategias de reconstrucción comunal después del genocidio. Es cofundadora del colectivo de fotógrafas indígenas "Con Voz Propia" y fundadora del Instituto Amaq'. Ha sido perito experto en procesos legales de defensa de autoridades comunales. En 2016 formó parte de la comisión de apoyo a las autoridades indígenas a nivel nacional en el proceso de discusión de la reforma constitucional del sector Justicia. En junio de 2018 recibió el Voltaire Preis für Toleranz Völkerständigung und Respekt vor Differenz por la Universidad de Potsdam, Alemania.

tierra/justicia¹ serán los puntos iniciales para la comprensión de las estructuras de gobierno comunal y su tensa relación con el Estado guatemalteco. La noción “clave” cumplirá la función de habilitar la comprensión de una lógica que se encuentra en tensión con las estructuras estatales guatemaltecas.

En este texto comprendo y nombro como *gobierno comunal indígena* a las instituciones históricas comunales que promueven la defensa, la recuperación y el control de las tierras comunales que comparten mujeres, hombres, niños y niñas; a la forma de las relaciones sociales que recrean instancias para la producción de la decisión de manera asamblearia y al trabajo comunal que es la energía social que dinamiza y produce ejercicio de autogobierno político y control de tierras comunales. De tal forma, uso el término gobierno comunal indígena para aludir a la autonomía indígena.

Mi argumento se centra en mostrar el antagonismo y los puntos de quiebre que impiden la totalización del Estado guatemalteco y del capital en los territorios indígenas. Esto es, la capacidad de gobierno que las estructuras indígenas han tenido para gestionar el agua, la tierra, las fiestas, los caminos y la reconstrucción de la vida después de la guerra. Ahora bien, las estrategias son gestionadas a partir de la deliberación sobre el bien común, de tal forma que en el centro de lo comunal indígena se encuentra la producción de decisiones políticas, donde el sujeto de la política comunal es una trama y no un individuo en sí.

Los territorios comunales indígenas no son espacios que funcionan como entes no trastocados por el capital; más bien se encuentran bajo permanente agresión. La agresión cobra forma por lo menos de las siguientes maneras:

- a) La intención de expropiación de mando, expresada en la construcción de instituciones gubernamentales que buscan acotar las consignas que las asambleas dan a las autoridades indígenas.
- b) La ocupación capitalista de sus territorios, que por la fuerza y la violencia imponen proyectos extractivos sobre tierras que

1 En una versión ampliada se reflexiona sobre tierra-trabajo-justicia para comprender la tensa relación entre Estado y comunidad. La sección de Justicia se piensa en torno a la lucha desarrollada por las autoridades indígenas en el proceso de reforma constitucional a este sector durante 2016 y 2017; se analizan los horizontes de reparación y las formas de autorregulación no centradas en la cárcel y otras formas de justicia punitiva. Se propone una comprensión amplia de la ley comunal como un sistema jurídico que autorregula las relaciones sociales.

históricamente han sido habitadas por las comunidades, desconociendo la histórica propiedad comunal indígena.

Ante estas formas de antagonismo, los gobiernos comunales indígenas han desarrollado un profundo grado de fluidez social para actualizarse ante las amenazas o transformaciones que se precisan para la conservación de la vida (Tzul Tzul, 2017).

Así pues, la existencia de sistemas de autoridades indígenas ha de ser comprendida desde una perspectiva histórico-política, pues han sido estos sistemas de autoridades indígenas los que por años encabezaron las luchas por el control y la defensa de su tierra, junto con sus estructuras de autogobierno político. Los ejemplos abundan en la historia oral que circula y vive al interior de las comunidades; por ejemplo, aquellas narraciones que van desde las rebeliones indígenas, desarrolladas en Chuimeq'ena', Nahual Ja', Naab'a y varios territorios más, hasta los recuerdos tan vivos y presentes en los que autoridades indígenas eran nombradas por concejos de asambleas y principales para hacerse cargo de defender a sus pueblos y gestionar los recursos que luego permitirían entubar el agua o hacer trámites de defensa de tierras, entre varios más.

Algunos momentos de expansión comunal

Para situarnos en el entendimiento del lector, propongo ubicar de manera sucinta algunos acontecimientos de los últimos 10 años en el denso altiplano comunal de Guatemala. Su mención responde a la intención de situarlos en tanto se convirtieron en epicentros políticos comunales. Esta condición es característica de la política comunal indígena, que logra efectos de expansión y encadenamiento con otras luchas que se desarrollan en otros territorios indígenas. Las luchas comunales se nutren a sí mismas de los límites y las fuerzas que se les presentan. Por ello, al mismo tiempo que despliegan sus propias fuerzas también intentan acuerpar y respaldar las luchas de tierras vecinas. Consideraré los momentos de expansión comunal justamente por el efecto logrado, éstos no necesariamente tienen una secuencia temporal e incluso se encuentran diferidos.

El primer acontecimiento es la masacre del 4 de octubre de 2012 contra los 48 cantones de Totonicapán. Esta masacre sucedió en el gobierno de Otto Pérez Molina y de Mauricio López Bonilla como ministro de gobernación. Su resultado fue el aplacamiento de las demandas de las comunidades para detener una reforma al artículo 66 constitucional (que trata de la promoción y la protección de las formas de organización social de las comunidades

indígenas), así como el cierre de la carrera normalista del magisterio y el alza del precio de la energía eléctrica. Las tres demandas eran comunales, al mismo tiempo que populares, pues abarcaban reivindicaciones indígenas sobre la capacidad constitucional de reclamar derechos indígenas y populares. La lucha por la carrera normalista era un asunto de interés general para las familias que envían a sus hijos a estudiar. Esta masacre dejó como saldo la muerte de siete comunitarios, varios heridos, mujeres viudas y niños huérfanos. La respuesta comunal para repudiar la masacre abrió un horizonte de articulación y de apoyo entre los pueblos.

Otro acontecimiento importante fue el proceso que inició el 3 de diciembre de 2004, cuando la Municipalidad Indígena de Sololá y sus comunidades manifestaron su rechazo al modelo minero. En ese momento se realizó un bloqueo en apoyo a las comunidades de Miguel Ixtahuacán, que se oponían a la empresa minera Gold Corp. Ese día, la Carretera Interamericana, a la altura de Los Encuentros, se convirtió en escenario de los discursos de las autoridades indígenas. Los comunitarios se oponían al paso del cilindro que se utilizaría para la construcción de la mina a cielo abierto en la región de San Marcos y también a la destrucción de una pasarela. El ministro de gobernación, Carlos Vielman, acusó a los alcaldes indígenas de obstaculizar la libertad de locomoción. Este evento amerita una lectura que haga justicia a la fluidez y la articulación contra el modelo minero en el país, así como a la criminalización de las comunidades.

Desde otra óptica, vale la pena fijarse en el proceso de recuperación legal de tierras comunales. Las comunidades de Chuarrancho y las chortí's, junto con varias más, fueron pioneras en el acto de construir estrategias político-legales para asegurar jurídicamente las tierras que de por sí pertenecen a las comunidades. Resulta interesante analizar este epicentro político comunal, pues es resultado de una estrategia implementada para responder a las agresiones, donde las mujeres fueron piedra angular, ya que fueron ellas las que alegaron la posibilidad histórica de seguir heredando comunalmente la tierra. Así pues, el recurso de la memoria sobre el uso y la propiedad de la tierra dio forma a la activación del aparato de derechos colectivos sobre la tierra comunal. Un efecto concreto que provocó el proceso de asegurar jurídicamente la tierra es la suspensión de hipotecas sobre tierras comunales, dada su calidad de *inembargables, indivisibles, inalienables e imprescriptibles*. Con ello se abrió un horizonte que se fue manifestando según los anclajes históricos que tiene cada uno de los pueblos en sus procesos.

La tenaz y pujante resistencia de las comunidades ixiles, q'anjobales, y qeqchies, que responden y se resisten a la imposición de licencias de hidroeléctricas sobre sus territorios, representa también otro epicentro comunal. Las comunidades de Santa Eulalia y Barillas manifestaron su negativa frente al establecimiento de la Hidro Santa Cruz. El costo fue de varios muertos, nueve presos políticos y el intento de profundizar las rupturas en las comunidades mediante estados de sitio. En 2009, en la región ixil las comunidades detuvieron las operaciones de la empresa italiana ENEL, argumentando que ésta operaba en tierras comunales y ellas no lo habían autorizado. En respuesta a la resistencia de las comunidades, el gobierno de Álvaro Colom desplegó operativos militares comparables a los de la época de la ocupación durante la guerra. Las autoridades ancestrales de Nebaj y Chajul, en consulta con las comunidades, exigieron la suspensión de la política de terror y de la persecución judicial. Lograron establecer una mesa de negociación, en la cual demandaron la cancelación de las órdenes de captura contra todas las autoridades indígenas, así como la suspensión de las medidas de división de las comunidades, además de que asistirían a un diálogo abierto y público, si bien dejaron claro que un diálogo no presupone aceptar las operaciones de la empresa.

Las comunidades que luchan por la defensa de sus tierras contra la ocupación capitalista de las empresas tuvieron como espejo la lucha de las comunidades de San Juan Sacatepéquez. Es sabido que las comunidades lucharon, pero fueron golpeadas duramente cuando se impuso la instalación de una cementera en su territorio. Vale recordar que hay comunitarios de San Juan encarcelados, con penas de más de 100 años.

Estos 15 años muestran también una ofensiva de contrainsurgencia ampliada,² entendida como las diversas maneras y estrategias estatales implementadas para romper los lazos comunitarios, que buscan la expropiación del mando comunal creando nuevas formas de mediación del poder estatal sobre las comunidades, como los Cocodes (Concejos Comunitarios de Desarrollo) o las instancias locales de representación del Estado. Las labores históricas de las autoridades indígenas, tales como el cuidado de mojones de tierra, la mediación de conflictos o el resguardo de las fuentes de

2 Sobre este término, véase Paley (2016), quien reflexiona sobre las formas de la guerra; si bien el análisis de Paley se refiere a México, los rasgos pueden ser útiles para pensar Guatemala y las luchas comunales: “Una guerra de contrainsurgencia ampliada que ataca, masacra y desaparece a los pueblos que viven bajo pautas comunitario-populares”.

agua están siendo objeto de persecución penal. Aun así, y dado el alto grado de fluidez de la política comunal, éstas han tenido la capacidad de actualizar y conservar sus estructuras comunales en medio de la agresión.

Llegados a este punto, y habiendo nombrado algunos acontecimientos de expansión comunal, se presenta con más claridad la doble dimensión de las luchas comunales, a saber: no estadocéntrica, pero al mismo tiempo no descuida la consagración de los derechos constitucionales. En otras palabras, las comunidades afianzan las luchas territoriales propias, a la vez que se suman para dar fuerza a otras comunidades y defienden los pocos derechos colectivos que respaldan su existencia. Ahora bien, este doble registro de las luchas cobrará fuerza según la singularidad del territorio del cual abrevan. En algunas ocasiones será visible un rostro, otras veces los dos.

Primera clave: trabajo comunal

El trabajo comunal es la columna vertebral del gobierno comunal indígena. Su comprensión ha de realizarse en el universo general de la arquitectura y el funcionamiento de los gobiernos indígenas. Es columna vertebral dado que es la energía necesaria para la producción y el resguardo de los bienes comunes. Un ejemplo concreto es la cantidad de jornadas que las familias realizan en las comunidades para la producción de agua, la mantención de los caminos, el cuidado y la reforestación de los bosques o la organización de las fiestas; en suma, para garantizar la reproducción de la vida (Tzul Tzul, 2017). El trabajo comunal o *ka'x k'ol*, como se denomina en Totonicapán, se constituye en la institución que sostiene los ámbitos de autonomía y de la vida. Pensándolo así, el trabajo comunal es la fuerza social que produce la energía para la conservación de las estructuras comunales.

En términos más amplios, el trabajo comunal habilita la posibilidad de decidir sobre todo aquello que se comparte. Se decide sobre lo que se trabaja y se trabaja sobre lo que se decide, tal y como sucede en el caso del agua (Tzul Tzul, 2017). De tal manera que decisión política y *k'ax k'ol* no pueden comprenderse de manera separada, pues una posibilita a la otra. La perdurabilidad en el tiempo de los gobiernos comunales indígenas debe comprenderse considerando las complejas y sofisticadas formas de organización del trabajo comunal que mujeres y hombres tendrán que realizar para gozar del uso de los bienes comunes. Es este mismo sistema de organización y decisión el que produce la estructura de autoridades

indígenas. Un sistema que permanentemente rinde cuentas sobre las decisiones y los recursos que gobierna.

En tal sentido, tanto la autoridad como la representación en la política comunal habilitan grados de interpretación general de la política nacional. Estamos pues frente a estructuras comunales que producen quiebres en la extensión de los formatos liberales que buscan subsumir lo comunal indígena a formas individuales de representación ciudadana. Encontraremos este tipo de tensiones en las construcciones locales del Estado, como los mencionados Concejos Comunitarios de Desarrollo (Cocodes), que en variados casos funcionan como instancias que erosionan la autonomía comunitaria y buscan suplantar las formas históricas de autoridad. Ahora bien, en una investigación donde se da cuenta extensamente y con más amplitud de la relación entre Cocodes y comunidades, los resultados preliminares indican que, en algunos casos, el alto grado de fluidez comunal logró moldear su relación social con los Cocodes y éstos debieron convertirse en un elemento más de los generados por la arquitectura comunal; en otros casos, dicha relación se caracteriza por el antagonismo entre comunidades y Cocodes; o por la existencia de dos Cocodes: uno nombrado por la comunidad y otro nombrado por el alcalde municipal, como ocurre en el caso de Salquil en Nebaj.

En varios discursos pronunciados por autoridades indígenas se menciona la frase: “La vara manda”. Ésta es una poderosa formulación sintética que alberga una serie de prácticas históricas de trabajo comunal: la fuerza y la energía que emanan de la organización del trabajo comunal de los gobiernos indígenas. De tal forma, la estructura de autoridad comunal indígena es la representación del trabajo comunal y la autonomía material y simbólica de las comunidades.

Segunda clave: tierra comunal que habilita la política

Existen gobiernos comunales indígenas que irradian y expanden formatos de sentido político compartido y generalizado sobre justicia, defensa territorial y producción de riqueza concreta, entre ellos, los 48 cantones de Totonicapán, la Municipalidad Indígena de Sololá, los Boq’ol Q’esal Tenam en el Ixil, la cabecera del pueblo de Santiago Atitlán, entre varios más. El acercamiento que propongo es pensar lo comunal indígena desde su capacidad de producir gobierno político, en permanente lucha y tensión en su territorio comunal. Esta clave permite mostrar y dar cuenta del antagonismo permanente y de la agresión proveniente de las estructuras municipales como forma local del Estado.

En el país existen una serie de ejemplos de la sobreposición de estructuras sociales recreadas en un mismo espacio. Esto dio lugar a la pervivencia histórica de múltiples tipos de estructuras de gobierno en un mismo territorio. Un ejemplo de ello son los territorios donde existen dobles municipalidades, como es el caso de la cabecera del departamento de Sololá, con la Municipalidad Indígena y la Municipalidad Oficial. Es posible rastrear esta dinámica en el proceso de mixtificación de municipalidades que tuvo lugar entre 1870 y 1920 (véase Tzul Tzul, 2016).

A continuación, enlisto algunas distinciones para comprender las formas en que aparecen las estructuras de gobierno indígena:

a) Gobiernos comunales indígenas que controlan y defienden sus tierras.

b) Gobiernos comunales indígenas que recuperan y fortalecen sus estructuras de autoridad al mismo tiempo que recuperan tierras.

c) Gobiernos comunales indígenas en reconstitución de su gobierno y en recuperación de su tierra.³

A la luz de la caracterización anterior propongo la metáfora del archipiélago⁴ para pensar la presencia de estructuras de gobierno comunal a lo largo del país. El efecto concreto de esta forma de archipiélago de las tierras comunales es que históricamente han tenido la capacidad de impedir la totalización del Estado guatemalteco. En su existencia discontinua, los territorios comunales llegan a establecer niveles de orden social en la República que, en distintos niveles, logran poner en crisis la totalidad del Estado y del capital. Esto es, sociedades organizadas en trama comunal que buscan gestionar colectivamente la vida: comparten y producen las fuentes de agua, cuidan los bosques, reparan los caminos, guardan celosamente sus mojoneros de tierras. Es decir, no viven como una suma de pequeños propietarios individuales.

Ahora bien, si el archipiélago es la manera geográfica de pensar la singularidad territorial comunal, la noción de tejidos de asambleas

3 La diferencia entre el inciso b y c, remite a la densidad histórica. El inciso b se refiere a los gobiernos comunales donde la guerra tuvo efectos letales, pero sigue conservando la tierra y la estrategia de reconstrucción es fortalecer las estructuras trastocadas. El inciso c alude a gobiernos comunales que están en la doble labor de reconstruir su gobierno y la recuperación de sus territorios.

4 Mi idea del archipiélago para pensar las luchas de los gobiernos comunales indígenas por sus tierras comunales dialoga y se nutre con lo pensado por Raquel Gutiérrez Aguilar, quien utiliza esta noción para analizar la potencia y fuerza de las luchas que contemporáneamente desarrollan las mujeres (Ver Gutiérrez, 2017).

es lo que nos permite pensar los espacios de deliberación, que paulatinamente se van articulando entre sí. Estas redes de asambleas comunales existieron históricamente y han tenido en el centro de su interés el resguardo de las tierras comunales. Así ha venido ocurriendo la postura comunal contra la regulación estatal de la consulta, por ejemplo. Es bajo esa lente que podríamos leer la lucha de Sololá por detener el cilindro de la empresa minera en San Marcos o el masivo apoyo de las comunidades que se expresó a nivel nacional cuando se produjo la masacre del 4 de octubre. Ese proceso de funcionamiento en tejido de asambleas también se manifestó en el papel que desempeñaron las comunidades indígenas al demandar el respeto al sistema jurídico indígena en la pasada reforma constitucional al sector Justicia.

Ahora bien, el proceso de articulación se constituyó bajo una lógica de autorregulación; por ejemplo, del principio “ninguna autoridad manda sobre otra autoridad”, lo que significaría: ninguna comunidad manda sobre otra comunidad; ello muestra la cualidad autonómica situada en la articulación. A la luz del concepto de archipiélago/tejido de asambleas podemos ver la vitalidad y la fuerza de las luchas comunales que existe en su centro: controlar las tierras comunales al mismo tiempo que se autogobiernan según su propio proceso histórico. En todo caso, también exhiben la arquitectura de la lucha, las densidades, las maneras de articulación. Se exhibe la fuerza y la estructura que las empresas y que el gobierno quieren dismantelar criminalizando a las autoridades indígenas.

Durante 2016 y 2017 se realizaron múltiples asambleas comunitarias en Totonicapán, Santa María Nebaj, Cobán, Sololá, San Juan la Laguna, Santa María Chiquimula, Santa Eulalia, Cotzal y otros lugares. Dichas asambleas abarcaron las múltiples geografías comunitarias para discutir sobre el cuidado y el resguardo de mojonos que históricamente defendieron y también para debatir de manera amplia lo que significaría estandarizar los mecanismos de consulta. La conclusión fue contundente: todas las concesiones dadas desde 1986 son ilegales, pues violan el artículo 66 constitucional, que promueve, protege y respeta las formas propias de organización de las comunidades indígenas. Esos hechos son telón de fondo para dar cuenta de la vitalidad de los niveles de los gobiernos comunales, según el nivel de superposición de las formas territoriales republicano-coloniales.

René Zavaleta (1987) reflexiona sobre la calidad abigarrada de las sociedades. Tomo sus ideas para el caso de Guatemala, donde en los territorios indígenas se superponen estructuras de gobierno

comunal con las instituciones estatales. Este autor dice que las economías indígenas funcionan superpuestas y no combinadas. Ello se expresa, por un lado, en la forma en que existen los estratos provenientes de las estructuras de reproducción de la vida comunal, por ejemplo, los innumerables comités de agua potable en el altiplano occidental, que operan en las tierras y montañas comunales, pautando estrategias territoriales de distribución de agua en las casas, que celebran asambleas y luego se articulan a una trama general de gobierno comunitario, ya sean los alcaldes comunales o el concejo de principales; y, por el otro, en las formas concretas a través de las cuales operan los dispositivos municipales de sujeción y administración de las poblaciones; por ejemplo, la imposición de los Concejos Comunitarios de Desarrollo como forma municipal de gobierno en las comunidades ya mencionada.

Aquí vale la pena dejar entrever que, si bien existen las dos estructuras en alguno de los tres niveles de gobierno en tierras indígenas, la tensión entre uno y otro es variada. Esto daría lugar a una gama de expresiones de las formas de la política comunal, pero tendría a la vista la manera histórica y legítima de las comunidades; mientras que la segunda estructura aparece como resultado del decreto 12-2002, con el claro objetivo de extender localmente el Estado. La existencia de las estructuras, según la clasificación que utilizo, no supone una sola manera de superposición o de combinación, sino que desarrolla varios niveles de antagonismo y de relaciones de desigualdad (Tzul Tzul, 2017).

Tercera clave: justicia y autorregulación

En marzo de 2017, las autoridades indígenas pusieron fin a un desgastado proceso de discusión de reforma constitucional en el sector Justicia. A lo largo de más de nueve meses (desde julio de 2016) se realizaron mesas de discusión sobre la debacle del sistema de justicia ordinario. La crisis tenía una serie de rostros que incluía el encarcelamiento de jueces que habían participado en actos de corrupción, así como el incremento de la mora judicial, entre otras causas. Finalizadas las mesas empezó una fase legislativa que inició con la reforma a la Ley de Antejuicio (que no fue aprobada) y se comenzó a discutir la potestad de juzgar y la independencia judicial, lo que se conoció como pluralismo jurídico (artículo 203). Algunos diputados proponían el establecimiento de una jurisdicción voluntaria como forma de reconocimiento del papel comunitario de las comunidades. Las autoridades rechazaron abiertamente estas propuestas.

Mi interés es destacar la fuerza con que las autoridades indígenas discutieron sobre independencia judicial, potestad de juzgar y brindaron argumentos para fortalecer el sistema de justicia ordinaria; al mismo tiempo que disertaban sobre los horizontes de autorregulación comunal en un amplio sistema de justicia comunal indígena (Tzul Tzul, 2017).

Durante el proceso de la reforma constitucional, las autoridades indígenas construyeron una potente ruta para la democratización del sistema político nacional. Sus acciones críticas se desarrollaron a contrapelo del ímpetu de la burguesía por querer decidir el destino de los habitantes o por el avivamiento de las pasiones segregacionistas de algunos ciudadanos. Por esas fechas, los medios de comunicación corporativos habían logrado desplazar la necesidad de discutir la reforma en un contexto de *crisis del sistema justicia ordinario*, buscando inscribir los análisis de las autoridades indígenas en un juego de reconocimiento. A continuación, propongo tres vías de interpretación:

a) Primero, consideremos que el debate por la ley no es un asunto puramente burocrático o legislativo. Las leyes, en tanto representan uno de los mecanismos más efectivos para organizar el poder, jerarquizar a los habitantes, establecer diferenciaciones en la sociedad o posibilitar la igualdad, han de ser discutidas por los poderes realmente existentes. Ese ejercicio de discutir la ley es el que encabezaron las autoridades indígenas, realizándolo con la legitimidad que les inviste el mando otorgado por las asambleas comunitarias que los nombraron.

Las autoridades indígenas interpretaron y discutieron cada uno de los artículos del proyecto de reforma; de ello derivó la “Propuesta de Reforma Constitucional del Sector Justicia de las Autoridades Indígenas”,⁵ presentada el 4 de julio de 2016. En todo el proceso, las autoridades lograron hábilmente producir la articulación política entre los sectores de Derechos Humanos. Mientras ocurría la fase legislativa en el Congreso de la República, las carreteras del país se convirtieron en escenarios para que las comunidades apoyaran y exigieran el respeto a las autoridades y se manifestaran para exigir la aprobación de la propuesta de las

5 Existe un documento elaborado por las autoridades indígenas, en el que construyen una propuesta de redacción para la reforma constitucional del sector Justicia. En él se incluyen diversas nociones sobre lo que las comunidades comprenden por justicia, reparación e igualdad; y se ensaya una crítica constructiva sobre el funcionamiento del sistema de justicia ordinario, pues los indígenas también son usuarios de esas instancias.

autoridades y el respeto a la larga estrategia de regulación. Los bloqueos tenían como objetivo respaldar a las autoridades indígenas, pero también manifestaban su lucha contra el alza de los costos de la energía eléctrica, interpelando al Estado por ser agente de las empresas que empobrecen y despojan a las comunidades.

b) Las luchas de las autoridades indígenas no son coyunturales, pues se nutren de la memoria histórica y de las luchas territoriales de las que provienen. Por el contrario, abarcan un amplio espectro que incluye la defensa y la recuperación del territorio, el respeto a la consulta comunitaria, el debate sobre el modelo de generación energética, la soberanía alimentaria, la regulación y el equilibrio de la vida comunal y la lucha contra la violencia hacia las mujeres.

Aunque la lucha de las autoridades se produjo por un artículo de la Constitución, se abrió fue una potente articulación entre varios territorios, desde qeqchies, que recuperaron tierras en el Ixcán; qeqchies de Petén, que traían consigo toda la lucha de defensa contra las áreas protegidas; ixiles, que se reconstruyeron después de la guerra y el genocidio; q'anjobales, que después de salir de la cárcel firmaron convenios comunitarios de hermanamiento por la defensa del territorio con el pueblo ixil y el pueblo mam; mames que mientras luchaban por sacar a sus dirigentes de la cárcel, participaron y organizaron una gran marcha a la ciudad para apoyar la propuesta de las autoridades indígenas, y la lista sigue. En tal sentido, las luchas de las autoridades han de ser pensadas en la larga duración y con un alto grado de fluidez para actualizarse con las coyunturas de la política nacional.

Cierre

El motor de la historia de las comunidades indígenas es la lucha por conservar la tierra y seguirse autogobernando. Las comunidades lograron dar forma a la vida de manera diversa y compleja, según las formas del trabajo comunal que realizaron. Lograron actualizarse al paso de las agresiones por su gran fluidez para autorregularse, según lo requirió el resguardo de mojoneros de las tierras que han mantenido por siglos.

La lucha por la conservación de la tierra y las estructuras de gobierno que se encargan del control y la gestión de la tierra, el agua y las fiestas presentan los significados y los horizontes del control material y simbólico de la vida y de los medios para su reproducción. En este texto se hizo uso del término “gobierno comunal” para distinguir los diversos niveles de ejercicio del poder comunal con

respecto al control de la tierra, la posibilidad de organizar el trabajo y de producir autorregulación. Esas tres claves moldean la tensa relación comunidad versus Estado guatemalteco. Si bien en el texto no se usa el término “autonomía”, me parece que hay elementos para iniciar un debate sobre los contenidos de las luchas que se enuncian como gobiernos comunales indígenas o, llamados de otra manera, como autonomías indígenas.

Totonicapán, 14 de enero de 2019

Bibliografía

- Gutiérrez, Raquel, *Política en femenino*, México, 2017 (citado con permiso de la autora).
- Paley, Dawn, “La guerra en México: contrainsurgencia ampliada versus lo popular”, en Gladys Tzul Tzul y Mina Lorena Navarro (coords.), *¿Común Cómo? Lógicas y situaciones. El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, núm. 2, octubre de 2016.
- Tzul Tzul, Gladys, “Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco”, *Chuimeq’ena’, SOCEE/TZ’I’KIN/Maya’ Vuh/*, 2016.
- Tzul Tzul, Gladys, *“La vara manda”. Instituciones del gobierno comunal indígena en la época del posconflicto*, La Paz, Instituto Amaq’/ Autodeterminación, 2017.
- Warman, A., *Y venimos a contradice. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.
- Zavaleta, René, *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1987.

Comunidad, autonomía y emancipación

Por César Enrique Pineda Ramírez*

La tendencia a la comunidad atraviesa la historia humana y se ha concretado repetidas veces. Su eventual realización no será, por tanto, ni el producto de un supuesto sentido de la historia, ni el fin de ella. Será el producto de un movimiento práctico de intervención humana.

La Insecurité Sociale

Existen movimientos que crean o actualizan formas comunales como estrategia de lucha. Éstos se despliegan en la esfera de la reproducción social y la base de su autonomía, material y política, reside en sus comunidades.

En las últimas décadas, organizaciones, colectividades, así como movimientos sociales y antisistémicos, debaten sobre las formas de acción política más efectivas para una transformación radical del mundo. En medio de agresivos flujos del mercado y enfrentándose a históricas formas de dominación, desde hace tiempo algunos de estos sujetos intentan organizar de manera directa la subsistencia de quienes los integran. Aunque este planteamiento se replica en todo el orbe, ese horizonte de acción política tiene numerosas y representativas expresiones especialmente en América Latina.

En la trayectoria colectiva —encabezada por pueblos indígenas, campesinos y clases populares— por asegurar su propio sustento material y satisfacer sus necesidades simbólicas, estas colectividades ejercen una politicidad que deriva de su hacer en común; una forma de hacer política que tiene como principio el cuidado y la reproducción de la vida de las familias que los integran. Es una *política comunitaria* cuyas formas, modos, instituciones, normas y relaciones son sumamente distintas a la política estatalizada dominante. *Es, a la vez, una política autónoma.*

* César Enrique Pineda Ramírez es doctor en Ciencias Políticas y Sociales, maestro en Estudios Latinoamericanos y sociólogo por la UNAM, México. Docente y activista. Correo electrónico: cesar_e_pineda@politicas.unam.mx @cesarpinedar

Esa politicidad es una forma básica de relaciones entre hombres y mujeres que se reúnen, deliberan y deciden afrontar la adversidad en común; su fundamento es la acción colectiva de las clases subalternas, en cierta medida obligadas a cooperar entre sí para sortear exclusiones, pobreza y estrangulamiento económico. La capacidad y potencia de familias precarias, así como su condición de sujetos que pueden tomar la conducción de sus vidas —a pesar de la desolación y las contradicciones de las sociedades de mercado— muestran un potencial emancipatorio.

Puedo afirmar que *hacer comunidad es una forma de hacer política. Reproducir la vida actuando como comunidad lleva consigo, de manera inherente, una politicidad otra. La comunidad es una de las posibles formas de la autonomía.*

Éstas son las ideas que guían el presente texto. Constituyen el resultado de una intensa reflexión teórica sobre la comunidad y sus alcances materiales, políticos y emancipatorios; a la vez, son síntesis de experiencias prácticas de activismo, acompañamiento e investigación militante en numerosas comunidades organizadas y en resistencia; por último, son fruto de la búsqueda de salidas al capital, al Estado y a otras formas de dominación contemporáneas.

He dividido en tres partes este trabajo. En primer lugar, considero fundamental comprender cómo estos movimientos autónomos han constituido o actualizado sus comunidades como forma de lucha, y creo que para ello es necesario deshilvanar y reaprender lo que significa la forma social de relaciones a la que llamamos comunidad. Así, el aporte del primer apartado se centra en comprender teóricamente las relaciones comunitarias y su vínculo con la emergencia de un sujeto colectivo autónomo, cuya potencia o posibilidad es su autodeterminación.

Sostengo que no es posible comprender la autonomía sin las formas sociales comunitarias y concejiles que aparecen en los movimientos contemporáneos y del pasado, así que nos adentramos en un denso recorrido para identificar algunos elementos esenciales del vínculo comunal. A partir de la reflexión sobre las prácticas comunitarias, en el segundo apartado se analiza la politicidad que de ellas emana para entonces definir las coordenadas de lo político comunitario.

Finalmente, a partir de esas premisas teóricas, el último apartado contiene un debate acerca de los alcances político-emancipatorios de la comunidad, su relación con la autonomía y sus alcances como proyecto radical de transformación del mundo desde abajo. Para eso se parte también de la idea de que las relaciones entre el capital

y el Estado no configuran toda la realidad social. Necesitamos ideas sobre la emancipación y no sólo sobre la dominación. Debemos encontrar los resquicios desde donde los hombres y las mujeres reproducimos nuestras vidas de otros modos.

La forma comunidad

Existen otras formas y modos de vida en los intersticios del sistema-mundo capitalista: otras relaciones, saberes, mecanismos de subsistencia y formas políticas. A pesar de su lógica expansiva e invasora, el capitalismo aún no ordena toda la reproducción de la vida humana; la racionalidad hegemónica de la máxima ganancia se enfrenta a obstáculos, contradicciones, efectos no deseados y resistencias. El capitalismo, como totalidad dominante, no incluye ni agota todas las prácticas humanas, y su despliegue se realiza de manera contradictoria. El capital nos atraviesa en muy distintos modos, grados e historias.

En América Latina, esa complejidad ha sido conceptualizada como modos de vida barrocos (Echeverría, 1998), racionalidades no públicas ni privadas (Quijano, 1988), y también como formas sociales abigarradas (Zavaleta, 2009); en todos estos planteamientos se parte del supuesto de que las dinámicas estatales y capitalistas no alcanzan a dominar por completo lo societal. De hecho, esos enfoques sostienen la existencia de un conjunto de relaciones que, en diversos grados e intensidades, se entrelazan de manera contradictoria con las formas políticas y productivas dominantes: no sólo como islotes de formas y mundos de vida sino como desarticulaciones de sociedades sobrepuestas y, por tanto, profundamente contradictorias.

Podríamos decir que, en nuestro continente, la presencia de sociedades comunales o tramas comunitarias de reproducción social (parciales o debilitadas, vigentes o integrales) sigue siendo el modo en que millones de personas viven la vida misma. Desde esas redes ha emergido una pléyade de movimientos, entre los que destaca el indígena, pero donde también otros sectores, como los campesinos —y en menor medida las clases populares—, articulan sus luchas.

En estos movimientos las comunidades son el actor principal de una forma de acción colectiva central: organizarse para sobrevivir en colectivo; a pesar de dicho protagonismo, hay una ausencia de estudios y reflexiones académicas o militantes sobre la comunidad misma. Creo que es indispensable repensar a la comunidad como base de la autonomía, y a esta última como proyecto alterno a la

política dominante; considero que para ello debemos regresar al análisis de la unidad mínima de hombres y mujeres en esos movimientos que luchan por vivir de otro modo y lo hacen a la manera comunal. Para ello debemos comprender *la forma comunidad*. Esto es, comprenderla *como relación*: historizar y espacializar la forma comunidad y sus propias contradicciones y antagonismos, así como analizar lo comunitario desde una visión materialista y simbólica de las prácticas sociales.

Cuando se dice que hay que comprender la *forma comunidad*, quiere decir que es necesario desfetichizarla (Marx, 1999 [1867]). En los estudios científicos, ciertas categorías aparecen como realidades dadas y cristalizadas, aparentemente neutrales y objetivas, observables incluso. Por ejemplo, cuando en ciencias sociales nos referimos a categorías como dinero, capital, Estado o sociedad, muchas veces olvidamos que son en realidad abstracciones de *relacionalidades* construidas sociohistóricamente y constituidas de manera contradictoria. Con frecuencia se soslaya el hecho de que dichos conceptos son en realidad cristalizaciones de relaciones en las que subyacen prácticas que fluyen y cambian en el tiempo. Los conceptos tienden a dar la apariencia de relaciones estáticas, normalizadas, que tienen vida y voluntad propia como las que se les atribuyen a los mercados o las naciones, por encima de los seres actuantes concretos. Es decir, son conceptos fetichizados o reificados.

Por ello, para comprender lo comunal debemos renunciar a entenderlo como condición ontológica —perspectiva que podemos encontrar en sus detractores (la comunidad *es* opresiva por definición) pero también en sus defensores, por ejemplo, en el comunismo oaxaqueño¹ (la comunalidad es una forma de *ser, una esencia étnica*)—. Debemos abandonar también las derivaciones economicistas de lo comunal, por ejemplo, de la propiedad, que en términos marxistas, pero también en los enfoques liberales le otorgan un determinismo que condiciona las relaciones y las conductas de los comuneros. En ideas mecánicas, la propiedad comunal sobre la tierra determina la producción y las relaciones colectivas; o bien, en sentido inverso la propiedad comunal provoca la tragedia de los comunes; la abstracción de lo que llamamos *propiedad* determina la conducta, aunque en sentidos opuestos para cada tradición. En suma, debemos abandonar las representaciones y mistificaciones, lo que incluye desprenderse también de la larga y eurocéntrica visión sociológica sobre lo comunitario.²

1 Véanse Díaz, Robles y Cardoso, 2007; Martínez, 2010.

2 Véase Tönnies, 2011; Redfield, 1973.

La idea marxista de que “toda vida social es en esencia práctica” parece indicarnos que si se quiere comprender a la comunidad no debe observársele *per se*, sino que la atención debe centrarse en las prácticas de las cuales resulta eso que, de manera condensada, llamamos comunidad.³

La comunidad entonces debe ser comprendida como una configuración y modo específico de *relaciones, prácticas e interacciones*. Nos interesa, además del tipo y forma de dichas prácticas, las interconexiones entre ellas cuya dinámica provoca un modo de socialidad. *El concepto de forma,*⁴ *en este caso, supone comprender esos entramados como vínculos entre individuos, entre esos individuos con sus medios de trabajo y con la naturaleza, así como la relación que esos individuos establecen con otros, externos a la forma de relación original.*

Estas relaciones comunales, por ser prácticas, pueden, dependiendo de las circunstancias, dejar de realizarse o bien, modificar la figura o intensidad en que se realizan. Vista así, la comunidad no está ahí simplemente, sino que las relaciones comunales pueden detenerse, dejar de producirse como práctica y vínculos existentes; asimismo, los hombres y las mujeres que llevan a cabo prácticas comunales pueden decidir modificarlas en su forma y organización. Incluso, si se consideran las relaciones que configuran lo comunitario, éstas pueden comenzar a desplegarse ahí donde no se habían manifestado. *Comunidad es una constante creación y recreación de prácticas en flujo permanente;* hay comunidad donde hay prácticas comunales.

Aunque esta delimitación puede parecer de sentido común, se distingue de otras pues se aleja por completo de la definición de comunidad como algún tipo de racionalidad, sentimiento unitario, forma de ser, etnicidad, grupo de personas, asentamiento o lugar, etapa o modo de producción premoderno o precapitalista. Si la comunidad son relaciones y prácticas, veamos ahora el carácter de éstas.

La forma comunidad se integra de relaciones de *cooperación, reciprocidad y compartición* del trabajo. Es decir, estas prácticas comunales son formas de vínculo y organización para el hacer en común; sin embargo, no todas las tramas de sobrevivencia en colectivo son comunidades, no todas las formas de cooperación de los

3 Es ésta una reformulación casi textual de las ideas de Richard Gunn.

4 Para una profundización sobre el concepto de *forma* en el marxismo, véase Bonnet, Holloway y Tischler, 2005.

subalternos producen comunidad. Definamos entonces las coordenadas de estos conceptos.

De acuerdo con Pablo González Casanova, la categoría comunidad puede definirse a partir de un tipo de vínculo: *interacción sinérgica y dialéctica* (Casanova, 2000: 9); las relaciones comunitarias son entonces de *interdependencia*. Si comprendemos la dialéctica como mutua determinación, en este caso significa despliegue de capacidades que sólo pueden realizarse en común, o a través del entramado colectivo; es decir que la *interdependencia es directa*, cara a cara, a diferencia de la interdependencia societal de las complejas escalas de organización del mercado y del aparato estatal. Ésta es una diferencia sustantiva, porque significa que esa interdependencia es relativamente controlada y organizada directamente por quienes la ejecutan, mientras las formas de mando en el capital y el Estado se realizan por *otros*. Detengámonos en esto.

La interacción sinérgica a la que se refiere González Casanova puede entenderse como la acción en conjunto o concertada que crea un efecto más grande que el que se esperaría mediante la suma de los efectos de acciones separadas; es otra forma de llamar a la cooperación, cargado este último concepto de evocaciones positivas. La cooperación —interacción sinérgica— no es exclusiva de la comunidad, quizá de ahí la sobregeneralización de nombrar a múltiples formas de cooperación, asociación y organización como comunidades, ya que la cooperación se despliega en la vida cotidiana en numerosos ámbitos. Ello significa entonces que *lo comunal es una modalidad cooperativa particular*.

Marx denomina a la cooperación “como la forma de trabajo de muchos [...] coordinados y reunidos con arreglo a un plan en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos pero entrelazados” (Marx, 1999 [1867]: 262). Sin usar el concepto de sinergia, pareciera que en su pensamiento estaba la misma esencia cuando diferencia lo que llama la “suma mecánica de fuerzas de los trabajadores” de la *potencia social de la cooperación*, donde “el fruto del trabajo combinado no podría alcanzarse con el trabajo individual [...] la cooperación no tiende solamente a potenciar la fuerza productiva individual, sino a crear una fuerza productiva nueva”.

Pero, como sabemos, el trabajo emblemático de Marx explica cómo esta cooperación, esta sinergia, es capturada en el capitalismo bajo el comando y órdenes del capital —con un mando despótico— y la somete a una relación que enajena sus objetivos y formas

bajo la perspectiva de la máxima ganancia. En la cooperación productiva de la que se habla,

la coordinación de sus funciones y su unidad como organismo productivo radica fuera de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene en cohesión. Desde un punto de vista ideal, la coordinación de sus trabajos se les presenta a los obreros como plan; prácticamente, como la autoridad del capitalista, como el poder de una voluntad ajena que somete su actividad a los fines perseguidos por aquella (Marx, 1999 [1867]: 267).

Es una especie de *cooperación forzada*, subordinada a objetivos ajenos. Por otro lado, en la opinión del propio Marx, la comunidad es otra forma de hacer o cooperar: “el objetivo de este trabajo no es la creación de valor [...] sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia, así como de la entidad comunitaria global” (Marx, 2007 [1857-1858]: 433-434). En términos marxistas,⁵ la comunidad entonces es una forma de relacionalidad histórica orientada por el valor de uso cuya manera de realización difiere de la del capital: producción y consumo de valores de uso —materiales e inmateriales— para vivir en colectivo, o para la *reproducción social vital* (Margulis, 1980). Ese trabajo cooperativo es controlado directamente por quienes lo llevan a cabo y esa relación de *autoactividad* es una forma de poder distinta, que produce cierta autonomía material y simbólica. El trabajo asalariado tiene un mando ajeno; el trabajo comunitario, en cambio, puede considerarse autoactividad, porque controla el hacer en común para sí mismo:

En una situación comunitaria o no mercantil, se observa que todos y cada uno de los productos son directa e inmediatamente bienes, que su forma natural es autónoma e independiente respecto de la voluntad política que puede estar imponiendo desde afuera una regulación distributiva a la circulación de los bienes que conforman la riqueza de la sociedad. Dado que la sociedad comunitaria distribuye riqueza concreta, de for-

5 Siguiendo las ideas de Giannotti sobre Marx, Marianela Chaui sostiene que cuando Marx investigaba las formas precapitalistas, en realidad estudiaba las formas no-capitalistas: “la expresión precapitalista no es tomada en el sentido del antecedente del capitalismo, sino que ‘pre’ significa más bien, ‘todo lo que no es capitalista’”. Sin embargo, hay que admitir —afirma Giannotti— que Marx podría haber sustituido “precapitalista” por “no capitalista”, y dado que no lo hizo, no podemos eximirlo de la responsabilidad teórica de haber dejado sin explicar el empleo de esa expresión ambigua (Chaui, 2006: 152). Es por ello que la investigación de Marx sobre las formas precapitalistas en los *Grundrisse* es, al menos, problemática, y no necesariamente la base de nuestro estudio, aunque muchos de sus principios teórico-metodológicos sí lo sean.

ma social-natural y no riqueza convertida en quanta de valor, no puede cosificar su política distributiva entregándola a una “mano invisible”; tiene que ser ella misma la que se invente los principios de apreciación cualitativa que guían sus disposiciones distributivas (Echeverría, 1998:16).

Por otro lado, la vida en común no es sólo *económica* o *política* o *cultural* sino todo eso a la vez. Ésta es una característica central de lo comunitario: mientras en la forma societal organizada como capital y Estado la producción está escindida de la reproducción, e incluso de la circulación, estas relaciones en la comunidad se *realizan de manera más o menos unitaria*. Esta unidad de relaciones tiene un enorme poder cohesivo: la reproducción social se puede realizar de manera tendencialmente autosuficiente como resultado de la *unidad organizativa que entrelaza todas las relaciones de reproducción social*, es decir, la comunidad.⁶

Ello se debe también a que lo comunitario es un proceso que engloba las redes de parentesco y no sólo a los individuos como productores. Al capital sólo le interesa el trabajo abstracto de los individuos concretos, no su reproducción como sujetos integrales que requieren cuidado, protección, saberes, goce y disfrute. Ese interés captura al sujeto en su dimensión productiva y lo separa de su dimensión consuntiva, así como de la esfera reproductiva (privada). En cambio, *la comunidad es un tipo de interacción sinérgica orientada a la reproducción social en su conjunto*, a la reproducción de la vida en todos sus aspectos y no sólo en su esfera “económico-productiva”.

La noción de *reproducción social* retomada por Bolívar Echeverría es un sistemático intento por desarrollar una teoría de la cultura que integre a su vez la base material productiva y consuntiva, que en la tradición ortodoxa estaba escindida de manera determinista entre factores estructurales económicos y superestructurales ideológicos, jurídicos o culturales. Para Echeverría, “producir es significar”, es decir, la producción material es siempre, de manera indisoluble, producción simbólica, semiótica y cultural, forma de ver y apropiarse el mundo. El proceso de reproducción social sería así un proceso a través del cual el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una “mismidad” o identidad (Echeverría, 2001: 71).

6 “La característica más importante de dicha comunidad es su capacidad para subsistir autónomamente, esto es, el grupo produce la totalidad de los bienes requeridos para su perpetuación y crecimiento” (Meillasoux, 1980: 15).

Definida así, reproducción social no es sólo economía material de autosubsistencia, sino también cooperación para la seguridad y la protección, la habitación y la vida en común; para el goce y disfrute en colectivo de lo producido y de la socialidad que se crea al actuar juntos, así como de las representaciones y procesos simbólicos que hay en todas esas prácticas.

Para asegurar la reproducción de la vida de sus miembros, el tipo de asociación comunitaria implica habitar en común. *Habitar*⁷ es una de las formas de reproducción social; en el sentido planteado por Lefebvre, es el proceso de apropiación que es, a la vez, material y significativo. Es espacialización que pasa por las acciones y representaciones de apropiación y construcción; es protección, autocuidado, autoconocimiento y autorregulación social. Habitar es un acto productivo —de la habitación en común— y reproductivo —de la vida social en colectivo—.

Habitar a partir de prácticas en común lleva a que familias articuladas entre sí por el trabajo colectivo *devengan comunidad*. Primero, la apropiación de la tierra y su necesaria protección; luego, su habilitación y espacialización para la habitación temporal, lo que implica resolver las necesidades básicas; más tarde, a la resolución de las necesidades inmediatas se agrega la convivencia comunal y quizá lo más importante: la regulación de la vida cotidiana y el afrontamiento del conflicto intracomunitario. *Habitar en común es la dimensión que integra la reproducción comunitaria de la vida*.

Habitar no sólo es espacialización. La tierra inerte no *comuna* por sí misma, es decir no agrupa ni crea comunidad. Es necesario desfetichizar la propiedad y el territorio —espacio geográfico creado por la naturaleza—, ya que cierto determinismo material está detrás de los medios de producción y reproducción, como si éstos derivaran necesariamente en relaciones colectivizantes. Sin embargo, son el trabajo y hacer colectivos los que espacializan la comunidad como territorio; aprender a hacer en común, e instituir dicho trabajo es, quizá, la trama comunitaria esencial del proceso. Debido a ello, suele confundirse la propiedad colectiva con la comunidad. *Aunque exista propiedad comunal o colectiva no necesariamente existe comunidad*; se necesita de las prácticas cooperativas que definen lo comunal para que la comunidad misma exista como relación.

Este tipo de trabajo cooperativo se organiza también en una modalidad y forma específicos, es decir, con una particular división del

7 Hiernaux alerta sobre dos formas de espacialización: la estatal-capitalista, abstracta, y la concreta, simbólica, creativa del habitar, nombrada por Lefebvre (Hiernaux, 2004).

trabajo. *La reciprocidad y la compartición son las formas organizativas de la cooperación. Veamos por qué.*

Comunidad deriva del latín *communis*, que significa cooperante, o bien corresponsable en una tarea. *Communitas*, por tanto, es la agrupación cuyo vínculo se finca en obligaciones o deberes comunes basados en la cooperación. Ambos significados, cooperación y deber, aparecen como una interacción entrelazada, vínculos de un orden específico. El término que designa la reciprocidad, *mutuum*, es un derivado de *munus*; se comprende entonces que la *immunitas* remita a la dispensa de la responsabilidad o del impuesto, ya que está exonerado de la obligación y el deber de cooperar. “Lo común, el *commune* latín, implica pues, siempre, cierta obligación de reciprocidad ligada al ejercicio de responsabilidades públicas” (Dardot y Laval, 2015: 29).

Quien integra la comunidad tiene, de uno u otro modo, el deber de cooperar con las tareas y trabajos colectivos. Pero a su vez, la forma comunidad deriva de intereses objetivos de permanecer juntos para beneficiarse del trabajo común (García Linera, 2009), la obligación proviene entonces del hecho de que el resultado —beneficios o productos, reales o imaginarios— del hacer en colectivo es para el beneficio común. Podemos afirmar que los modos de división de trabajo colectivo (reciprocidad,⁸ compartición, rotación, faena, tequio) formulan mecanismos de *igualación*⁹ en el trabajo, como técnicas que dispersan el esfuerzo entre todos los que integran lo comunal, pero que también organizan de varios modos el trabajo familiar cotidiano, de manera rotativa, o el trabajo igualitario de todas las redes de parentesco.

La relativa tendencia a compartir y dispersar el esfuerzo es, a la vez, un proceso de socialización permanente de saberes locales transmitidos por las redes de parentesco, y el modo de hacer en comunidad. Constituye un grado de especialización, tanto en su

8 Recuérdese que Polanyi, al hablar de la reciprocidad, señala que ésta funciona en las familias y redes de parentesco bajo el principio de conducta simétrica, entre ellos, pero también entre comunidades (Polanyi, 1975: 76-77).

9 Norman J. G. Pounds estudia las comunidades europeas en la Edad Media central. Describe cómo entre los campesinos se ordenaba la relación con la tierra —para exasperación de los economistas contemporáneos— sin que mediara la economización de tiempo y trabajo ni la organización productiva basada en la eficacia. La distribución de tierras hacía compartir tierras buenas y malas a todos los campesinos por igual. Los criterios de igualdad y de compartición subordinaban criterios productivistas (Pounds, 1999).

forma como en su contenido, que puede ser reproducido autónomamente como técnicas compartibles y haceres no monopolizados. Esta fuerte interacción con medios de vida y subsistencia que son intensivos en mano de obra y cooperación son simultáneamente fuertes vínculos afectivos¹⁰ y de convivencia.¹¹

La producción, trabajo, cooperación y vida en común comunitarias están orientadas en la *perspectiva de subsistencia* que mencionamos previamente: la del valor de uso. Se trata de una configuración *autolimitada* tanto en términos productivos como en clave política: la producción en un horizonte de subsistencia, o lógica reproductiva; “se caracteriza, a nivel económico, por una actividad basada en los recursos locales y limitada por las capacidades de reproducción de estos mismos recursos a través de los ciclos naturales, destinada al autoabastecimiento, muy intensiva en mano de obra y muy poco en capital” (López y López, 2003: 54).

Esta perspectiva *autolimitada* se explica por la forma de cooperación social directa, a diferencia de la forma societal capitalista, donde la división del trabajo es supracomunitaria e incluso supraestatal. Restringido a las formas directas de cooperación social de quienes practican las relaciones comunales, y sin que quienes lo ejecutan sean poseedores de la técnica industrial que organiza la cooperación social global, el trabajo comunitario depende casi por completo de sus propias fuerzas, que, por definición, son limitadas. Una perspectiva de subsistencia se conforma dentro de ese límite basado en la *suficiencia*. Las fronteras de la fuerza cooperativa comunal, los recursos locales y la tecnología precaria, recrean una situación de escasez, entendida como una forma material limitada de satisfacción de necesidades. Este horizonte como forma de vida es distinto al de abundancia del mercado global capitalista, producto del desarrollo de fuerzas productivas sin precedente, derivadas a su vez de una cooperación social eficiente y productiva por su propia forma de despliegue.

10 La psicología comunitaria define este sentido de pertenencia como “un sentimiento que los miembros tienen de pertenencia, un sentimiento de que los miembros son importantes para los demás y para el grupo, y una fe compartida en que las necesidades de los miembros serán atendidas a través del compromiso de estar juntos” (McMillan y Chavis, 1986: 9, citado en I. Maya Jariego, 2004).

11 Iván Illich define lo “convivencial” como la sociedad en la que el hombre controla la herramienta, permitiendo una socialidad distinta (Illich, 1978). Esa misma socialidad fue vista por Thompson, por ejemplo, al analizar la separación entre el trabajo orientado al quehacer y el trabajo orientado al dinero, que implica un cambio en la percepción del tiempo, la ociosidad, el goce, etc. (Thompson, 1979).

La *autolimitación* es también una restricción que, como se sabe, con la sociedad industrial se rompe material, tecnológica y energéticamente. Con base en poderosas fuentes de energía, la industrialización permite una escala e intensidad productivas, así como un uso de la riqueza en su forma dineraria, de proporciones hipertróficas y prácticamente sin límites, salvo, por supuesto, los naturales. Ésta es una enorme diferencia entre sociedades de subsistencia y sociedades de excedencia. América Latina y su abigarramiento son también la yuxtaposición de sociedades comunitarias de subsistencia y de tramas societales de excedencia mercantil.

En nuestras sociedades abigarradas latinoamericanas existen numerosas *lógicas de subsistencia autolimitada* que no son comunitarias: son dinámicas de sobrevivencia o reproducción. Al respecto se han desarrollado varios trabajos de investigación que abordan los mecanismos de cooperación de los marginados y subalternos para afrontar entornos adversos: el apoyo mutuo del parentesco, la amistad y el compadrazgo; las economías familiares, el universo de la reproducción y el cuidado —trabajos feminizados—; las economías de barrio, el autoempleo precario, la economía popular e incluso el voluntariado (De Lomnitz, 1975; Pérez, 1989; Coraggio, 1999). Si miramos esta constelación de relaciones, es evidente que existe un mundo no visible por la mirada capitalocéntrica sobre la economía y la producción (Gibson-Graham, 2011).

Todas estas lógicas de reproducción son “prácticas no capitalistas, no plenamente capitalistas y en algunos casos, tendencialmente anticapitalistas” (Gutiérrez, 2015), pero no necesariamente son relaciones comunales instituidas, aunque ellas pueden ser la base para la organización comunal. Tienen en común que son relaciones cooperativas basadas en la interdependencia mutua para sobrevivir en común, pero mientras las lógicas de reproducción son fragmentarias y episódicas, la forma comunidad establece modos colectivos que llevan una politicidad explícita y autoorganizada.

Estas características, esta praxis, nos permiten *separar, al menos analíticamente, la forma comunidad, de la etnicidad*. Maurice Godelier hace una interesante distinción entre tribu y etnia; la primera es la forma práctica de relación con lo natural para reproducir la vida; la segunda un proceso de identificación colectiva que remite a las significaciones, representaciones, realidades culturales o ideales (Godelier, 2000). Así la tribu da el pan y la protección local, pero lo étnico da la historia, la memoria y sus significados, más allá de la organización tribal específica. *La comunidad es un entramado de relaciones y vínculos prácticos para sobrevivir en común, un*

modo de reproducción colectiva. Es el ejercicio concreto para afrontar necesidades colectivas que permiten sobrevivir y habitar en común. Como se planteaba en un espacio de discusión sobre comunalidad: ni todo lo comunitario es indígena ni todo lo étnico es comunal.

Analicemos ahora la politicidad comunitaria. En ella reside, como veremos más adelante, una potencia emancipatoria cuya semilla es el trabajo autocontrolado.

Lo político comunal

La emancipación económica del trabajo presupone formas políticas que en sí mismas sean emancipatorias.

Dereck Sayer y Philip Corrigan

Tanto el trabajo comunitario para la reproducción social como el habitar y producir en común, requieren necesariamente de procesos de toma de acuerdos y de organización para estructurar, articular, organizar y gestionar los procesos cooperativos y de compartición que, de manera inherente, están cruzados por el conflicto. La cohesión de la forma comunidad requiere entonces de una politicidad, es decir, direccionalidad y gobierno de lo social (Tapia, 2008); una política “de lo cotidiano” (Echeverría, 2001). En suma, necesita dotarse de una esfera de lo político (agrupamiento, diálogo, acuerdo, conflicto, concilio, dirección, gobierno) articulada, sin escisión ni separación respecto de la reproducción social, atada de manera indisociable a los trabajos colectivos y la regulación de la vida comunal. “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” (Gutiérrez, 2012: 8).

Esta autorregulación es una politicidad para la subsistencia, para la reproducción material e inmaterial que, controlada tendencialmente por quienes la ejercen, se autoinstituye. No es pues, una política escindida de las decisiones cotidianas, sino en esencia, una forma de lo político cuya principal característica es la capacidad de regulación de la cooperación en manos de la comunidad misma; fundación y refundación de relaciones colectivas para vivir juntos. A esto le llamamos *lo político comunal: el despliegue de una comunidad política, a partir de una comunidad de trabajo orientada a la reproducción.*

Según Raquel Gutiérrez, la forma liberal de la política se basa en la delegación, incluso en la renuncia, del poder decisorio sobre los asuntos comunes; en contraste, la forma política comunal estaría basada, según ella y Félix Patzi, en que el poder sigue residiendo en la colectividad que no enajena dicho mando (Gutiérrez, 2016, 2015; Patzi, 2005). David Quispe, a su vez, retomando a ambos autores, resume que el nudo de esta politicidad está en el “modo como los individuos se hacen cargo de la gestión del asunto común” (Quispe, s/f). Es importante resaltar que Gutiérrez asocia directamente con la comunidad la idea de no delegación y ejercicio directo. Lo político comunitario, desde esta visión, sería una politicidad no enajenada.

Desde otra perspectiva, Enrique Dussel sostiene que la fetichización política es consecuencia, precisamente, de un poder que se ejerce separado de lo que le da origen; un rompimiento entre la capacidad o facultad de soberanía, autoridad o gobernabilidad y el *poder organizado*: “la necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, [que] constituye lo que denominaremos *potestas* [...] y la escisión del poder originario basado en la *potentia*” (Dussel, 2006: 30). En ese enfoque, la separación entonces entre *potentia* y *potestas* es totalmente inevitable; podríamos decir, la separación entre gobernantes y gobernados es una fatalidad ontológica. Cualquier poder organizado, cualquier *potestas*, significa cierta separación de la *potentia*; toda institucionalización tiende a separar del poder mismo a quienes son su fundamento.

En cambio, Gutiérrez y Patzi nos proponen partir de que no existe tal fatalidad, sino que nos encontramos ante dos modos de lo político: uno liberal, en el que el poder es delegado, y otro comunal donde el poder es conservado directamente por quienes son su fundamento. Si bien difiere en la inevitabilidad de la escisión entre *potentia* y *potestas*, tampoco creo que su unidad, como *poder diferenciado*, esté dada de por sí en la forma política comunal.

La esencia de la política comunitaria es, como hemos sostenido ya, la reproducción social de sus miembros. Gutiérrez y Salazar señalan una característica de esa politicidad que nos parece sustantiva: sostienen que en la política liberal-estatal la reproducción social queda subordinada a la reproducción del capital, a diferencia de la comunidad donde ésta sigue siendo su prioridad. Junto a Navarro y Linsalata, Gutiérrez reitera: “Las lógicas comunitarias de reproducción de la vida tienen como finalidad garantizar el sustento —la comida, el agua, el lugar donde habitar, la salud y la educación de las nuevas generaciones—” (Gutiérrez, Linsalata, Navarro, s/f). La particularidad comunitaria es entonces la política derivada de esas

lógicas, y no necesariamente su forma no delegada o colectiva de ejercicio directo.

Debemos recordar que, históricamente, la comunidad ha sido subordinada a otros poderes de manera servil o caciquil, lo que generó una abierta relación de dominación comunal desde un mando externo.¹² Esta subsunción o cooptación comunal puede enajenar el mando *de facto*, concentrando en los hechos el poder en quien juega el papel de mediador con el poder dominante externo. Esto puede suceder incluso sin que los órganos asamblearios desaparezcan o se erosionen, aunque en los hechos sus funciones autogubernativas les sean extirpadas y reorientadas hacia la concentración del mando, para satisfacer un interés y objetivo más allá de la comunidad. Aparece en ciertos grados y modos una delegación *de facto*, no explícita, que parasita el mando comunitario directo.

Es por eso que sostenemos que la figura de la política comunitaria no siempre ni necesariamente asume un mando colectivo e indiferenciado. Horizonte de reproducción y ejercicio directo bajo mando colectivo están imbricados, pero también pueden ser disociados. *De los modos y grados del ejercicio directo y autorregulado del poder emerge la política comunal*, que puede ser totalmente autónoma, o bien, estar dominada parcial o totalmente por un mando ajeno. En todo ello, además, como en cualquier política, puede concentrarse o dispersarse el poder.

Es decir, que la condición esencial de poder indiferenciado a la que se refieren Gutiérrez y Patzi es en realidad contradicción siempre en marcha: delegación, concentración, oligarquización u horizontalización son producto de la lucha, discordancias o consensos de la política comunitaria que puede asumir diversas y variadas formas de la organización y ejercicio del poder comunal.

La diferencia entre la política liberal y la comunitaria no radica sólo en el grado de delegación o separación entre *potestas* y *potentia*; su divergencia primordial está entre ser gobierno de sí mismos o gobernar sobre otros. El primero puede tener un mando despótico o colectivo; puede ser opresivo, por replicar o fetichizar la costumbre, o puede ejecutar una praxis constitutiva a cada momento, renovando el orden y lo político comunitario.

La política comunitaria es entonces una política de sí mismos; es movimiento práctico de intervención y acción sobre sus propios asuntos, regulación de la vida cotidiana para la reproducción de la vida;

12 Para el caso de México y la pérdida de la autonomía comunal véase Rus, 1995. Para el caso europeo véase el trabajo de Álvarez, 2013.

pacto, compromiso y deber del cuidado y preocupación recíprocas. La política comunitaria se funda en el compromiso y obligación de reproducir la vida de quienes integran la comunidad. La política comunal por, encargarse de los asuntos propios, crea una esfera especial de discusión: una esfera comunal de acción política, autolimitada.

La política dominante, en cambio, es una política sobre otros. Es la de la esfera público-estatal, de las decisiones de la gran escala de la forma Estado que, por definición, es otro tipo de unidad política que termina siendo el gobierno sobre otros, donde la separación entre *potestas* y *potentia* aparece, en efecto, como inevitable.

Este matiz es importante debido a que la política comunitaria se concentra en una esfera comunal cuyo posible potencial es la autodeterminación, viable sólo a través de los mecanismos directos de control de la vida material y de las decisiones de los modos de reproducción social. Pero, así como el trabajo comunitario deviene relaciones cara a cara del habitar en común y control directo de los modos del trabajo, en el ejercicio de la politicidad comunal, una de sus posibles formas políticas es, por supuesto, la asamblea.

Un mando comunitario asambleario no enajenado es siempre un proceso en marcha, una praxis sostenida que puede erosionarse y desaparecer, o enajenarse y deformarse. Por eso, *la política comunitaria es un ejercicio constante de sostenimiento, actualización y renovación de la acción política, para mantener el poder en la asamblea sin autonomización de quien manda.* Un poder directo no delegado, pero también anclado en un órgano colectivo, que es la asamblea. Es una búsqueda y acción permanente por sostener un mando propio, colectivo y autoconfigurado, es decir autoinstituido. *La política asamblearia es una de las posibles formas de la política comunitaria. En ella reside el potencial de asegurar que el poder se mantenga en el colectivo.* Profundicemos ahora sobre las formas comunitarias del poder.

La antropología del siglo xx intentó describir la institución comunitaria del área mesoamericana como “sistema de cargos”.¹³ Esa

13 El sistema de cargos implica cierto número de oficios claramente definidos, cuya ejecución se turna entre los miembros de la comunidad; éstos asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, transcurrido el cual retornan a su vida normal por un tiempo más largo. Los cargueros no reciben pago alguno durante el periodo de servicio; por el contrario, a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere a su responsable un gran prestigio en la comunidad. Una vez que un miembro de la comunidad ha desempeñado los cargos más importantes pasa a ser considerado como “pasado” o “principal” (Korsbaek, 1996: 82).

tradición, que formuló un paradigma de funcionamiento como sistema y como organización política-religiosa presenta, no obstante, serios problemas al tratar de analizar las muy diversas formas de cargos de la constelación de comunidades y pueblos indígenas, que no encuadran en una definición tan minuciosa y particular. Sin embargo quiero destacar varios elementos de esos estudios:¹⁴ 1) la idea de que la obligación de participar en algún cargo (tarea, función) asegura el derecho a ser parte de la comunidad y a beneficiarse de los trabajos colectivos. 2) la organización técnica de estos cargos o trabajos: rotatividad y periodicidad, que hablan de compartir la carga de trabajo por su responsabilidad material y simbólica que ya habíamos mencionado; y 3) a partir de la realización de estos cargos y tareas, la emergencia de un principio de autoridad. Es el cumplimiento del deber desde donde emerge el respeto y la autoridad.

Desde una perspectiva teórica distinta, Félix Patzi desarrolla estas características como parte de un “sistema comunal”, mientras que Raquel Gutiérrez, por su parte, las aborda considerándolas como “forma comunal” de lo político.

Quienes desempeñan los cargos o las tareas lo hacen con una lógica de servicio y deber hacia la comunidad. No se trata sólo de una moralidad cívica comunal, entendida como valor, sino de una relación que los obliga por el hecho de pertenecer a una unidad social mayor y como condición para seguir perteneciendo a ella: “Designa a figuras destacadas —voceros, encargados— para organizar las actividades y propósitos comunes; al tiempo que busca sujetar las relaciones de mando mediante la no delegación o entrega de la capacidad de decidir colectiva. Por esa razón, anuda la idea de servicio a la figura de autoridad-organizador” (Gutiérrez, 2012).

Es el acuerdo comunitario el que por un lado obliga a un modo de participación y obligación y, por otro, ejerce la coerción en los casos en que esas responsabilidades no se cumplen. La política comunitaria exige mucha participación, expresada en corresponsabilidad del trabajo y en la producción de decisiones. De hecho, la política comunitaria sólo es posible con una intensa participación; impone en todo caso una visión radicalmente horizontal, ya que todos, sin excepción, deben colaborar tanto en el trabajo familiar igualitario como en la producción de decisiones asamblearias.

La cooperación y reciprocidad como forma de reproducción es un requisito, una obligación que debe atenderse para pertenecer a la comunidad y la organización. Semeja a las concepciones donde la

14 Véase Leif Korsbaek, 1996.

participación activa en el poder colectivo implica, en algún grado, y de ser necesario, la subordinación del individuo respecto a la comunidad.

Como podemos observar, el principio de igualación es similar al de trabajo. Todos deben participar en el gobierno de lo común: rotación y servicio son los dos modos organizativos de esa obligación que, si es cumplida, otorga el derecho a beneficiarse de los productos y frutos de lo colectivo.

No obstante, lo político comunal no emerge como reflejo de los intereses materiales y tampoco es un simple derivado de la organización del trabajo comunitario. Aunque los individuos y familias tengan aparentemente intereses compartidos que les estimulen a actuar juntos, de ello no se deriva que deban actuar de manera comunal. La identificación de esas necesidades, intereses, anhelos y sueños como comunes, para luego afrontarlos de manera colectiva, es el núcleo de la política comunitaria. *El corazón comunitario es la capacidad colectiva de producción, significación y regulación de lo común.*

Mientras lo político comunitario se petrifica y fetichiza con la costumbre, una esfera abierta de política comunal reelabora los contenidos de lo que es común, los actualiza e incluso crea nuevas formas de vínculo con base en necesidades reales. Afrontar dichas necesidades en colectivo, a partir de la deliberación, y luego desplegar la capacidad sinérgica de la que ya hemos hablado, es la contracara del trabajo comunal. Son necesidades que bien podrían resolverse de manera individual o familiar, pero cuya satisfacción a través de la colaboración y la autoorganización aparece como necesaria una vez sometidas a la deliberación.

Lo político comunal no emerge sólo de una conformidad normativa, pues en esos casos tiende a la fetichización y a la costumbre opresiva. Sin embargo, puede tener otra faceta, en la que el deber es voluntad colectiva, así como producción y conciencia de la interdependencia con otras y otros. Producir en común no sólo constituye un tipo de relación práctica que se establece entre los comuneros y un bien de la naturaleza, sino que esencialmente es un modo de vínculo en el que coinciden los intereses particulares familiares con el interés colectivo-comunal: “Cuando esta coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces [...] la asociación se ha convertido en comunidad” (Villoro: 1997: 359).

El corazón comunitario implica producir lo común, y una política comunitaria no opresiva ni fetichizada permite que la cooperación

sea una decisión libre: es una racionalidad cooperativa basada en la praxis y no sólo en un ideal regulativo normativo. La voluntad de cooperar con otras y otros se basa en un interés y necesidades comunes, la política comunitaria es así un despliegue colaborativo basado en la necesidad y la voluntad de cooperar con otras y otros como modo de reproducción de la vida.

Empero, lo común no está exento de relaciones de fuerza. Éste es un punto nodal. Como ya hemos dicho, la comunidad se sostiene en co-obligación, que es el requisito para el disfrute de lo que la colectividad consigue como resultado de su trabajo. *Sólo se puede habitar en común con la reciprocidad corresponsable*. Esto rompe el ejercicio de maximización de la libertad negativa —entendida como ausencia de constricción y obstáculos— de individuos y familias, idea que la política liberal postula, con el supuesto de que los asociados o ciudadanos no pueden ser obligados a participar en lo político. La obligación no sólo es un “don”, un deber moral, un regalo (Godelier, 1998) o mero altruismo, sino que constituye el requisito para el usufructo de *lo común*.

En la comunidad convergen racionalidades tanto utilitarias como altruistas; conviven actitudes de preocupación, responsabilidad y cuidado de los otros, así como de desapego y descuido: de “reciprocidad negativa” que, siguiendo la noción de Marshall Sahlins, es “el intento de obtener algo a cambio de nada, gozando de impunidad; entran aquí las distintas formas de apropiación, las transacciones iniciadas y dirigidas en vistas a una ventaja utilitaria neta [...] la reciprocidad negativa pasa por todos los matices que van desde la astucia, la ingeniosidad, las artimañas y la violencia” (Sahlins, 1974: 213-214).

Los sujetos que integran una comunidad son diversos y complejos en sus formas de relación con el resto de las familias y consigo mismos. Tanto entre las familias como en cada individuo encontramos racionalidades donde la preocupación y el compromiso por los otros son formas de realización y deber; también hay en quienes domina una racionalidad utilitaria.¹⁵

El trabajo comunitario no funciona sólo a partir de subjetividades cooperativas, altruistas, generosas y armónicas, es decir, ideales; por el contrario, el conflicto y la contradicción están presentes en todo el proceso. La cooperación en el trabajo comunitario requiere, por tanto, sostener la confianza mutua tanto en la

15 Véase Olson, 1992. Para estudiar una crítica institucional véase Ostrom, 2011.

interdependencia interfamiliar como en lo igualitario del trabajo. Se debe tener presente que, en todo momento, frente a cada problema, necesidad y coyuntura, puede primar el interés de la racionalidad estratégica egoísta y descentrarse las fuerzas en común, desarticularse, desorganizarse como unidad social. Es por ello que la tradición y la costumbre tratan de mantener a toda costa dicha unidad.

Mantener la cooperación para el trabajo comunal como institución comunitaria requiere regulación, que impida la posible ruptura de la obligatoriedad y las decisiones y los trabajos igualitarios. Esto puede conseguirse mediante la coerción que se ejerce sobre quienes integran la comunidad, a través de la imposición de la costumbre —fetichización del orden— o bien, con el ejercicio deliberativo. En los tres casos hablamos de la utilización del poder.

Nos interesa destacar que en la política comunal hay también, como en todo proceso político en desarrollo, conflictividad respecto de la distribución y la asignación del poder —en este caso, comunitario—, pero aquí se despliega en coordenadas distintas a las que rigen la política dominante.

Un *poder propio*, basado en la actividad autónoma, conlleva una forma específica de organización de dicho poder: *órganos autónomos que implican verdaderas instituciones comunitarias*. Éstas no pueden reducirse al procedimentalismo institucional, sino que se nutren de una concepción y prácticas del poder, la justicia y la deliberación sobre lo correcto, lo viable y lo justo. Este proceso de autoproducción de órganos deliberativos y ejecutivos, así como de cierta normatividad para la aplicación de la fuerza y para el control, autocontención y regulación del poder colectivo y de los liderazgos, implica un trabajo permanente, una práctica política otra.

Diametralmente opuesta a la “elección de los mejores”, la “competencia entre oligarquías”, o la “delegación del poder político”, la politicidad que emana de este proceso implica una visión radical de la transformación social y de lo político mismo. Se basa en una *praxis instituyente* (Dardot y Laval, 2015), es decir, en un ejercicio deliberativo permanente sobre lo instituido y sobre las capacidades instituyentes de sus sujetos. Y aún más: las transformaciones por las que atraviesa el asunto comunitario necesitan dirección, decisión para resolver, orientación hacia la solución y un horizonte en común. La autorregulación del trabajo y la vida colectiva requiere del gobierno de lo social.

Además de una forma en que se reproduce la vida en colectivo, *la comunidad es también ejercicio de poder y autoridad que reduce,*

disciplina y desincentiva las relaciones estratégicas de beneficio egoísta. Debilita o cancela la reciprocidad negativa a su interior, es decir pone barreras al beneficio individual en detrimento de los otros. La regulación colectiva se basa en la sustitución de la forma propiedad por la forma de usufructo común, ya que ata en la interdependencia por el uso de comunes a todas las familias asociadas en comunidad. La pertenencia comunitaria y el derecho de uso, son el vehículo organizativo y relacional para disciplinar y someter la posible reciprocidad negativa.

Podemos concluir que existen dos perspectivas potenciales en lo político comunitario: por un lado, el ejercicio político directo de los asuntos comunes, así como el poder colectivo que se impone a la reciprocidad negativa. Ese poder coercitivo que tiene el potencial de negar las relaciones utilitarias entre unos y otros, y por tanto, las relaciones mercantilizadas desiguales es la base de la negación del capital mismo. Por otro lado, se tiene la perspectiva que aporta el poder del ejercicio directo del control del trabajo, pero en especial la politicidad cooperativa comunal, que tiene la potencia de ser el fundamento de la autodeterminación.

La comunidad y sus modos de hacer política son una forma del hacer en común, pero también de poder, en la que la intervención directa de sus miembros tiende hacia la autodeterminación, por lo tanto, la comunidad tiene un enorme potencial liberador y emancipador. Empero, no basta con hacer comunidad para sobrevivir y constituir procesos de transformación emancipatorios: sobrevivir en común puede hacerse de una forma opresiva, dogmática y tradicional que obtura las transformaciones y, por supuesto, la libertad. Es esta faceta comunitaria la que el liberalismo denuestra.

Otra contradicción de la política comunitaria es que se despliega en el marco de la totalidad del sistema mundo capitalista. De su potencial y formas emancipatorias, y de sus límites como estrategia para cambiar al mundo, reflexionamos a continuación.

Comunidad y autonomía: pensar las emancipaciones

De los zapatistas hemos aprendido que construyendo comunidad se cambia al mundo.

Vilma Mazza

Para Marx la emancipación significa liberar al trabajo del mando del capital. Como sabemos, su pensamiento materialista proponía que dicha liberación se llevaría a cabo cuando los trabajadores tomaran

los medios de producción, terminando así con la propiedad privada. Marx veía en la enajenación del trabajo una negación del sujeto: medios de producción ajenos, con objetivos de acumulación ajenos y resultados del trabajo separados del propio trabajador. En la sociedad del capital, el trabajador no sólo está subordinado a una élite que vive del trabajo de otros, sino que el propio trabajador produce su propia subordinación: pierde el control material de su potencia creadora, así como el rumbo y el horizonte de cómo reproducir su propia vida.

En el capitalismo, el trabajador está atado a fuerzas que parecen fantasmagóricas, que lo manipulan: el dinero, el mercado, la producción y el capital determinan su vida y lo niegan como sujeto. Por lo tanto, retomar los medios de producción para él significa dotarse de una plataforma material que le permite reconstruir su condición sujética, es decir, tomar en sus manos la reproducción de su propia vida, y así recuperar el control de su politicidad.

Marx describe la condición del proletariado, de los desposeídos atados a la división internacional del trabajo en un mercado mundial: desposeídos no sólo de medios de producción, sino también de su potencia colectiva, la misma que reemerge cuando el proletariado se constituye como clase antagonista frente al capital. Es decir, el sujeto colectivo, la clase, en su confrontación con los explotadores, no sólo aprende a luchar por sus derechos, sino que, en su camino y experiencia, se va formando como un nuevo sujeto (Thompson, 1974).

La potencia de ese nuevo sujeto está en la posibilidad de recuperar su capacidad de autodirección. Al menos así lo pensó el marxismo no dogmático de Castoriadis, quien veía a los trabajadores, después de la toma de los medios de producción, construyendo la capacidad de dirigirse a sí mismos. La autoorganización de los trabajadores para dirigir la producción, pero también sus propias vidas, era, en su visión, el horizonte revolucionario. “El socialismo es la manifestación y el desarrollo de la actividad *autónoma* de las masas” (Castoriadis, 1976: 317). Es esa condición autónoma la que, desde su punto de vista, conduce al proceso de liberación más significativo: “La lucha del proletariado contra el capitalismo es pues, en sus aspectos más importantes, una lucha del proletariado contra sí mismo, una lucha para escapar a lo que subsiste en él de la sociedad, a la que está combatiendo” (Cardan [Castoriadis], 1948: 20).

Emancipación quiere decir quitarse de encima la mano del señor; es decir, liberarse de un mando opresivo. Pero en esta perspectiva de marxismo libertario, destruir a la clase opresora no es la llegada de la liberación en sí, sino un paso previo, un obstáculo que vencer. La emancipación es entonces el despliegue de las capacidades propias que supera las relaciones de dominación del capital introyectadas en y reproducidas por los propios subalternos. Es una *potencia autónoma*.

Modonesi encontró dos dimensiones del concepto de autonomía ligadas a la tradición marxista. Autonomía como independencia de clase —subjetiva, organizativa e ideológica— y autonomía como emancipación, como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada (Modonesi, 2010: 104). Dice el autor: “La autonomía surge y se forja en el cruce de relaciones de poder y construcción de sujetos. En esta intersección, la autonomía aparece como parte del proceso de conformación del sujeto sociopolítico, es decir, como la condición del sujeto que, emancipándose, dicta sus propias normas de conducta” (Modonesi, 2010: 146).

La autonomía, entonces, habla en especial de la construcción de un sujeto en permanente proceso de habilitación de capacidades intelectivas, organizativas y de acción. Es decir, de un proceso de subjetivación, un proceso de producción o constitución de sí mismo, de autoconstitución (Tassin, 2012). En la tensión entre independencia —separarse de un mando ajeno— y un horizonte emancipatorio —sociedad futura emancipada— las nociones de experiencia y proceso son decisivas. Ese proceso de autoconstitución es la capacidad colectiva de darse su propio rumbo, de aprender a autodeterminarse; un camino —siempre inacabado— de *autonomización*. La política autónoma, podríamos decir, “otorga prioridad a la autodeterminación del sujeto colectivo como fin mismo de la lucha política” (Ramírez, 2015: 37).

Aunque autonomía es mando propio, es sobre todo capacidad de gestión y de reproducción material de la vida. Marx ve en el proletariado el potencial de dirigir a la sociedad, gracias a su capacidad de producción de riqueza social y por ser quien, sin el mando ajeno del capital, podría sostener la reproducción societal. Una lectura marxista abierta nos permite reflexionar sobre la dominación y la emancipación, entendiendo que el capital constriñe, restringe la potencia del trabajo colectivo, y la reduce a “fuerza de trabajo”, a mercancía. Por ello, las capacidades colectivas, productivas y reproductivas, de innovación y creación van mucho más allá del trabajo en su forma mercantil-capitalista.

La autonomía, o mejor, la autonomización, habilita las capacidades colectivas de autodirección al tiempo que permite liberar la potencia social del trabajo para reproducir la vida en colectivo de formas distintas a como lo hacen el mercado y el Estado. *La autonomía es despliegue autodirigido de la propia potencia productiva y reproductiva.*

Si la potencia del proletariado es el despliegue de su poder productivo autodirigido, cabe preguntarse si Marx pensó en las posibilidades transformadoras de las comunidades agrarias.

La potencia de la comunidad agraria no fue vista por el Marx del *Manifiesto*, ni el Marx de *El Capital*, ni tampoco el del *18 Brumario*. La potencia comunitaria sólo la pudo avizorar el Marx tardío en sus estudios sobre la comuna agraria rusa. En su discusión con el populismo ruso —que reivindicaba las formas organizativas campesinas como potencialmente revolucionarias— Marx estableció conversaciones epistolares con algunos representantes de esa corriente, especialmente con Vera Zasúlich. Los tres borradores con distintas variaciones de una carta dirigida a ella, dejan ver a un Marx mucho más flexible en torno a las estrategias transformadoras.

En dichos borradores, escritos en 1881, Karl Marx enfatiza que la disolución de las formas productivas arcaicas y el hecho de que los productores sean separados de los medios de producción no son una inevitabilidad histórica; incluso defiende que ese proceso es propio sólo de Europa Occidental: “En todo caso, los que creen que la disolución de la propiedad comunal es una necesidad histórica en Rusia no pueden, bajo ninguna circunstancia, probar esa necesidad a partir de mi descripción del curso inevitable de las cosas en Europa Occidental” (Marx [1881], en Shanin, 1990: 132).

En ese periodo, Marx también está muy interesado en la división del trabajo comunitario que se da en la comuna rusa y se denomina *artel* (forma de cooperación tradicional en la producción y la tenencia de la tierra de la comuna rural campesina *obschina*). De ambas reflexiones se desprende una conclusión poco conocida entre los pensadores marxistas: las capacidades productivas comunitarias conviviendo con formas modernas de producción son la posible base de otro modo de transformación social, puesto que “la propiedad comunal de la tierra permite directa y gradualmente transformar la agricultura individualista en una agricultura colectiva”.

Marx está pensando en la clásica superación de la división del trabajo que deriva directamente de las formas comunitarias: “la familiaridad de los campesinos rusos con la relación de *artel*,

facilitaría la transición del trabajo fragmentado al trabajo colectivo, ya practicado en cierta medida en los prados de propiedad comunal para el secado de hierba y otros menesteres de interés general” (Marx [1881], en Shanin, 1990: 148).

Pero va más allá, ya que evalúa lo que es necesario para que de esas formas comunales emerjan nuevas formas de organización social: “lo que se necesita es remplazar el *volost*, institución gubernamental, por una asamblea de campesinos elegida por las mismas comunas, un cuerpo económico y administrativo que sirva a sus propios intereses” (Marx [1881], en Shanin, 1990: 146). Y concluye usando palabras de un escritor norteamericano “será un renacimiento en una forma superior, de un tipo social arcaico [...] No deberíamos, pues, asustarnos demasiado ante la palabra *arcaico*” (Marx [1881], en Shanin, 1990: 140).

Estas asombrosas afirmaciones son de especial importancia para una estrategia emancipatoria. En suma, Marx implícitamente acepta y hasta insinúa otra vía de transformación social alterna a la del proletariado: reconoce y evalúa el potencial campesino —despreciado en otros textos— especialmente en su forma comunitaria; además, en su reflexión introduce la necesidad política de órganos de regulación como las asambleas de campesinos. Es éste un Marx que no centra su atención sólo en la dimensión productiva, sino que mira hacia la esfera política, de manera similar a su aproximación a las formas organizativas de la Comuna de París.

Si pensamos en ello, Marx destaca las condiciones materiales-productivas de la comunidad y encuentra en la posibilidad de su reorganización política una vía alterna de transformación para aquellos procesos donde existen condiciones sociohistóricas distintas a las sociedades industrializadas, como la Rusia decimonónica.

Si ligamos estas premisas con nuestra reflexión previa, podemos afirmar que la potencia fundamental de lo comunitario está en el control directo que la comunidad ejerce sobre sus medios de vida (la tierra, pero también su fuerza colectiva para habitar en común) y en especial, su política comunitaria, establecida en sus instituciones comunales y en el poder de negar la reciprocidad negativa. Implica un poder de negar al capital. Es a la vez una potencia para reproducir la vida del colectivo. La posible autonomía de la comunidad reside en su capacidad para reproducirse de forma independiente a la trama social del mercado y sin depender del Estado.

La potencia comunitaria es distinta a la potencia proletaria. La primera reproduce la vida dentro de un horizonte de escasez y

limitado, aunque asegura cierto control de su politicidad, materialidad y su ámbito reproductivo desde el habitar en común. La segunda, por su parte, produce excedentes de riqueza social en una dinámica subordinada a la división del trabajo internacional, organizada a su vez por el mercado y la producción mundial; el sujeto proletario posee el potencial para controlar los medios productivos, pero escindidos de la esfera reproductiva.

Así pues, *podemos afirmar que la comunidad es una de las posibles formas de la autonomía, considerando que las formas productivas autogestionarias, organizadas como consejos obreros, han sido la otra experiencia práctica e histórica de la emergencia autónoma.*

Si pensamos que la forma comunidad es un modo de reproducción de la vida y que su política comunitaria tiene la potencia de la autodeterminación, entonces la disrupción que encarnan los movimientos comunitarios en el continente no radica sólo en la producción o reactualización de comunidades de sobrevivencia, sino que constituye la emergencia de nuevas comunidades que superan la forma comunidad conservando de ella lo que consideran mejor y les resulta útil, a la vez que despliegan un proceso de autotransformación radical.

La ruptura subversiva con las formas de dominación capitalista implica un movimiento o actividad basado en necesidades reales, que suprime o debilita las relaciones de mercado al tiempo que crea modos de vida alternos desde lo común. Implica entonces un movimiento comunitario de autotransformación al que, siguiendo a la corriente francesa de Tropolin, se le puede llamar *comunización*. Autonomía y comunización son procesos emancipatorios que van más allá del *telos* comunitario y de su necesidad pragmática e indispensable para la sobrevivencia de la comunidad, pero que, en el caso de los movimientos comunales, parten de ella.

Con dicha noción, separamos la organización comunitaria para la mera reproducción de la vida, del movimiento político que, al producir comunidad, lo hace con un horizonte de transformación radical. Por decirlo así, caracterizamos *comunidades que comunizan* o bien, *comunidades que se autonomizan*.

En América Latina, las autonomías indígenas tienen una base comunitaria: son una red de comunidades, basadas en una identidad étnica. A partir de la potencia de la comunidad, se integran autogobiernos supra o intercomunitarios. Del tejido comunal emergen formas políticas autodeterminativas y emancipatorias, que buscan relaciones libres de dominación, es decir, que comunizan.

La idealización de los movimientos indígenas ocultó que varios de los pueblos indios iniciaron sus procesos autonómicos recuperando la tierra o los bosques como base material para sus posteriores procesos políticos hacia el autogobierno.¹⁶ La concepción esencialista de lo étnico también desdeña las tremendas transformaciones comunitarias de dichos pueblos, e ignora la necesidad que muchos de ellos tienen de reactivar la forma comunidad donde ésta ya ha menguado o incluso desaparecido.

Se ha soslayado el hecho de que muchas de esas comunidades tuvieron que reinventarse: en estos movimientos, la producción de comunidad ha sido la estrategia de articulación desde abajo para desplegar una politicidad alternativa basada en la autonomía y el autogobierno. Es otra forma de hacer política, que se centra en organizar *comunidades de reproducción basadas en una cooperación "libre"*.

Estas colectividades, intentan —de muy diversas formas, modos, alcances e intensidades— afrontar la contradicción de la autonomía política comunitaria de cara al mercado y el Estado, y experimentan, con dificultades, nuevas formas de organización de poder interno, enfrentando en mayor o menor medida los regímenes de micropoder y dominación que las atraviesan. *Son movimientos de producción de comunidad, como forma de autonomía material y política.* Pero aún más relevante es que *son movimientos de una nueva forma comunal*, que abandonan ciertos elementos de lo comunitario tradicional, a través de la recuperación o actualización de prácticas del pasado, innovando sobre ellas y en especial, experimentando sobre formas que implican ejercicios de innovación social.

El comunizar transforma a las clases subalternas o colonizadas en hombres y mujeres que se realizan siendo sujetos colectivos de otra forma de lo político. *La experiencia de estos movimientos comunitarios logra reducir las dosis de dominación que los atraviesan, con el mayor despliegue del sujeto posible dentro de un marco de constreñimiento.* Es la política comunitaria de sujetos contradictorios que han ido ensanchando lo dado y creando un nuevo sentido, en colectivo.

16 Recordemos las cerca de 1700 tomas de tierra en Chiapas, hechas en 1994 por bases del EZLN y otras organizaciones, que podrían sumar hasta 150 000 hectáreas. Otro ejemplo es la estrategia de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile, organización comunitaria mapuche que recuperó de manos de corporaciones y terratenientes alrededor de 25 000 hectáreas entre 1997 y 2003. Un caso más es el de las 12 750 hectáreas de bosque comunal recuperadas por la comunidad de Cherán de manos del crimen organizado, después del alzamiento de 2011.

Comunizar es un proceso donde se libera la potencia de lo social en el que la gente sencilla y humilde aumenta su poder sobre el control efectivo de las decisiones que afectan sus propias vidas. Donde se habilitan sus capacidades para la esfera política comunitaria y aumenta su capacidad de acción experimentando, conociendo y ejerciendo su hacer en común y nuevas relaciones sociales. Son los movimientos comunitarios los que están haciendo los mayores aportes en torno a una transformación radical desde abajo, donde los subalternos se ponen de pie por ellos mismos. Están ayudando a que comprendamos la emancipación. Empero, la estrategia de lo que podemos llamar movimientos comunitarios-autonómicos, abre numerosas preguntas para pensar la transformación del mundo. Si hemos caracterizado su potencia, elegimos ahora dos límites sobre la estrategia de los movimientos comunitarios autónomos que sólo comentaremos brevemente por razones de espacio: 1) la posibilidad de producir comunidad en contextos urbanos; 2) lo político comunitario y su nexa con el cambio civilizatorio, es decir, con la salida del capitalismo.

Si las autonomías más importantes hasta ahora se despliegan a partir de las tramas comunitarias rurales, existe el peligro de esencializar la autonomía o a los movimientos comunitarios necesariamente como procesos campesinos o indígenas. Lo que hemos intentado desarrollar a lo largo de este texto es la comprensión de las prácticas y las relaciones comunitarias basadas en la necesidad de interdependencia para sobrevivir en común. Los procesos urbanos contemporáneos en América Latina nos permiten afirmar que existen movimientos comunitarios urbanos, anclados en el área de la reproducción, en el habitar.¹⁷

En las periferias de las ciudades existen posibilidades de despliegue de lógicas intersticiales de reproducción de vida comunitaria. Esto se debe, por un lado, a que las instituciones estatales no logran asegurar la esfera reproductiva de los sectores populares y, por otro, a que muchos de ellos no terminan de integrarse a la producción por medio del mercado asalariado. Ésta es una característica estructural de nuestras sociedades periféricas, a

17 La experiencia de producción de comunidades urbanas más importante es quizá la de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente en la CDMX (Pineda, 2013). Por otro lado, desde otra lógica no necesariamente comunitaria, la experiencia de los consejos comunales en Venezuela requiere de un cuidadoso análisis, tanto por su magnitud (poco más de 40000) como por su denso tejido organizativo. Vale la pena estudiar también la experiencia urbana comunitaria de Villa el Salvador, en el Perú de los años ochenta.

la que debe añadirse la particular forma de segregación urbana latinoamericana.

Estas condiciones, sin embargo, no propician por sí mismas lógicas colectivas comunizantes. Se requiere de organización, iniciativa y disposición, así como de un largo y dificultoso proceso. En la metrópoli, las familias encuentran mecanismos para afrontar la adversidad de la vida urbana a través de sus propios modos y lógicas de reproducción, pero éstos no derivan ni necesaria ni automáticamente en relaciones comunales o de lucha. Son tramas subalternas de apoyo mutuo, fragmentarias, discontinuas e infrapolíticas. Son prácticas no hegemónicas, pero no necesariamente emancipatorias.

En el contexto urbano, hacer comunidad es volver a necesitar a las personas y no sólo a las cosas, lo que crea una intersubjetividad y una relacionalidad cara a cara, que conlleva afectos, memoria y vínculos que van más allá del utilitarismo sobre el otro para sobrevivir. Esta interdependencia sólo es posible cuando los recursos estatales o dinerarios del salario son débiles, intermitentes, difíciles de alcanzar o incluso están ausentes. No es necesaria la interdependencia comunal si el dinero media las soluciones de la reproducción o bien lo hace la lógica distributiva pero subordinante de la acción estatal.

Las necesidades básicas entre los pobres bien pueden ser resultas con dinero, con acciones gubernamentales o bien, por relaciones clientelares de intercambio personalizado de favores, bienes y servicios. Otra posibilidad es que dichas necesidades sean afrontadas de manera comunitaria: mercado y comunidad; Estado y comunidad son relaciones relativamente excluyentes entre sí. O mejor, estatalidad y comunalidad, en tanto interacciones dinámicas, son relativamente antitéticas ya que se sustituyen unas a otras como modos de reproducción.

La posibilidad de hacer comunidad no descansa en una naturaleza étnica ni sólo cultural ni es alguna esencia urbana lo que la impide: hombres y mujeres cruzados por las relaciones dinerarias pierden su interdependencia directa y sobreviven a través de la cooperación social del mercado; la comunidad no es para ellos necesaria. A su vez, ésta tiende a emerger en cuando los hombres y mujeres necesitan sobrevivir —incluyendo la reproducción de la vida en las periferias urbanas— es decir, en contextos de profunda marginación o bien, en momentos de crisis económica y estatal.

Afirmamos entonces que sólo se puede hacer, fundar o actualizar comunidad desde las lógicas de reproducción no mercantiles, de

apoyo mutuo y reciprocidad; y que éstas comunidades se constituyen con un horizonte emancipatorio sólo desde un movimiento comunizante o autónomo. La comunidad autónoma, por tanto, aunque es posible en la ciudad, va en contrasentido de las relaciones mercantiles y estatales allí donde éstas son más fuertes.

Por otro lado, respecto de lo político comunitario y su nexo con el cambio civilizatorio, es decir, con la salida del capitalismo, encontramos la crítica a la autonomía como estrategia insuficiente de emancipación generalizada. *La comunidad autónoma es hoy una politicidad subterránea, intersticial, que aparece en los márgenes de lo dominante como potencia y emancipación inacabada, puesto que no es más que el principio de posibilidad de una liberación más allá de la comunidad.*

La conceptualización que desarrollamos sobre la comunidad, bien puede ayudarnos a comprender que lo comunitario es apenas la unidad mínima de procesos inter y supracomunales, de los que se desprende una potencia más amplia de regulación societal. Muchos de los movimientos comunitarios y autónomos tienen clara una perspectiva de mayor alcance regional, más allá de la comunidad, y a la vez, una perspectiva de autocontención.

Hoy como en el pasado, consejos de fábrica y comunidades se integran como unidades productivas y reproductivas en el nivel microsociedad, cuyo grado de autonomía material es parcial, debido a que están insertos en lógicas societales que los atan y determinan. Por ello, *el horizonte emancipatorio de los consejos fabriles siempre fue el de la autogestión generalizada de la producción, mientras que en las comunidades urbanas organizadas el horizonte ha sido el de la comuna como forma de autogobierno; así como hoy las comunidades indígenas se plantean el ejercicio de la autonomía regional.*

Son los pueblos indígenas los que en los últimos tiempos lograron, a partir de su reconstitución comunitaria, construir tramas supracomunales que descansan en esferas productivas y reproductivas. De su integralidad y su escala surgen potencias de autogobierno intercomunitario como horizonte de transformación, es decir, de autonomía integral, que sólo el zapatismo ha logrado instituir.

Así, podemos ver claramente las diferencias entre *el impulso de movimientos comunizantes que forman comunidades —o consejos fabriles— como una estrategia de lucha y como forma de hacer política*, y las lógicas subalternas de reproducción, es decir, los millones de interacciones en redes de parentesco, afectividad y apoyo mutuo,

discontinuas y fragmentarias y no mercantilizadas que logran asegurar la reproducción en nuestras sociedades abigarradas.

Repensar las escalas y posibilidades de autorregulación societal debe partir de la reflexión hecha por estos mismos movimientos comunitaristas. El caso del gobierno comunal de Cherán K'eri es digno de destacarse, ya que sus protagonistas concluyen que su objetivo “no es Cheranizar al país”; es decir, reconocen, al igual que la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente —experiencia extraordinaria de comunidades urbanas—, que su proceso de gobierno comunitario no puede ser un modelo replicable en otros lugares, experiencias y procesos.

En este sentido, cabe señalar la claridad de todas estas luchas —incluyendo el zapatismo— sobre la imposibilidad de replicar sus experiencias en otros contextos. Esta autolimitación es otro modo de lo político y tiene que ver con la política comunitaria autónoma. En la raíz de esa política está la autoliberación, tanto material como simbólica, la política sobre sí mismos, la autodeterminación como fin en sí mismo de la politicidad. Su propia autolimitación es la comprensión profunda que ya decía Freire en su conocida frase “nadie libera a nadie”; *la emancipación no es un acto vertical y exterior; la emancipación no puede ser imposición; es autoproducción del sujeto subalterno que se pone de pie por sí mismo*. Es esto lo que planteó el entonces Subcomandante Insurgente Marcos en uno de sus textos: “El sujeto rebelde crea un lenguaje, el cual nos dice que el cambio deseado no será más otra trampa del poder verticalmente construido sino la autoorganización y autodeterminación de los explotados y los dominados; algo que no se puede construir en la subordinación a una totalidad represiva que subsume la multiplicidad en un universal homogéneo y hegemónico”.

Política hegemónica y política de la autodeterminación (basada en producción de comunidad, consejos, autonomía o comunización) son distintas formas de lo político. Una política de lo propio —que proviene de la esfera comunal, de los asuntos directos— difiere de la política por el control de la totalidad dominante. “Una perspectiva totalizante del cambio social y de la lucha de clases da lugar a pensar la revolución en términos de un sujeto homogéneo que produce una nueva síntesis hegemónica, cuyo remate es el Estado” (Tischler, 2013: 202).

La política autónoma renuncia a volverse síntesis dominante; su potencia está en la autodeterminación. Es pues la emergencia y la liberación de la potencia de los sujetos, que no puede evaluarse

ni cuantificarse en términos de las estrategias de cambio societal a gran escala. *Comunizar es la certeza de que los de abajo son sujetos con potencia de cambio radical. Que son ellos mismos quienes pueden autogestionarse y que su emancipación significa desplegarse como sujetos autónomos. Comunizar es cambiar las relaciones sociales en sujetos concretos y situados, abriendo la posibilidad de su despliegue.*

Comunizar significa pensar y realizar prácticas de antagonismo, fuga y superación de las relaciones de dominación a escalas supra-comunitarias. Es gestionar la vida social desde otras racionalidades destotalizadoras, pero que son conscientes de la máquina totalizante del capital.

Si bien ésta es la enorme potencia del comunizar y de la autonomía como estrategias de lucha y transformación del mundo, en ella se encuentra también su límite y contradicción. Si no existe ni debe existir un horizonte, proyecto y liderazgo hegemónico, la transformación del mundo se espera a partir de lo inconmensurable de la diversidad de sujetos políticos que se ponen de pie a través de la autonomía. Empero, la lógica destructiva del capital erosiona, impide, debilita, fagocita los procesos autonómicos, y en especial, despoja o privatiza las bases sociales y naturales para edificar las autonomías.

De ahí que la estrategia autonomista quede incompleta sin el cambio de la totalidad dominante, es decir, el capitalismo. Así, la estrategia autónoma, para consumarse, queda atada a la desarticulación y destrucción de lo dado, de lo dominante. Si la autonomía es la emergencia de un mundo nuevo, éste no puede germinar sin la destrucción del viejo. Así, regresa la necesidad de la revolución.

Todas las revoluciones triunfantes destruyeron a las clases dominantes. Pero en todas las revoluciones realmente existentes nuevas clases dominantes se formaron sustituyendo a las viejas. Ése es el resultado de todas las revoluciones hasta ahora (Gilly, 2006).

Marx veía el potencial del proletariado y de la comuna rural atado al cambio general revolucionario. Aunque con matices, compartimos la visión potencial marxista de los de abajo, pero no podemos seguir a Marx en la perspectiva tradicional revolucionaria, pues después del fracaso absoluto del autoritarismo comunista, la revolución es aparentemente impensable frente al enorme poder del capital. Sin embargo, abandonar la perspectiva de la revolución es dejar sin conclusión los proyectos emancipatorios de los movimientos comunitarios.

Repensar la revolución es, todavía, un tabú. El progresismo y la izquierda hegemónica guardan silencio sobre la revolución, y quien la reivindica hoy desde posiciones autónomas pareciera hacerlo desde una perspectiva acrítica, como si dos siglos de experiencias revolucionarias no hubieran sucedido y sus resultados no debieran darnos lecciones profundas sobre la trayectoria autoritaria de las izquierdas, sobre sus potencias y peligros, y en especial, sobre las posibilidades que el pasado nos muestra.

Mientras los movimientos comunitarios autónomos despliegan una clara y contundente práctica emancipatoria —negada o despreciada desde la izquierda tradicional—, pareciera que la viabilidad de un cambio sistémico no logra avizorarse por la izquierda mundial. Todo ello en un momento en que, en efecto, es más fácil pensar en el fin de la humanidad y el planeta que en el fin del capitalismo y su superación.

Hemos dado este largo recorrido por la comunidad y su política, no para postular una teoría de la comunidad sino para aprender de los movimientos comunitarios autónomos y sus prácticas. Reflexionamos sobre la emancipación y su significado, no para determinar sus características sino para esclarecer el momento de lucha que vivimos. De los límites prácticos emergen los vacíos teóricos sobre el cambio societal que adolecemos.

Serán las prácticas de revolución y emancipación de los hombres y las mujeres en el mundo las que nos mostrarán nuevos caminos y potencias. Será la mirada de los ojos de los oprimidos y sus formas de levantarse de su postración, las que nos enseñarán nuevos horizontes hacia el mañana.

Bibliografía y hemerografía

- Almeida, Eduardo y María Eugenia Sánchez, *Comunidad: interacción, conflicto y utopía*, México, Universidad Iberoamericana Puebla-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/BUAP, 2014.
- Álvarez, Ignacio (coord.), *Comunidades locales y poderes feudales en la edad media*, La Rioja, Universidad de la Rioja-Servicio de Publicaciones, 2013.
- Bonnet, Alberto, John Holloway y Sergio Tischler (comps.), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. I, Puebla, BUAP/Herramienta Ediciones, 2005.
- Castoriadis, Cornelius, *La sociedad burocrática. Las relaciones de producción*

- en *Rusia*, Barcelona, Tusquets, 1976.
- Castoriadis, Cornelius [Paul Cardan], *Proletariado y organización*, Madrid, Zero, 1977.
- Coraggio, José Luis, *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la Ciudad*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 1999.
- Chauí, Marilena, “La historia en el pensamiento de Marx”, en A. Borón, J. Amadeo y S. González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 2006.
- Dardot, Pierre y Christian Laval, *La nueva razón del mundo. Ensayos sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.
- De Lomnitz, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1975.
- Díaz, Floriberto, Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso (comps.), *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM-Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2007.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía. 1981-1982*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Itaca, 2001.
- _____, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo/Comuna, 2009.
- Gibson-Graham, Katherine Julie, *Una política poscapitalista*, Siglo del Hombre Editores, 2011.
- Godelier, Maurice, *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador/Ediciones Abya Ayala, 2000.
- González Casanova, Pablo, “Comunidad: la dialéctica del espacio. Conceptos fundamentales de nuestro tiempo”, México, UNAM-IIS, 2000. Disponible en http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/414trabajo.pdf [consulta: 11 de septiembre de 2018].
- Gunn, Richard, “Notas sobre clase”, en John Holloway, *Clase=Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*, Buenos Aires, Vadell Hermanos, 2005, pp. 17-32.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Horizonte comunitario popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, BUAP, 2015.
- _____, “Más allá de la capacidad de veto: el difícil camino de la producción y reproducción de lo común. Reflexiones desde América Latina”, en *Revista South Atlantic Quarterly*, vol. 113, núm. 2, Universidad de Duke/Austerity and Revolt, 2014.

- Gutiérrez, Raquel y Huascar Salazar, “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”, *el Apantle. Revista de estudios comunitario*, núm.1, Puebla/México, SOCEE, 2015.
- Gutiérrez, Raquel, Lucia Linsalata y Mina Lorena Navarro, *Producir lo común para reproducir la vida: claves para repensar lo político*, S/f.
- Hiernaux, Daniel, “Los frutos amargos de la globalización: expansión y reestructuración metropolitana de la Ciudad de México”, *EURE*, vol. 25, núm. 76, Pontificia Universidad Católica de Chile, diciembre de 1999.
- _____, “La autoconstrucción de la vivienda en el área metropolitana de la Ciudad de México”, *Diseño y Sociedad*, vol. 1, 1991, pp. 58-73.
- Ilich, Iván, *La convivencialidad*, 1978. Disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/convivencial.pdf>
- Korsbaek, Leif, “El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización”, *Argumentos*, vol. 22, núm. 59, México, UAM-Unidad Xochimilco, enero-abril de 2009, pp. 101-123.
- _____. (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, Facultad de Antropología-UAEM, 1996.
- Korsbaek, Leif y Felipe Gonzáles, “Trabajo y comunidad. Reproducción social, económica y cultural de la población indígena en el Estado de México”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, núm. 19, Toluca, UAEM, mayo-agosto de 1999.
- Lefebvre, Henri, *El pensamiento marxista y la ciudad*, México, Ediciones Coyoacán, 2014.
- López, Daniel y José López, *Con la comida no se juega. Alternativas autogestionarias a la globalización capitalista desde la agroecología y el consumo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
- Lins Ribeiro, Gustavo, “La globalización popular y el sistema mundial no hegemónico”, *Nueva Sociedad*, núm. 241, 2012, pp. 36-62.
- Margulis, Mario, “Reproducción social de la vida y reproducción del capital”, *Nueva Antropología*, vol. IV, núm. 14, México, Asociación Nueva Antropología A.C., mayo de 1980, pp. 47-64.
- Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, Culturas Populares/Conaculta/Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, 2010.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, 1999 [1867].
- Maya, M. Isidro, “Sentido de comunidad y potenciación comunitaria”, *Apuntes de Psicología*, núm. 22, 2004, pp. 187-211.
- Meillasoux, Claude, “Un ensayo sobre la interpretación de los fenómenos económicos en las sociedades tradicionales autosubsistentes”,

- Nueva Antropología*, año IV, núms. 13-14, México, 1980, pp. 9-45.
- Mies, María, “La necesidad de una nueva visión: la perspectiva de la subsistencia”, en V. Vázquez, M. Velázquez (comps.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México, CRIM/Programa Universitario de Estudios de Género-Colegio de Posgraduados Área de Género, 2004.
- Modonesi, Massimo, *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, Clacso/Prometeo libros/UBA-Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos*, México, Limusa, 1992.
- Ostrom, Elinor, *Gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México, FCE/UNAM, 2011.
- Patzi, Félix, “Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (comps.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, BUAP/Casa Juan Pablos, 2005.
- Pérez Sainz, Juan Pablo, *Respuestas silenciosas. Proletarización urbana y reproducción de la fuerza de trabajo en América Latina*, Caracas, Unesco/Editorial Nueva Sociedad/Flacso Ecuador, 1989.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación*, México, Juan Pablos, 1975.
- Pounds, Norman J. G., *La vida cotidiana, historia de la cultura material*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Quispe Alvarado, David C., “Consideraciones sobre la democracia liberal y comunal”, s/f. Disponible en <https://docplayer.es/16938468-Consideraciones-sobre-la-democracia-liberal-y-comunal.html>
- Quijano, Aníbal, *Otra noción de lo privado, otra noción de lo público: notas para un debate latinoamericano*. Texto presentado al Seminario sobre cambios en los estilos de desarrollo en el futuro de América Latina, Santiago de Chile, CEPAL, 1988.
- Ramírez, Franklin, “Subjetivación política y perspectivas del cambio”, en Massimo Modonesi, *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*, México, UNAM/La Biblioteca, 2015.
- Redfield Robert, *La pequeña comunidad. Sociedad y cultura campesina*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- Rus, Jan, “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en J. P. Viqueira y M. H Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, CIESAS/CEMCA/UNAM/UDG, 1995.
- Sakumoto, Yoshiki, “En busca de la comunidad: la ciudad de Tekax como una comunidad (Yucatán, México)”, tesis de maestría en Antropología Social, ENAH/INAH/SEP, 2010.

- Sandoval Forero, Eduardo Andrés, Hilario Topete Lara y Leif Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas, comunidades*, Toluca, UAEM, 2002.
- Sahlins, Marshall, *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal, 1977.
- Shanin, Theodor, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990.
- Tapia, Luis, *Política salvaje*, La Paz, Comuna/Muela del diablo/Clacso, 2008.
- Tassin, Etienne, “De la subjetivación política. Althusser/ Rancière/ Foucault/ Arendt/ Deleuze”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 43, Bogotá, Universidad de los Andes, mayo-agosto de 2012, pp. 36-49.
- Tischler, Sergio, *Revolución y destotalización*, México, Grietas, 2013.
- Thompson, E. P., *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra, 1780-1832*, Barcelona, Laia B, 1977.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación, el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Madrid, Biblioteca Nueva/Minerva, 2011.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 1997.

¡Organicémonos! Congreso Nacional Indígena (CNI) frente a las elecciones presidenciales en México

Por Samantha César Vargas

En octubre de 2016, cuando se cumplían 20 años de la fundación del Congreso Nacional Indígena (CNI), nuestros hermanos zapatistas hicieron una propuesta¹ ante los delegados y las delegadas del CNI que nos consternó y nos movió a muchos. Porque todo lo que se veía durante los últimos 10 años en el CNI era reunirnos para platicar de nuestros dolores; para platicarnos cómo estábamos viviendo la represión, el despojo y la violencia, toda esta situación muy grave que se estaba sufriendo en las comunidades. Entonces, después de tanto tiempo de estarnos reuniendo para escuchar nuestros dolores, nos hicimos una pregunta fundamental: ¿hacia dónde vamos en este sistema extractivista, en este capitalismo que declaró la guerra a los pueblos?

* El siguiente texto está basado en la intervención presentada en el coloquio internacional *Repensar las autonomías. Luchas indígenas y el Estado en América Latina*, organizado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM, los días 4, 5 y 6 de octubre de 2017.

** Delegada del Congreso Nacional Indígena (CNI), de la comunidad nahua de Amilcingo, Morelos, México, integrante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua.

1 Se trata de la propuesta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), posteriormente aceptada por el Congreso Nacional Indígena (CNI), de participar en las elecciones presidenciales del 1 de julio de 2018 con un órgano propio, el Concejo Indígena de Gobierno, representado por su vocera María de Jesús Patricio Martínez “Marichuy”, que sería registrada oficialmente ante el Instituto Nacional Electoral (INE) como candidata a la presidencia de la República. Esta iniciativa fue imposibilitada en su etapa inicial de recolección de firmas, cuando en febrero de 2018 éstas resultaron insuficientes para el registro oficial de la candidatura.

Éste es el contexto en el que surge la propuesta de los hermanos zapatistas, que nos dicen que es importante que generemos una acción, que pasemos a la ofensiva, aunque al inicio pareciera una locura o una contradicción respecto a todo lo que se venía trabajando desde mucho tiempo atrás. De hecho, cuando nos llegó la propuesta nos pusimos a discutir durante tres días, allá encerrados todos los delegados del CNI, precisamente sobre esta aparente contradicción: ¿cómo le vamos a entrar a las elecciones, si veníamos planteando que no, que no queríamos tomar el poder?, entonces, ¿cómo es que ahora nos proponen esto? Y justamente aquellos tres días intensos de debate, de cuestionamientos, nos permitieron ir aclarando algunas dudas que iban surgiendo: “¿Cómo lo vamos a hacer? ¿Qué significa esto?” Finalmente dijimos que teníamos que hacer algo; pareciera que ese algo es una locura, pero también hay mucha confianza hacia los hermanos zapatistas.

De esta manera se resolvió que los delegados lleváramos la propuesta a consultar en nuestras comunidades. Y eso hicimos los meses siguientes, durante los cuales cada uno de los delegados consultó con sus comunidades qué opinaban: si estaban de acuerdo o no con esta propuesta. En Amilcingo, mi comunidad, estamos entrando a la autonomía. Hace unos meses corrimos a los partidos políticos, regresamos a la decisión de la asamblea, y, de pronto, decirles que haya elecciones es muy difícil. Tuvimos tres asambleas para poder decidirlo. Fue un proceso largo, no nos poníamos de acuerdo. Fue el habla y el análisis colectivo conjunto, en los que las dudas salían y las respuestas también. Cuando regresamos los delegados en diciembre de 2016, allá se llevó la palabra de todos los pueblos que formamos parte del CNI y se decidió, después de dos días de largos debates, que sí íbamos con la propuesta.

Cuando en diciembre aceptamos entrarle al proceso, entre los delegados del CNI decidimos elegir una vocera. ¿Por qué se elige una vocera? Primero, porque la propuesta en realidad es que sea el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) el que gobierne y no una persona; es con una figura colectiva como los pueblos tomamos las decisiones. El CIG, que está integrado por un hombre y una mujer de las noventa y tantas regiones de acuerdo a los pueblos que integran el CNI, es la columna integral de la propuesta. Estos concejales y concejales indígenas son nombrados por sus asambleas; algunos tienen cartas firmadas por sus autoridades. En el CIG hay comisiones encargadas de diferentes aspectos: cultura, mujeres, jóvenes, trabajo, etc. Estas comisiones permiten escuchar y trabajar con las comunidades; se hablará con más sectores para atender los temas

importantes. Así, el CIG es nuestro órgano de gobierno, pero hay que recordar que el órgano máximo de toma de decisiones sigue siendo la asamblea del CNI. La elección de la vocera, la que llevará la palabra, fue necesaria porque en esa lógica, la del Instituto Nacional Electoral (INE), no puedes registrar un grupo, sino una persona.

¿Por qué una mujer? ¿Por qué indígena? Porque de todos los más pobres es la más pobre, porque no solamente es indígena, sino porque también es mujer, la más discriminada, la más violentada. Incluso en las comunidades indígenas la mujer sigue siendo un cero a la izquierda; frecuentemente no es considerada como alguien que pueda actuar en la asamblea o en la toma de decisiones. La más pobre de los pobres, pero no en un sentido despectivo, sino en un sentido reivindicativo. ¿Quién va a ser la vocera? Alguien que vivió toda esta discriminación, toda esta violencia, todos estos atropellos. Y también una mujer, porque las mujeres demostraron todo este tiempo que son las que encabezan la lucha por los territorios, porque son las que cuidan a la familia, cuidan el territorio, cuidan a la comunidad. Porque son las que se organizan también, tienen carácter, lo hemos visto en muchos pueblos donde son las mujeres las que encabezan las luchas. Pero también en muchos pueblos son las mujeres quienes han sido discriminadas, invisibilizadas.

Entonces, en mayo de 2017 nos volvimos a reunir, tuvimos a nuestros concejales y concejales y elegimos a nuestra vocera, María de Jesús Patricio Martínez, “Marichuy”. Es una compañera que desde el inicio del CNI estuvo allí, vivió todo este proceso de su formación y siempre ha estado bien clara y comprometida con la lucha. Hay muchas compañeras que también acompañaron el proceso y son muy valiosas, pero allí se eligió a Marichuy. Ella es la que lleva la palabra, pero realmente las decisiones se toman en el CIG.

En mayo había 64 concejales y concejales. Y en los siguientes meses fueron aumentando de número, según las situaciones que hay en cada región. En algunos lugares, donde hay mucha presencia del narcotráfico o de los militares, fue más complicado nombrar a los concejales y las concejales.

Ahora, el 12 de octubre [de 2017] todos los concejales y concejales se van a reunir con Marichuy, y también con los delegados del CNI, en la asamblea general, para decidir las acciones a seguir en cuanto al registro oficial según las reglas determinadas por el INE. Y así poder arrancar con todo el proceso de recogida de firmas a mediados de octubre de 2017, terminando en febrero de 2018. Hay que juntar aproximadamente 800 000 firmas. Ustedes saben todo

lo que se inventó el INE para obstaculizar el proceso de recogida de firmas, obligando al uso de celulares de última generación y de una aplicación especial, cosa que dificulta la labor en las comunidades. En las elecciones anteriores este tipo de mecanismos no existieron. Era lógico que respondieran así, nunca esperaban que desde acá se les fuera a invadir la fiesta. Tienen miedo de que les tiremos el pastel y bailemos nuestra música. Ahora viene el reto de recolectar todas las firmas, por lo que se generaron redes de apoyo al CIG en muchos estados, con compañeros de la Sexta, pero también de otros colectivos. Ya pasamos el primer filtro y Marichuy, después de todo un papeleo, fue reconocida oficialmente como precandidata.

Y, aunque pueda parecer que hasta ahora estamos bailando el baile de ellos, del INE y sus lógicas, en realidad ya estamos empezando a marcar nuestro propio paso, porque en todo el país se están generando espacios en lugares donde nadie sabía que existía EZLN o el CNI: en las escuelas, en los sindicatos, en las plazas, en casas de los familiares de los desaparecidos.

Esto es empezar a hacer nuestro baile, sin entrar todavía a la fiesta. Ya está pasando algo, sin ni siquiera tener el registro. Esto es lento, como dicen los compas: “vámonos despacio porque llevamos prisa”. Es empezar a construir un camino para algo que tampoco sabemos nosotros qué va a ser. Tenemos ejemplos en nuestros pueblos, tenemos autonomías, tenemos estas experiencias, pero eso no está acabado, cada día en las comunidades nos replanteamos la autonomía. Vamos caminando y aprendiendo y nos damos cuenta de muchas cosas. La organización es mucho más complicada que juntar un millón de firmas.

Llovieron muchas críticas a la propuesta del CNI, porque muchos dijeron que ahora sí queremos el poder, ahora sí queremos las elecciones. Decía el compañero Galeano que lo peor que nos podría pasar es que las ganemos. Pero eso no va a pasar, estamos ante un sistema diseñado para no dejarnos ganar. Por eso también la propuesta de participar es una manera de demostrar que esto es una farsa, que la democracia electoral es un teatro, una fiesta de los políticos a la que se nos invita cada seis años a poner nuestra marquita en la boleta, pero en la que realmente no se nos toma en cuenta en ningún momento.

A todos los que creen que elegimos a nuestros presidentes, les digo que están equivocados. En nuestro sistema político no decidimos nada. Es la política de simulación que tenemos. Es momento de transformar esto. Y justo es aprovechar toda esta escena, toda

esta fiesta para acceder a los medios, a los que no hemos podido acceder porque hay todo un veto, un control, una hegemonía en este lugar. Para ellos no existe todo este terror que estamos viviendo. Porque este llamado no es sólo para los pueblos indígenas, este llamado es para todos los que creemos que existe otra forma de vivir; que ya estamos cansados de vivir de esta forma, con feminicidios, desapariciones, despojo y violencia. La propuesta y el llamado para todos es: “organicémonos”.

Nuestro proceso no es de aquí a julio de 2018; este proceso viene de mucho tiempo atrás y va para más, es una estrategia política de ofensiva, pero no se acaba con las elecciones. Si alguien nos dice que vamos a perder porque no consigamos ganar las elecciones, es que no entendió nuestros objetivos. Nosotros no queremos ganar unas elecciones, ni tener reconocimiento del Estado; eso no es ganar, ganar tiene algo más profundo, ganar es si logramos ponernos de acuerdo todos nosotros. Ganar para nosotros sería reunir a todo este México de abajo, no sólo a los pueblos indígenas, sino a todos los que han sido violentados por este sistema y este gobierno que nos está estrangulando, nos está despojando de los territorios, de nuestros derechos sociales, de nuestros derechos políticos.

Para nosotros ganar en reunir a todos estos Méxicos de abajo y ponernos de acuerdo en cómo le hacemos para detener todo esto que nos está matando. Aquí no se trata de apoyar a la lucha indígena, no se trata de gestos de solidaridad, incluso bienintencionada pero siempre condescendiente, se trata de organizarnos todos porque este sistema nos está llevando a la fregada a todos. Y si no hacemos algo esto se va a poner peor y la única forma es hacerlo colectivamente.

Sin duda, es un proceso complicado, porque para las comunidades implicó reflexionar sobre las acciones a tomar y exigió replantearse las estrategias. En Amilcingo, por ejemplo, tardamos mucho en elegir a nuestros concejales porque estuvimos ocupados con nuestras propias luchas; estamos trabajando para afianzar nuestra autonomía, estamos resistiendo el golpeo fuerte de los grupos de choque manejados desde el gobierno. Como nosotros, hay una gran diversidad de comunidades, con sus tipos y momentos de lucha, y esto genera dinámicas diferentes, pero hay un objetivo común que es esta iniciativa.

Cuando se decidió que se iba por la propuesta también se resolvió que las comunidades que decidieran no entrarle, no dejarán de formar parte del CNI, que se respetará la decisión de cada pueblo,

como en el caso de Cherán, que tomó su decisión y se la respeta. Es parte de la diversidad y lo que tenemos que aprender es a respetar diferentes puntos de vista. Es la libertad para que cada pueblo resuelva si va a participar y cómo. Muchas comunidades apoyan el proceso, pero no van a votar, no van a poner urnas o a recoger firmas, como Cherán, como muchas comunidades zapatistas.

En mi comunidad, Amilcingo, todavía no decidimos si poner las urnas. Hay una diversidad y niveles de participación, dependiendo del carácter y el momento de lucha de cada uno. Contrariamente a lo que algunos puedan pensar, este proceso no está generando divisiones, sino más acercamiento entre los pueblos e incluso la incorporación de nuevas comunidades que apenas se están acercando al CNI.

Muchos también nos preguntan: ¿por qué elegir la vía electoral?, ¿por qué no optar por algo parecido a La Otra Campaña de 2006? Respondemos que en aquel entonces las condiciones eran diferentes; ahora estamos peor y La Otra Campaña implicaría no poder responder conforme al nivel en el que estamos ya. Nos están matando a todos. A medidas duras, respuestas drásticas. Tenemos que hacer algo, ya estamos perdiendo todo: los territorios, la vida, la seguridad, la estabilidad, nuestros derechos. Todo nos están quitando.

Los medios nos preguntan si estamos pensando en ir a las armas, pero la vía que elegimos es una vía pacífica: lo comunitario, lo que va quitándole cachitos al capitalismo, al sistema. Eso puede ser mucho más radical que un arma. No es el momento de armas porque creemos que es más importante organizarnos entre todos, porque los pueblos indígenas por sí solos no van a salvar este mundo, van a salvarse si logramos organizarnos todos y éste es un verdadero reto.

Así, aunque la propuesta pareciera contradictoria, en realidad la entendimos como entrar a la fiesta de los partidos políticos y ocupar este espacio no para acceder al poder, porque no nos interesa ni creemos en ello, no para tener presupuestos u ocupar gobiernos municipales, contar con senadores o gobernadores. Sí para utilizar este espacio para la denuncia de todo lo que está pasando en el país, de todo lo que se ha invisibilizado desde los partidos políticos, los gobiernos y los medios de comunicación. Puesto que somos conscientes de lo que nos está pasando a todos, no sólo a los pueblos indígenas, sino a toda la ciudadanía: los desaparecidos, los feminicidios, todos los proyectos extractivistas que están

en nuestro país. Pero, sobre todo, ocupar este espacio para llamar a la organización.

No que se aglutinen alrededor nuestro, sino que nos organicemos cada uno en sus espacios, que se genere la organización, la lógica de la comunidad tan importante en estos tiempos de rivalidad, de competencia, de avasalle del uno sobre el otro. Sí, organicémonos para controlar nuestros territorios, nuestros barrios, nuestras escuelas, todo en un sentido colectivo, en un sentido de ir construyendo colectivamente lo que queremos.

Muchos nos preguntan: ¿y cuál es el programa de trabajo de Marichuy? ¿Qué va a hacer con la educación? ¿Qué va a hacer con los trabajadores? Nosotros no somos partidos políticos para ofrecerles respuestas listas y prometer soluciones mágicas. Nuestra respuesta es: ¿qué van a hacer ustedes los estudiantes?, ¿qué van a hacer ustedes los trabajadores? Porque no se trata de que les digamos qué es lo que se tiene que hacer, es que cada uno en su espacio, en su trinchera, genere la organización y proponga lo que se piensa hacer. Así que organicémonos compañeros porque esto viene cada vez más difícil.

En los pueblos estamos decididos porque al final ya se está cargando con todo: ya tenemos destrucción, tenemos violencia, tenemos presos políticos, tenemos amenazas, hostigamientos, desapariciones. Allí ya estamos viviendo el horror y el terror, pero también estamos viviendo la organización. Las comunidades nos estamos organizando, estamos germinando autonomía, estamos impulsando procesos donde se recupera lo comunitario, ahí en las comunidades donde ha entrado el capitalismo y nos ha dividido, y nos ha aventado sus partidos políticos y nos ha comprado con sus programas sociales. Todos estos programas que están creados, no para sacar de la pobreza a la gente, sino para mantenerlos en la pobreza, pero además para tenerlos controlados políticamente para que no se organicen, para que no se rebelen y para sustituir los espacios colectivos, como era el tequio en algunas comunidades.

Lo que estamos haciendo en las comunidades está funcionando para nosotros, pero si no logramos expandir estas formas de organización nos van a comer, nos van a comer a todos. Y la tarea es construir estos puentes entre lo rural y lo urbano, lo indígena y lo no indígena. Y todos tenemos la tarea de ir construyendo la organización desde nuestros espacios y formas, incluido el académico.

Es un proceso que nos está llevando a mucha reflexión y éste es el primer paso para generar cosas colectivas. Puede parecer difícil

pensarlo desde las ciudades, pero nosotros no les proponemos que repliquen la comunalidad y la vida colectiva tal cual lo hacemos en las comunidades, sino que, retomando los aprendizajes de todos los procesos que nos han funcionado, reinventar desde las urbes este vivir en común, los acuerdos y el trabajo colectivo. Nosotros no tenemos la respuesta, esta respuesta la va a dar la propia organización que tengan ustedes, todos estos espacios que generen ustedes. Lo que sí hay que replicar en todos lados es cómo trabajamos y generamos lo colectivo y lo común.

Hay muchos obstáculos en el camino, más allá de lo más evidente, el Estado y sus estrategias para paralizarnos. Por ejemplo, hay un problema con las organizaciones que no quieren trabajar con uno, sino que quieren liderar, se pelean entre ellas. Otro obstáculo son los tiempos; nuestros tiempos son lentos, comunitarios, deliberativos, y nos presionan los medios y las organizaciones urbanas. Hay que caminar como caminan los pueblos, despacio pero con paso seguro. Otro obstáculo es la lógica corporativista, el tema de los líderes, eso hay que irlo rompiendo; incluso en las comunidades pasa esto.

El espacio de la decisión tiene que ser el de las asambleas. Y aquí es necesario revisar nuestras prácticas, que muchas veces distan de lo que predicamos, plantearnos ser de otra forma, es decir: cómo realmente aplicamos la comunalidad en nuestros colectivos. Que no sea el que habla mucho y más fuerte decide, que no nos descalifiquemos entre organizaciones ni compitamos sobre quién es más radical o es dueño de la verdad. ¿Cómo nos encargamos de las relaciones de género para que en nuestro colectivo las compas no se encarguen de la comida mientras los hombres deciden qué hacer?, ¿cómo nos deshacemos de ese paternalismo de que “yo voy a las comunidades a ayudar”?, ¿cómo nos quitamos de la mente nuestra visión tan capitalista, nuestro priísta interno, nuestra visión colonialista? Éstas son las verdaderas preguntas.

Y aprendemos a caminar juntos, a dialogar juntos, a construir juntos. Hay que emprender otra forma de organizarnos; eso empieza por escucharnos en vez de imponer nuestra verdad, nuestras formas, nuestros caminos. Escuchar es más tardado, pero en eso aprendemos más. Así que este llamado a la organización es también un llamado a revisar nuestras prácticas, puesto que no nos podemos decir de lucha si violentamos y menospreciamos a las compañeras; no nos podemos decir de lucha, si en vez de dialogar imponemos el grito del más fuerte.

En este sentido, cuando decimos “organicémosnos”, nuestra apuesta es siempre por la autonomía. Hay que replicar la autonomía en donde se pueda, en todos los lugares posibles. La autonomía tiene que ver con la capacidad de decidir sobre tu territorio, sobre tu economía, tu cultura, tu forma de comunicación. Es un poder político de la decisión sobre un espacio. Queremos que haya muchas autonomías en México y en el mundo, porque aquí no se trata sólo de una crisis mexicana, sino de todo el mundo, pues los países del sur estamos igual de mal que en todas partes. Las autonomías, creemos, son una forma importante de parar esta locura y transformar el mundo.

Es necesario pensar las autonomías desde su interconexión, porque aquí no se trata de construir islas autosuficientes y desconectadas en el mar capitalista, sino de ir pensando, imaginando y construyendo un sistema de autonomías relacionadas entre sí, como un sistema de nodos, como las conexiones neuronales en el sistema nervioso, en el cerebro: cada uno con sus propias lógicas, potencialidades y formas, pero interconectados entre todos. Así podríamos hacer algo más grande. Claro, me dirán que es un sueño guajiro, pero de sueños estamos hechos y de sueños se han construido muchas cosas porque se convierten en realidad.

Así que es ahora que tenemos que pensar cómo nos conectamos entre todos, manteniendo nuestra autonomía de decisión, pero juntos, porque solos no podemos. Pues podemos en la comunidad, donde sí los tenemos bien agarrados a los “vendepueblos”, como los llamamos en Amilcingo, pero al lado ya no podemos. Es por eso que decimos que los de al lado también se organicen y entonces ya intercambiamos. Eso es lo que estamos pensando y haciendo.

Desde el CNI creemos que la autonomía es una salida organizativa y significa recuperar nuestra capacidad de decidir sobre nuestras vidas, sobre nuestro futuro, sobre la forma en la que queremos vivir juntos. ¿Y cómo lo hacemos? No tenemos la respuesta a todo, muchas de las respuestas que tenemos han sido porque las hemos caminado y nos topamos con las paredes y retrocedimos y agarramos fuerzas y seguimos caminando. Es en la práctica donde se ven las formas que funcionan y las que no. Así que igual nosotros tenemos muchas dudas, cometemos errores, retrocedemos, pero siempre para seguir avanzando.

Lo que sí tenemos claro en esta propuesta es que es anticapitalista y tenemos claro que el enemigo común es el capitalismo, las empresas, los políticos, todos son marionetas de eso. Lo que sí tenemos en común todos los de abajo, los maltratados, asesinados,

excluidos, es eso, que el problema es el capitalismo. Porque el capitalismo es totalmente antihumano, es antivida, lo que busca es la destrucción, lo que busca es explotar todo, extraer todo. No existe un capitalismo social, no hay un capitalismo “buena onda”, tampoco hay un desarrollo sustentable. Éstos son puros espejismos del capitalismo. Lo que busca es generar la riqueza de unos cuantos: 1% de la humanidad contra 99% de los demás.

Pensamos que hay que intentar ir más allá del capitalismo, aunque nos digan que no se puede vivir sin él, aunque nos asusten como en la Edad Media: “que no nos vayamos más lejos porque allá termina el mundo y nos caemos al vacío”. ¿Por qué nos limitamos, por qué creemos que no se puede avanzar? Ya nos están matando, ya estamos perdiéndolo todo, ¿qué más vamos a perder?

Como los compas zapatistas dijeron en 1994: “no tenemos nada que perder porque nos están matando”; igual ahora todos estamos viviendo esto. Y no somos socialistas, no nos ponemos etiquetas pues; lo que sí somos, somos gente que queremos vivir, somos personas y pueblos que apostamos por una vida en común, que queremos y amamos a la tierra. Nosotros no vamos a decir qué se tiene que hacer y cómo se tiene que hacer, esto depende de ustedes. No estamos diciendo “sí voten” o “no voten”, es decisión de cada uno, lo que estamos diciendo, y que es lo más importante, es: “organicémonos”.

* * *

A un año del caminar que emprendimos, el Congreso Nacional Indígena (CNI) con la conformación del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) y el nombramiento de nuestra vocera María de Jesús Patricio, nos quedan muchos aprendizajes, pero principalmente la confirmación de que lo propuesto hace un año sigue más vigente que nunca, aun después del resultado de las elecciones de 2018.

Las políticas económicas y los planteamientos del nuevo gobierno de Andrés López Obrador (Morena) no difieren mucho de las anteriores: la lógica extractivista, el despojo hacia los territorios y el embate capitalista continuarán en este nuevo sexenio. Es por ello que lo propuesto por los pueblos que integramos el CNI hacia el México de abajo no deja de retumbar en la realidad social. No podemos dejar que los gobernantes decidan amañadamente, no debemos hacernos a un lado y continuar con nuestra vida después de los tiempos electorales, es momento de quitarse el letargo, el miedo, de dejar de esperar que el caudillo cambie las cosas.

Es momento de participar, escuchar, opinar, trabajar y construir el futuro junto con otras y otros, en colectivo, en comunidad, pensando en un nosotras-nosotros. El llamado a la organización es un llamado a retomar nuestra dignidad y ejercerla en colectivo, es garantizar continuar sembrando vida en tiempos y contextos donde sólo hay muerte y terror. La propuesta es caminar hacia las autonomías, entendiéndolas como la posibilidad de poder decidir en colectivo sobre nuestro futuro, nuestros territorios, nuestras formas de vida en colectivo. Sin que pesen más el dinero o las inversiones que la vida, la dignidad humana y nuestra madre tierra, para tomar las decisiones. Hoy, como hace un año, continuamos diciendo: “¡Nuestra lucha es por la vida!”

Amilcingo, Morelos, octubre de 2018

Gobierno comunal de Cherán

Keri, Michoacán*

*Por Gloria Angélica Gembe Velázquez y
Javier Durán***

GLORIA GEMBE: Nosotros somos parte del gobierno comunal Cherán Keri, del trabajo que se está realizando a partir de este proceso. Pero me gustaría primeramente comentarles un poco acerca de cómo se vivía antes, cómo se vive en el momento y cómo es ahora después de seis años [2017] de autonomía en la comunidad. Es decir, cómo eran las cosas antes de nuestro movimiento y cómo son ahora después de que cambiamos la forma de gobernar.

Pues, precisamente se dio paso a que los partidos políticos que estaban muy inmiscuidos, muy arraigados en Cherán, eran lógicamente nada más dos: el PRI (Partido Revolucionario Institucional) y el PRD (Partido de la Revolución Democrática). Teníamos ya presidentes de años, entre ellos seis presidentes emanados del PRD. En algún momento tiene lugar un divisionismo que surge entre ellos mismos por parte de los mismos comuneros de esos partidos y que por estar en el poder y querer seguir, se divide el partido del PRD. A raíz de esto el que quería ser candidato nuevamente a la presidencia en 2008 y el otro que estaba anteriormente, hacen una situación de rebeldía ante toda la comunidad. Entonces empiezan a dividir más a la comunidad, de tal manera que uno de ellos empieza

* El presente artículo se basa en el testimonio presentado en el Coloquio Internacional *Repensar las autonomías. Luchas indígenas y el Estado en América Latina* que se llevó a cabo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en octubre de 2017.

** Gloria Angélica Gembe Velázquez es integrante del Consejo de los Barrios y Javier Durán es integrante de la Comisión de Obras del gobierno comunal del pueblo purépecha de Cherán Keri, Michoacán, México.

a movilizar a la gente y empieza a decir que ya no estaba bien que nos fuéramos rigiendo así, de esa manera. De tal forma que, entre que estaban divididos en el poder, se descuidó la parte que para nosotros es sagrada, que es el territorio, que son los bosques, porque a partir de los bosques tenemos nuestros manantiales que dan abastecimiento a la comunidad. Entonces, ante tanta bronca política, nadie se percató de estar cuidando los bosques por la división misma que había entre estos partidos.

Dejaron libremente entrar a los partidos en una de las comunidades pequeñas que estaba con Cherán llamada Tanaco, entonces se les compra a todos ellos el voto, se les regala despensas, de esa manera gana el PRI en ese periodo y es cuando más se arraiga. Se empezó a ver mucha gente desconocida en nuestra comunidad, cosa que no se veía, y pensábamos que iban a vender o a comprar algo, pero pues a lo que iban era a devastar el bosque. Así, estaba el gobierno del PRI, emanado en ese tiempo; estaban el presidente y el síndico y todos los regidores a favor de estos talamontes, que venían precisamente de esa comunidad llamada Tanaco, que era muy cerquita de nuestra comunidad de Cherán. Ellos empezaron a devastar y a enseñarle los caminos por los cuales se podía bajar la madera; eran más o menos 100 camiones diarios que bajaban llenos de madera. Empezaron por las orillas de la comunidad. Era en un horario o muy temprano o muy tarde, pero pasando el tiempo devastaban ya sin miedo y sin nada, a plenas horas del día, saliendo de la escuela, y no bastante con ello, nos gritaban a nosotros, nos decían: “¡Nos vamos a acabar la madera, luego siguen las mujeres, seguimos por ellas!”

Entonces era una situación muy delicada, muy conflictiva, en la cual la comunidad estaba completamente dividida, y dividida precisamente por estos partidos políticos, que su palabra lo dice, “partidos”, de partir. Entonces, ante la amenaza, el pueblo empieza a organizarse y a ver de qué manera pudiéramos nosotros luchar contra éstos, porque ellos no solamente iban a cortar la madera, sino que eran personas que iban armadas con alto calibre. Decíamos: “¿Nosotros que vamos a hacer? Tenemos nada más palos, piedras. ¿Qué podemos hacer?” Nos daba disgusto y mucho sentimiento ver como destruían nuestro bosque, y no nada más conforme con talarlo, también le prendían fuego, iban quemando la parte que iban devastando. Se llevaron las trojes, que en la comunidad son los cuartitos de madera que se tienen, todo eso se llevaron, cargaban con todo. Era una situación caótica, era muy complicado estar ahí, pero nos aguantábamos, porque decíamos: “¿Quién va a iniciar?”

¿Qué vamos a hacer?”

Donde más le dolió a la comunidad es cuando llegaron a un manantial sagrado para nosotros que se llama La Cofradía, que abastece a la mitad de la comunidad; fue cuando ya dijeron las personas que se dedican al campo: “Ya les llegaron ahí, ya están tumbando los árboles más grandes de mucha antigüedad. Esto va a acabar con los manantiales”. De esa manera fue que algunas de las mujeres empezaron a decir: “¿Pues ahora cómo le vamos a hacer?” Algunas de ellas y algunos jóvenes, que estaban en aquel momento en un lugar llamado Calvario por donde iba a cruzar uno de estos carros, les hicieron frente y les dijeron: “¡Pues pasa sobre mi cadáver porque ya no te vas a llevar nada!” De esa manera inicia la madrugada del 15 de abril [2011], con el toque de las campanas del mismo Calvario. Y que todos nos preguntamos: “¿Qué está pasando? ¿Qué hay? ¿O será fiesta o qué es lo que hay? ¿Por qué están sonando las campanas a esta hora?” Pero era ya que iniciábamos un nuevo modo de vida, una nueva forma de organizarnos como comunidad.

JAVIER DURÁN: En la comunidad tenemos una visión y unas palabras que se nos pegan desde la estructura de gobierno: “la seguridad, la justicia y la reconstrucción de nuestro territorio Cherán Keri”. Somos de una región purépecha, tenemos usos y costumbres, es como se nos inculca el amor a la tierra y el amor al bosque. Se acostumbra en la comunidad a sembrar el maíz. Entonces muchos de nosotros de pequeños íbamos a acompañar a los adultos a trabajar, a resinar, y también ahí aprendíamos lo que es la comida de hongos; sabemos clasificar hongo y de eso podemos comer, sabemos lo que es cazar. ¿Qué es lo que te da esta parte? Pues que se empieza a hacer algo muy común, muy familiar para ti, esta parte es como te empiezas a acostumbrar y a encariñar con tu tierra y más con tus abuelos que te comienzan a comentar historias. Ésta es la parte que llamamos cosmovisión, la cosmovisión purépecha, que me imagino que para muchos les ha de sorprender y no se lo pueden imaginar. En esta parte es como te comienzas a educar, una parte que no te enseña la escuela, que te enseña la vida; empiezas a ver el fruto del trabajo, cuando empiezas a meter la yunta o empiezas a aventar fertilizante, o a aventar el abono de las vacas y ahí es cuando, después de ese tiempo, empiezas a ver lo que es el elote, los diferentes procedimientos que se tienen y lo que es el resultado total del maíz. Es algo que desde que entré a la ciudad no he visto un plantío de maíz.

Entonces ves lo que es el trabajo y su resultado, pero que en poco tiempo empieza a ser tan diferente, lo quieren convertir en un desierto total, porque no únicamente talaban los bosques, los quemaban, y al quemar esto no importaba lo que se llevaban. Antes del levantamiento hubo gente desaparecida, hubo amedrentados. ¿Qué es lo que sucedía con toda esta situación? De estas actividades que se venían haciendo viene la indignación. Todo a lo que nuestros abuelos dedicaron su vida y su tiempo, devastado en poco. Entonces es una indignación tremenda y empiezas una preocupación porque ya no sólo rodean la comunidad, sino que atraviesan la comunidad. No se pueden imaginar lo que es ver gente encapuchada, gente que desconoces, que sabes que no es tu familia y sabes que no le va a temblar el corazón en hacer algún daño contra ti o los tuyos.

Lamentablemente, mucho tuvo que ver el presidente que se escogió en ese tiempo de los partidos políticos; este presidente, lejos de solucionar el problema, vino a incrementarlo; durante el movimiento se hizo ojos ciegos, oídos sordos a todas nuestras peticiones, incluso mucha de la vigilancia que se ponía era para resguardar a los talamontes, que después tomaron mucho poder con el crimen organizado y se volvió algo incontrolable. En el momento del levantamiento, todos los policías que se encontraban en la comunidad no apoyaron la resistencia, no entraron a defender lo que las mujeres iniciaron y posteriormente los hombres se integraron. Esta policía lo que hizo en un momento fue darle salida y resguardar a todos estos delincuentes para poderlos dejar salir de la comunidad, para que pudieran sobrevivir y para que pudieran escaparse. Toda esta situación lleva a la idea de “no a los partidos políticos”.

He aprendido de mi comunidad, yo en aquel tiempo estaba estudiando en la facultad todavía, y desconocía mucho cómo surgió la idea. Es muy interesante saber que el conocimiento no sale de profesionistas únicamente, no se da de gente de gran edad tampoco, no se da tampoco de quienes han tenido y han recorrido grandes experiencias, puede salir de muchas personas que ni se nos ocurre, puede salir de un campesino, un eléctrico, un carpintero, y muchas de esas buena ideas empezaron a ir germinando en las asambleas. Lo que nosotros venimos a hacer es únicamente a retomar lo que ya veníamos haciendo y que por situaciones externas se fue olvidando en nuestra comunidad. El consejo de ancianos es algo que existió desde los orígenes purépechas, pero que, sin embargo, no se volvió a retomar, comenzaron con los partidos, los líderes, el individualismo.

Entonces lo que forma parte de lo que venimos trabajando es que nuestras tradiciones de alguna manera se conservaron; en nuestra comunidad las bodas duran tres días, es una gran fiesta, pero que lleva muchos procedimientos y muchos rituales. Que de esos rituales el más importante lo llamamos “el compadrazgo” o “el cambio de quehaceres”. Consiste en que a la familia del hombre le toca hacer la comida y a la familia de la mujer le toca llevar los regalos que deben ser grandes para amueblar su casa de la pareja. Entonces a la familia del hombre como le toca hacer la comida, hacen una fila y agarran cada quien lo que hizo, digamos el sartén, la cuchara y todo se pasa a la familia de la mujer y va recibiendo y va saludando, es la entrega de quehaceres, es un acto en el que el cargo se lo entrega ya a su mujer y no como individuo, sino como familia.

¿Qué es lo que pasa en este ritual? Un símbolo importante es que todos somos familia al final, porque tenemos un pariente lejano que se casó con fulanita de tal y esto hace vínculos, entonces todos estos vínculos es como se va generando una sola familia y es de ahí donde empieza a germinar la idea de que no hay por qué estar en partidos si al final somos una sola familia. En esta parte es como se va realizando la asamblea, el hecho de la comunidad, el hecho de las filas que es como se hace la votación en nuestra comunidad, puesto que no es por voto donde yo no digo que voté por ti porque es un voto libre y secreto, no, en nuestra comunidad se forman y dicen quien no votó por ti, quien confía en ti o no confía en ti, así es, es directo, es transparente. En esta situación es como se nos elige como parte de la estructura comunal. Este gobierno, el gobierno comunal de Cherán, es un gobierno joven, somos muchos de corta edad, oscilamos entre los 25 y los 37 años la mayoría de los que estamos trabajando en la estructura. Lo que estamos viendo es una situación de asambleas, trabajamos mediante asambleas, estamos constituidos por ocho consejos operativos, un Consejo Mayor, una Tesorería comunal; en esta parte hay una identidad de todo el trabajo que se viene haciendo.

Este formato de autonomía lleva consigo una estructura nueva de gobierno, nos organizamos por una parte circular, una parte de equilibrio de poderes, nadie es más que otro dentro de cada uno de esos consejos; se encuentran cuatro personas de diferentes tareas, ninguna más importante que la otra. Tenemos lo que es un administrador, lo que es un *quari*, que así lo llamamos al vigilante, lo que es un secretario y lo que es un revisor, son cuatro integrantes que se tienen. De esta manera, se apoyan y se conjuntan, uno cuidando al otro, no de un poder más alto que otro, sino que se

equilibra. Para esto viene la parte de los cuatro barrios, así es como nos organizamos.

Nosotros, como comunidad de Cherán, decimos que nuestra intención no es cheranizar México; vemos que cada comunidad, cada localidad, cada ciudad tiene formas diferentes de organizarse, formas que son innatas para cada uno y vemos que de eso se puede explotar, se puede organizar a su manera, a su molde, a su tipo. Aquí la situación es cómo la comunidad acepta esa forma de gobierno. Actualmente somos la segunda administración que está al frente de la comunidad, tenemos muchos retos, pero también sí vemos que en esta segunda administración hemos avanzado mucho más que una simple administración por partidos; la infraestructura y el pueblo se están transformando. Buscamos cómo ser totalmente autónomos, cómo generar nuestras empresas comunales y cómo asegurar que los cambios de administración no sean un saqueo, como cuando llega otro de otro partido, si no la continuidad del proyecto.

Éste es un proyecto, decimos que es un bebé que no está altamente crecido, pero que día a día tratamos de cuidarlo. Estamos expuestos a la remoción de cargo, cada uno de los compañeros lo está. Si la asamblea valora que no estamos haciendo un buen trabajo, la asamblea nos puso y la asamblea nos puede remover. Como decimos, aquí la situación es hacer equipo todos como comunidad, somos representantes de la comunidad, pero también tenemos un gran compromiso con ella.

En esta parte, la comunidad de Cherán se va reorganizando y se va actualizando; en la estructura anterior no existían dos consejos hasta esta nueva administración que es: el Consejo de la Mujer y el Consejo de los Jóvenes. De esta manera, cada cambio de administración se va haciendo evaluación para ir puliendo esta forma de gobierno, viendo qué nos está resultando y qué es necesario cambiar. También queremos comentar que dentro del estado de Michoacán de alguna manera hay muchos brotes alrededor de nuestra comunidad. Si ustedes nos llegan a visitar tendrán que pasar unas cuantas barricadas antes que la nuestra, no es el único cuidado que se tiene. Conocen el caso de Michoacán, saben el caso de la inseguridad que se tiene, pero podemos decir que en Cherán aún se sigue cuidando lo que nosotros decíamos en aquel 2011: “Calle con calle, esquina con esquina y fogata con fogata”. Entonces es una manera alternativa que hasta el momento a nosotros como comuneros nos ha funcionado, podemos dejar el carro abierto y sabemos que ahí va a estar; lo puedo decir porque se me olvidó a mí la semana pasada y todo estaba en su lugar.

GLORIA GEMBE: Por aquí nos preguntaban: “¿Cómo surgen las fogatas? ¿Cómo surgen? ¿Por qué se dan? ¿Qué son las asambleas?” Bueno, la fogata surge a partir, precisamente, de ese día, 15 de abril de 2011, en donde nos teníamos que cuidar porque sabíamos que nuestro representante en aquel momento, en lugar de cuidar a los integrantes de la comunidad, prefirió cuidar al crimen organizado y a los talamontes, se fue con ellos. Entonces estábamos prácticamente solos y sabíamos que ellos en cualquier momento iban a llegar en contra de nosotros. Entonces, ¿cuál fue nuestra organización? Pues todos los vecinos, de vecino a vecino, nos juntamos en cada una de las esquinas. Fue todo ese día que se vivió algo muy traumático, como cuando tenemos un problema muy fuerte y que estamos nada más en espera, preguntándonos: “¿Por dónde nos llegarán? ¿De dónde vendrán?” Fue un día de mucha incertidumbre, todos los niños estaban encerrados, los jovencitos también, pero jóvenes de una edad de 15 a 14 años todavía en la calle esperando también, y decían ellos: “Bueno, vamos a poner piedras, para que no puedan pasar tan rápido por nosotros”. De esa manera se empiezan a tapar las calles con piedras, palos, con todo lo que se tenía y en las esquinas se fueron juntando los vecinos, empezaron a hacer la lumbre y empezaron a hacer pues las fogatas. Entonces de ahí surge esta manera de organización de que en cada esquina está una fogata y, para tener el control, se tuvieron que enumerar las fogatas de cada barrio de la 1 hasta la 40, hasta la 60, dependiendo del número de fogatas que había en cada uno de los barrios, para la mayor organización.

Y aún más, para tener mejor control tener un representante, que diera la voz y el voto en las asambleas y que a ése se lo llama coordinador de fogata, y que son los que actualmente dan voz y voto a los acuerdos y tareas que se están tomando en cada una de las asambleas cada ocho días. ¿Y qué son las asambleas? Pues las asambleas se hacen en cada uno de los barrios, donde precisamente a mí me toca coordinar en mi barrio, que es el barrio segundo; cada martes, a las 7 de la tarde, se cita a todo el barrio en general, a que asistan a esas asambleas para la toma de decisiones y determinaciones. Y si también nos van a regañar de que no estamos haciendo bien, pues también los tenemos que escuchar. Ellos vigilan la transparencia, porque están bien enterados de lo que estamos haciendo con el dinero que no es de ellos ni de nosotros, sino de toda la comunidad. Entonces nos están cuestionando cada semana, semana tras semana: “¿Qué estamos haciendo? ¿Qué estamos haciendo bien? ¿Qué estamos haciendo mal?” Ahí sí nos regañan y

nos dicen que no estamos funcionando y también esto de quitarnos si realmente no estamos cumpliendo con la función que se nos encomendó; eso es la parte de la organización que se tiene.

Cherán, a partir del levantamiento, retoma esta forma de los usos y costumbres, por esta situación de que nosotros somos pueblo purépecha. Ya se tiene de años que nos apoyamos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, también en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU y en el artículo segundo de la Constitución mexicana, que fue que nos sirvió para poder determinar que no queremos más partidos políticos y nos vamos a organizar y nos vamos a gobernar bajo nuestros usos y costumbres, pero también mediante estos aspectos jurídicos que nos van a servir a nosotros. Hasta ahorita ya llevamos dos administraciones de estructura de gobierno comunal, donde la asamblea es la máxima autoridad y donde se decide lo que se tiene que hacer. Si, por ejemplo, el Consejo Mayor o algún consejo operativo quiere hacer algo, tiene que pasar por la asamblea y si la asamblea dice “no estoy de acuerdo”, pues no estoy de acuerdo, y si dice “sí estamos de acuerdo”, se hace, pues se tiene que hacer.

JAVIER DURÁN: Añadiría que la comunidad no se puede mover sólo con buenas intenciones o una proclamación nada más, es necesario un proceso jurídico para darle el soporte. Una de las situaciones es que actualmente en el consejo cuando un presidente toma su cargo le dan el acta de mayoría. Nosotros tenemos 12 actas de mayoría, porque hay 12 presidentes del Consejo Mayor, los *keris*, que es un grupo de ancianos. Así que se nos entregan las actas, puesto que estamos reconocidos por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación desde noviembre de 2011.

Ésta fue una controversia que se ganó en la comunidad y que permitió que se nos reconociera bajo el modelo de usos y costumbres, la Federación [Estado mexicano] nos reconoce, el estado [de Michoacán] no; el estado no entiende todavía esta parte de que es un Consejo Mayor, no entiende cuando se presentan los 12 presidentes, como los llaman ellos, nosotros los llamamos consejeros. No entienden que el Consejo Mayor no es la única autoridad en la comunidad, que hay Consejo de Barrios, que son la voz de cada una de las fogatas, las mismas que se concentran en la asamblea y son portavoces de los barrios a través de los y las compañeras consejeros de los barrios. Entonces, gracias a esta controversia, es que entra la parte jurídica que, gracias al colectivo de emancipaciones

y en un trabajo de antemano comunal, con varias firmas y el trabajo de otros compañeros, se gana y gracias a eso se abren las puertas ante el Tribunal Electoral, el Tribunal del Poder Judicial, y de esta manera se nos permite esta manera alternativa de usos y costumbres.

GLORIA GEMBE: Bien, para este mismo proceso, lo que la comunidad reconoce es precisamente este grupo de medidas que apoyan la lucha a través de lo jurídico. Pero al mismo tiempo los mismos compañeros de la comunidad le van dando seguimiento porque un movimiento no es nada más hacerlo y ya dejarlo, sino es de resistencia y de continuar, es un proceso largo, esto no es un proceso de decir: “¡bueno ya tenemos ganado y ya hasta ahí quedó!” No, es de trabajarlo y de seguir viendo esta parte de que le vamos a dar seguimiento, precisamente, y evaluar cómo nosotros hemos podido estar trabajando a pesar de que el gobierno no nos quiere escuchar.

Hay varios problemas con el Estado; como no nos quiere ni nosotros lo queremos, entonces vuelve a hacer algunas maniobras, nuevamente habla con algunos de los diputados, disque diputados encargados de los pueblos indígenas y que trabajan supuestamente a favor de los pueblos indígenas, los nombra y dice: “Si Cherán tiene un Consejo Mayor, nosotros acá como diputados, vamos a agrupar las comunidades indígenas y les vamos a llamar Consejo Supremo, más alto que el Consejo Mayor, pero emanado siempre de los partidos políticos y del Estado”. Entonces nosotros, como Cherán, decimos que no somos parte del Consejo Supremo, puesto que dijimos desde el 2011: “nada que ver con el Estado y nada que tenga que ver con ningún partido político”. Sabemos que al gobierno del estado de Michoacán nosotros le hemos parado algunas cosas también y le hemos dicho: “¡Aquí no entras y no eres bienvenido!” El gobernador quería ir a visitar e inaugurar un hospital que se tiene ahí en la comunidad, pues nos levantamos todos, nos fuimos a las barricadas y dijimos: “¡Tú no entras, no eres bienvenido, así es que por aquí tu no vas a entrar!” Porque no nos reconoce esta parte de organización que nosotros tenemos y que a nivel de la Federación sí esta jurídicamente basado.

Las mujeres somos esenciales en el movimiento y ¿por qué? Porque somos las que, de una u otra manera, nos conmovemos más con las cosas y las decimos en su momento como son y cómo deben de ser. Entonces esta parte de las mujeres ha sido fundamental y ver que nuestras mujeres fueron las primeras que dieron la cara;

detrás de ellas pues los hombres también, pero primerito la que gritó y la que dijo: “¡Ahora ya pasan sobre mí, pero ya no se llevan ni un pino más de aquí!”, pues tuvo muchísimo valor, lo cual le agradecemos muchísimo a la compañera que está ahí todavía y que ahí anda como si nada, cuidando sus vaquitas y en el campo.

Entonces es la parte que nosotros como pueblos originarios tenemos, la que sentimos y la que podemos hacer para organizarnos. Igual que nuestra comunidad ahorita con este proceso que llevamos, vamos viendo y vamos analizando qué tropiezos, qué errores hemos tenido y de esa manera ir mejorando este proyecto que es a largo plazo, que es un proyecto en el cual participan desde niños, jóvenes y adultos.

Pregunta del público:

Tomando el análisis que nos propone el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y que retoma Raúl Zibechi, en el sentido de que estamos viviendo una guerra, dicen que la cuarta guerra mundial, y que por un lado están las empresas transnacionales, las constructoras, las mineras, y por otro lado la zona del “no ser”, de los pueblos originarios y de todas las iniciativas autonómicas... pareciera que son dos fuerzas totalmente diferentes, absolutamente desproporcionadas, donde los primeros utilizan además estrategias de guerra como la violación de las mujeres y que ha sido una de las estrategias usada en todas las guerras para imponer el Estado-nación. Y en esta perspectiva, pues, el caso de Cherán es un caso paradigmático, porque en esta estrategia de guerra, que es una estrategia de devastación total y absoluta, las intenciones de autonomía son atacadas e inmediatamente destruidas. Entonces me sorprende en esta experiencia de Cherán cómo es que enfrentaron la violencia, las armas de los talamontes y del narcotráfico; pareciera una relación absolutamente desproporcionada y un resultado exitoso me parece fantástico pues. ¿Qué lecciones tenemos que aprender de ahí?

JAVIER DURÁN: Hablaron de la guerra contra los pueblos y territorios en nombre del progreso, los talamontes también decían que querían un progreso y levantar la economía con esta cuestión de la riqueza acumulada y de la comercialización. La intención era talar el bosque, quemarlo, para ahí poder meter lo que es el aguacate; en el estado de Michoacán tenemos muy buenos productores de aguacate, hectáreas de aguacate, Tancitaro, Uruapan,

Tingambato, muy buen ingreso económico hacia esas zonas. Me ha tocado visitarlos por allá. El oro verde lo llaman. Pero también tiene muchos problemas de narcotráfico, muchos problemas de secuestros, de extorsiones, gente que te captura a tu familia y le tienes que entregar las hectáreas de aguacate y se las entregas, incluso no te regresan a tu familia. Ésta era la visión de este crimen organizado, tiene todo su proceso y es por eso que lo llaman organizado: la tala, la quema, la siembra del aguacate y vámonos.

Sin embargo, en Cherán entendimos esta parte; nosotros no idolatramos una riqueza. A Cherán lo que lo soporta es la preocupación por los demás, estamos en un proceso, es un proyecto que no ha acabado y en esta situación está formando sus empresas comunales: tenemos la empresa de vivero, la resinera, se tiene una empresa de aserradero, otra de la purificadora de agua potable, la empresa de reciclaje. Son las empresas que tenemos en la comunidad y formándose por ahí otras que poco a poco están avanzando, pero es una apuesta por una alternativa y una forma de cómo no pedirle al gobierno, porque también así te lo cobra. Es autonomía económica.

Así, nos empezamos a preocupar por ver por los demás, no despreciamos la variedad de cada una de las comunidades o de las ciudades, vemos que ahí es donde se centra su riqueza, en lo propio, en lo innato, con lo que nacen, con lo que ya tienen. Y Cherán retoma todas esas partes de lo propio y de lo que ha venido haciendo; por eso no se complicó la situación de adaptar una forma de usos y costumbres a lo que ya se venía haciendo.

Lo que dicen de enfrentar la violencia, la seguridad nadie nos la va a traer, no lo hicieron en 2011. Se le confió al gobierno, hubo la oportunidad de redimirse, de que presentaran los militares, los policías federales para darnos la seguridad, pero en su momento fue incapaz. Ante esta situación la comunidad marca lo que es su propia seguridad, la ronda comunitaria y esta ronda de seguridad nadie nos la va a traer, la vamos a hacer nosotros, dijimos. Una alternativa es hacer la seguridad entre todos y cada uno de los comuneros, las fogatas tal vez ya no estarán presentes de manera física, ya no se encontrarán todos los fogoncitos y las cocinitas que había en los tejaditos; sin embargo, la ronda sigue al pendiente de su comunidad, en un altercado, saben que pueden revivir y pueden atender cualquier problema que haya.

La ronda comunitaria, nuestro símbolo, por la seguridad, la justicia y la reconstrucción de nuestro territorio, es una policía alternativa propia de la comunidad que se venía haciendo desde

nuestros antepasados. La forma de como cuidaban ellos el bosque, se hacía la ronda y se variaban las personas, no son uno nada más como es aquí la policía. Es con gente de nuestra propia comunidad que nos da la confianza y que sabemos que la seguridad la vamos a hacer todos y cada uno de los comuneros que vivimos en Cherán. La ronda comunitaria está armada, tiene registro también en la parte de las armas que solamente las tienen que usar cuando se deba, se tiene acuerdos con el Poder Judicial. Pero eso tampoco le gustó al Estado, porque también nos quería subordinar al mando único. Nos daba muchas cosas a cambio, pero le dijimos: “¡No!” Y fue una rebeldía y es el único pueblo de Michoacán que no está en el mando único.

La ronda está a cargo de las armas y la comunidad solamente entra en la parte de algún asunto crítico, por ejemplo, en esta semana van a ser las fiestas patronales de nuestra comunidad. ¿Qué es lo que hace la comunidad? Resguarda las entradas, está la ronda con las armas, pero están también comuneros, nada más como de respaldo, sin armas, en esta parte es como se refuerza la seguridad, pero la reforzamos nosotros mismos, nosotros mismos no dejamos que entre alguna otra policía o entren los militares a ayudarnos; ahí no entran si la comunidad no lo permite, nosotros somos los que resguardamos nuestra propia comunidad.

Preguntas del público:

Mi pregunta tiene que ver con la propuesta del CNI (Congreso Nacional Indígena) de postular a Marichuy como su vocera en las elecciones presidenciales de 2018. Es algo que ahora está permeando a toda la sociedad mexicana, en particular me interesaría que se aclarara lo que nos comentan un poco los compañeros de Cherán, ¿cuál es la perspectiva que tienen al respecto de la convocatoria? Lo digo porque hubo mucha confusión al respecto, muchas veces se pensaba que estaban rechazando la propuesta del CNI de participar en las elecciones. ¿Cuál es su postura?

Mi comentario está inspirado por lo que nos contaron de las mujeres que iniciaron el proceso autonómico en Cherán. Es que todos los textos que tratan de lo social hablan del sujeto revolucionario y aquí con las exposiciones se confirma que el único sujeto revolucionario es el propio pueblo. Lo que dijeron de esa señora cuidando vacas, haciendo la resistencia, pues nos demuestra que ahí está el sujeto revolucionario.

GEMBE: ¿Cuál es la postura de nuestra comunidad de Cherán con el CNI? Siempre ha sido de respeto, igual que de respeto hacia todas las comunidades que se rigen por partidos políticos, pero sí, nosotros como comunidad estamos rechazando esta situación. Esto no quiere decir que estamos rechazando la postura que tiene la compañera Marichuy, porque es compañera y también está en la misma lucha, pero no podemos apoyarla de forma verbal o escrita, porque estaríamos dando cabida nuevamente a las urnas y eso es lo que nosotros como comunidad sacamos desde 2011, porque dijimos “no más partidos políticos” y de ahí no entra ni una urna. Entonces, ésa es la parte, pero sí estamos de acuerdo que haya una compañera y que ahora se agrupen las comunidades y que defiendan a su territorio, porque tenemos derecho al territorio que nuestros antepasados han tenido desde hace mucho tiempo y que nosotros, las nuevas generaciones, tenemos arraigado y lo tenemos que defender. Es por eso que todos los compañeros que estamos aquí luchamos, porque sentimos, porque es parte de nuestra vida, es parte de nuestras raíces como pueblos originarios.

Así, nosotros apoyamos todos los procesos donde las comunidades quieren regirse a través de la libre determinación con los usos y costumbres, con la forma de organización de cada comunidad, pero siempre y cuando se sacudan de los partidos políticos. Ése es el proceso que se está trabajando, porque si nosotros nos vamos con los diputados, pues ya no sería nuestra autonomía ni nuestra libre determinación como pueblo originario, eso es.

En busca de autonomía municipal: Ayutla y el municipalismo autonómico en Guerrero, México

*Por Pierre Gaussens**

Introducción

Municipio y autonomía forman una vieja pareja. Si hoy en día ambos términos son indisociables, es porque la historia social está llena de autogobiernos locales, comités cívicos, comunas insurreccionales, concejos populares, juntas revolucionarias, cabildos insurgentes, alcaldías rebeldes y ayuntamientos tomados. Hablar de autonomía en lo político conduce, tarde o temprano, a tratar el tema de las formas locales de gobierno y, en particular, la cuestión municipal. Sin embargo, pese a su creciente importancia para los movimientos antisistémicos, esta última sigue recibiendo una atención periférica y un tratamiento marginal dentro del pensamiento crítico —salvo el anarquismo y su tradición municipalista—, sobre todo en comparación con otros frentes de lucha. Como si, por tratarse de una unidad administrativa del Estado, el municipio fuera una materia indigna a la crítica, que habría que abandonar a las visiones dominantes del derecho, la ciencia política o la administración pública. En consecuencia, el presente texto busca responder a esta relativa carencia de teoría municipalista crítica, abierta por la obra seminal de Adriana López Monjardín (1986). Es escrito con motivo de la elección por sistemas normativos propios, en julio de 2018, de un concejo comunitario como nuevo gobierno municipal en Ayutla de los Libres, en el estado de Guerrero, y tiene como

* Pierre Gaussens es profesor-investigador del Centro de Estudios Sociológicos en El Colegio de México. Correo: pgaussens@colmex.mx. Director y guionista del documental *Los Libres de Ayutla* (2018), disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=YLFopugrN-U>

objetivo evidenciar, en la actualidad de América Latina y a la luz del caso guerrerense, por qué repensar las autonomías pasa por debatir los alcances, los límites y las contradicciones de la construcción de autonomías municipales desde abajo.

Las luchas municipalistas

De raíz anarquista, con acta oficial de nacimiento en el artículo 115 de la Constitución de 1917, el municipalismo en México siempre representó una vertiente sustantiva de los movimientos antisistémicos. Pese a que el centralismo del Estado posrevolucionario pronto convirtió la fórmula constitucional en letra muerta, el municipio, en cambio, no ha sido desdeñado por sus habitantes. A lo largo del siglo xx, fue constituido en todo el país en un espacio privilegiado por y para las luchas sociales. En este sentido, la debilidad institucional del municipio dentro del sistema político nacional contrasta con la centralidad que ocupa en las prácticas políticas de la mayoría. El estado de Guerrero no es una excepción, al contrario, tanta es la importancia del municipio que, “cuando planteamos la pregunta: ¿cómo se hace política en Guerrero?, ésta se refiere, antes que todo, al nivel municipal” (Dehouve y Bey, 2006: 309), pues allí es donde se expresan, de la manera más directa, las profundas contradicciones que caracterizan a una entidad tensionada entre marginación y riqueza, ruralidad y urbanización, tradición y modernidad. También es allí donde se configura la disputa de los intereses colectivos, opuestos por estos antagonismos. Allí donde los dominantes y los dominados confrontan sus respectivos proyectos políticos, lo que hace del municipio, en cuanto arena de conflictos y semillero de luchas, una caja de resonancia tanto del sistema político como del campo de los movimientos antisistémicos. Muestras de ello, en México, son los municipios autónomos zapatistas en Chiapas, los municipios regidos desde la comunalidad en Oaxaca, el municipio de Cherán en Michoacán y, ahora, el de Ayutla en Guerrero.

Ahora bien, “hablar de las luchas por los ayuntamientos como de un frente particular de los movimientos sociales plantea problemas complejos y exige, de entrada, cuestionar el objeto de estudio” (López Monjardín, 1986: 13). En efecto, este último implica una serie de problemas analíticos. En esta introducción, sólo mencionaremos dos de ellos. El primer problema deriva de la polisemia del término “municipio”, el cual remite a tres significados posibles: a) uno geográfico, como territorio dentro de otro mayor; b) uno social, como población local; y c) uno político, como nivel de gobierno. Es así como, “en ocasiones, la tríada de componentes

que encierra el concepto de municipio hace que se generen ciertas confusiones” (Rodríguez, 2009: 17). Para evitarlas, usaremos el término en su primera acepción, es decir, en su dimensión geográfica, como escala territorial y nivel administrativo del Estado, mientras que, para referirnos a su dimensión política como gobierno local, emplearemos más bien el término de “ayuntamiento”, así como el de “alcaldía” o “palacio municipal” para la sede física del mismo (el edificio). Entonces, no nos referiremos al municipio como un todo sinónimo de sociedad local, debido tanto a la heterogeneidad que esta última encierra como al conjunto de antagonismos que la estructuran.

En segundo lugar, es importante no perder de vista que el término genérico de “municipio” se refiere en realidad a una gran diversidad, en particular en Guerrero, entre municipios ricos y pobres, urbanos y rurales, grandes y pequeños, costeños y serranos, afro-mestizos e indígenas, de propiedad privada o comunal, terciarios o agrícolas, receptores o expulsores de población, con densidad o dispersión demográfica, históricos o de reciente creación, etc., entre otros factores que distinguen los municipios entre sí. Sin embargo, la heterogeneidad que caracteriza al ámbito municipal suele ocultar lo que, a pesar de su diversidad, la gran mayoría de los municipios puede tener en común: marginación, desigualdad y carencias en lo económico; autoritarismo, corrupción y todo tipo de caciquismos en lo político. En este sentido, el municipio en el sur de México no deja de ser profundamente pobre, rural y campesino. Por lo tanto, más que al estudio de las variables, este texto busca regresar a las constantes, y una de estas últimas ha sido, en el estado de Guerrero, el despliegue histórico de luchas municipalistas en contra del autoritarismo de la política oficial.

El municipio rural, un feudo caciquil

El municipio ha sido históricamente controlado por las élites regionales. Representa el reducto en donde más se personifica el poder combinado del Estado y del dinero. Es la escala que concreta en primera estancia la dominación de unos pocos sobre la mayoría. En el caso de Guerrero, si bien la revolución alteró la identidad de los dominantes, no cambió el orden de su dominación, siempre basado en el municipio. El caudillismo del siglo XIX, forjado en las gestas patrióticas, dio paso en el siglo XX a un caciquismo hecho de revueltas, alianzas y lealtades dentro de la “familia revolucionaria”. Sin embargo, tanto caudillos como caciques usaron al municipio como bastión local para lanzar desafíos a la política nacional

y, así, reforzar su posición en el proceso de formación del Estado mexicano. En la primera mitad del siglo xx, si bien la creación del ejido permitió a los caciques “revolucionarios” consolidar sus redes clientelares, ahora como empresarios del reparto agrario, en los hechos el caciquismo nunca dejó de tener en el municipio rural el feudo de su poder (Leyva, 1993).

Ahora bien, para las élites regionales,

la lucha por el control del ayuntamiento no siempre tuvo la misma importancia; durante mucho tiempo el cargo [de presidente municipal] representó más una carga que un medio para el enriquecimiento personal o la consecución de intereses de grupo, debido a que el funcionamiento de esta institución estaba limitado por los escasos ingresos que le eran asignados (Poot, 1992: 324).

Esta situación cambia del todo con el giro neoliberal de los años ochenta y las políticas de descentralización administrativa que empiezan a ser impulsadas desde los gobiernos federales, y cuyo principal resultado radica en el aumento de la hacienda municipal, la cual pasa de ser 1% del Presupuesto General del Estado en 1980 a ser más de 6% a inicios del siglo XXI (Rodríguez, 2009). A nivel nacional, entre 1989 y 2011 los ingresos municipales aumentan de 3% a 10% del total de los ingresos del sector estatal, así como de 0.7% a 2% como proporción del PIB (Blancas, 2014: 127).

El incremento de sus finanzas, no obstante, de ninguna manera implicó para el municipio una mayor autonomía dentro del Estado; al contrario, la descentralización formal paradójicamente reforzó la dependencia histórica de la periferia municipal ante el centro federal (Blancas, 2014). Lejos de garantizar la figura constitucional del municipio “libre y autónomo”, el giro neoliberal profundizó la tendencia histórica a la municipalización del caciquismo, mismo que se distancia de un ejido ahora en crisis para volver a mimetizarse con la institución municipal, reforzando la dependencia mutua, tanto de la empresa caciquil con la derrama estatal y con los puestos burocráticos, como del control del Estado con el poder informal de los cacicazgos. En efecto, el flujo creciente de recursos financieros hace nuevamente atractivo el gobierno municipal, pues su ejercicio mercenario puede servir a la acumulación de capital para las élites regionales, sea en su forma originaria, mediante actos de corrupción, sea en su forma ampliada, al convertir los programas oficiales en mecanismos de capitalización o subsidio para prácticas comerciales desleales.

Asimismo, la creciente masa salarial del ayuntamiento, tanto en sueldos como en puestos, con la generación de una genuina burocracia local, se convierte en el nuevo mecanismo en el que se apoya la dominación caciquil para la alimentación de sus redes clientelares. Ahora, su poder cuenta con un cuerpo de nuevos burócratas para defender el feudo. Como pequeños caciques que ejercen el cacicazgo en pequeño, “los asalariados del gobierno municipal se están convirtiendo en intermediarios indispensables en la gestión de los proyectos de desarrollo” (Torres-Mazuera, 2009: 478). Ellos integran una pequeña sociedad cortesana, cuyas intrigas animan los pasillos y oficinas de las flamantes alcaldías.

En Guerrero, la confiscación rapaz del erario municipal es agravada por la debilidad intrínseca de la economía formal, la falta de inversión productiva y la carencia de fuentes de empleo, lo que refuerza aún más el peso económico del ayuntamiento a nivel local. Además, en su mismo diseño institucional, al concentrar la toma de decisión en el poder ejecutivo de su presidente —en detrimento del cabildo o de otros cuerpos colegiados—, el municipio representa una institución proclive a la personificación del poder y, por lo tanto, a la reproducción en su seno de la lógica caciquil. Finalmente, el manejo patrimonial de la fuerza pública, con el uso discrecional de la policía municipal, no deja de constituir un importante medio de coerción hacia quienes se oponen a los intereses de las élites locales. En resumen, el municipio guerrerense tiende a ser un feudo caciquil debido a que

centra su funcionamiento en la figura del presidente municipal, quien no tiene equilibrios sociales ni políticos reales, pues el cabildo que por ley debería ser un contrapeso, en realidad es una extensión de las decisiones del presidente, debido al principio de mayoría que en el estado de Guerrero le asegura la presencia mayoritaria de los regidores de su propio partido, lo que le permite tomar decisiones sin objeción ni oposición real gracias a las relaciones de clientelismo político que mantiene con los ediles. Ello ha facultado al alcalde en turno hacer usufructo del aparato político administrativo bajo un régimen presidencialista [...] así como una relación de tipo patrimonialista, por la disposición que el alcalde hace de los recursos y bienes municipales, como si fueran parte de su patrimonio privado. Todo lo anterior le permite al presidente ejercer funciones extralegales en la resolución de los conflictos y en la toma de decisiones, así como practicar formas de negociación extrainstitucional (Rodríguez, 2005: 121).

Siguen mandando los patrones lugareños en el “Guerrero bronco” (Bartra, 2000). Teniendo en el ayuntamiento el instrumento de

su dominación, los cacicazgos gozan de cierta libertad e impunidad, a cambio de su lealtad política a los gobiernos centrales y de su capacidad de control sobre la población local. En este sentido, “aunque el gobernador se reserve el control de los municipios más importantes —y el gobierno federal, el de Acapulco—, generalmente respeta los fueros caciquiles y formaliza su dominación cediéndoles el control de los ayuntamientos” (Estrada, 1994: 82). De esta manera, la cabecera municipal es el lugar por excelencia de la dominación caciquil, ocupando la alcaldía su centro, tanto físico como simbólico. El ayuntamiento sigue representando el bastión desde el cual las élites locales pueden lanzarse a la conquista del sistema político, siendo el caciquismo “un poder informal que, sin embargo, constituye una pieza clave en el engranaje del poder en Guerrero” (Estrada, 1994: 57).

El quiebre de los años noventa

A pesar del largo periodo de marginación económica, subordinación política e indefensión jurídica por el que atravesó el municipio pos-revolucionario, el gobierno local no dejó de constituir un centro articulador de movilización. En Guerrero, el municipio representa un hilo rojo para las luchas sociales, constituyendo la contienda por los ayuntamientos uno de los frentes en los que las organizaciones populares lograron avances significativos. En este sentido, “es uno de los estados más politizados del país, y donde más tempranamente se plantea la disputa por el poder municipal” (Estrada, 1994: 109), a partir del movimiento cívico de los años sesenta (Román, 2003) en adelante, pasando por diferentes etapas. A su vez, las luchas municipalistas giran en torno a cuatro demandas fundamentales: a) democratizar al gobierno municipal y la política local; b) transparentar el manejo de los presupuestos; c) equilibrar las relaciones entre la localidad cabecera y las comunidades anexas; y d) hacer valer los sistemas de gobierno de las comunidades rurales, indígenas y campesinas.

En los años ochenta, la elección de los primeros ayuntamientos de oposición (al partido del régimen, el PRI), con el inicio del multipartidismo, representa un importante avance de las luchas municipalistas contra el autoritarismo oficial. Sin embargo, no es sino hasta los años noventa, un parteaguas en el campo de los movimientos antisistémicos en México, que empieza a dibujarse la necesidad de la autonomía municipal en Guerrero, mediante la participación directa de las organizaciones populares en el gobierno local, del cual habían sido históricamente excluidas, forjándose así nuevas

identidades políticas desde abajo. Un primer paso en este sentido se da con las luchas por la remunicipalización de la entidad, es decir, por la creación de nuevos municipios (Rodríguez, 2007).

En este punto, cabe recordar que, en las décadas anteriores, la creación de entidades administrativas se daba sobre todo al interior de los municipios, a través de dinámicas demográficas y procesos de poblamiento que implicaban la fundación de localidades nuevas. Cuando estas últimas adquirían dimensiones suficientes para hacerlo, pedían al gobierno provincial que se les otorgara la categoría de comisaría municipal, con el fin de poder nombrar a sus propias autoridades civiles y ya no depender de otra localidad para organizar sus asuntos internos. A su vez, esta solicitud a menudo se acompañaba de medidas de hecho para presionar al gobierno, mediante las cuales, sin siquiera esperar el decreto legal, era electo el comisario, fabricado el sello y construido el edificio. Así empezaba a funcionar *de facto* el órgano de gobierno de la nueva localidad. A raíz de esta experiencia, las luchas de remunicipalización se basan en

una práctica del mismo tipo [...] Cuando un grupo de localidades pugna por separarse de su antigua jurisdicción y adquirir reconocimiento como municipio autónomo, se acostumbra imponer su funcionamiento mucho antes de que sea aceptado por el gobierno estatal: construye su palacio municipal, manda hacer su sello, elige a sus autoridades, se rehúsa a reconocer a la autoridad del antiguo municipio al que pertenecía (Dehouve, 2004).

Entonces, la disputa perpetua entre las tendencias centrífugas y centrípetas que estructuran la política local cambia de escala en los años noventa, pasando de la fundación de nuevas comunidades a la creación de municipios enteros. De ahora en adelante empieza a redefinirse el mapa municipal de Guerrero. Alimentadas por la conflictividad local, nutridas por el crecimiento demográfico y favorecidas por el doble escenario de la descentralización y el multipartidismo, las solicitudes de remunicipalización, todas apoyadas en frentes de lucha contra el poder de las cabeceras, van a conocer un vertiginoso aumento. El pueblo pionero en estas luchas es el de Acatepec, mismo que, tras varios años de oposición fáctica a la cabecera de Zapotitlán Tablas, en 1993 obtiene formalmente su independencia municipal, sentando un importante precedente. Al seguir su ejemplo, numerosos pueblos van a buscar aglutinar a su alrededor un grupo de localidades suficientemente grande como para disputar la hegemonía municipal a su respectiva cabecera.¹

1 En Guerrero, la lista de demandas para la creación de municipios es larga. Las comunidades que han encabezado los principales procesos de

Ahora bien, las luchas por la remunicipalización de Guerrero, en particular en las regiones mayoritariamente indígenas, dan lugar a movilizaciones cuyas acciones pronto rebasan, tanto el objetivo inmediato de la creación de municipios nuevos, como el marco mismo de la institucionalidad estatal. En este sentido, si en el siglo xx una constante del municipalismo había sido su carácter republicano y profundamente cívico, los inicios del siglo xxi marcan nuevas pautas para las luchas municipalistas, no sólo en Guerrero sino en todo el sur del país, junto con Oaxaca y Chiapas. En efecto, los procesos de lucha en la entidad concuerdan en tiempo y espíritu con las experiencias desplegadas en los estados vecinos, inspirándose tanto en el municipio autónomo zapatista como en la comunidad oaxaqueña. De lo que se trata es de revivir la fórmula constitucional al pie de la letra. El horizonte del nuevo siglo está en un municipio autónomo, libre de partidos políticos, emancipado de la tutela central y sin presidencia, integrado por un cabildo colegiado, representativo de los diferentes sectores de todas las localidades, en el que la toma de decisión sea colectiva, la rendición de cuentas permanente y el ejercicio del gobierno realmente democrático.

A pesar del multipartidismo y su alternancia, a pesar de la descentralización y su dinero, a pesar de la remunicipalización y su promesa, el dispositivo que integran las reformas neoliberales no basta para contener la potencia con la que se proyectan las luchas municipalistas. La sola ampliación de derechos no alcanza a saciar la sed de democracia. Ante los callejones sin salida de la política oficial, el municipalismo gana en radicalidad. Sus

lucha son: Rancho Viejo, para el municipio de Rancho Nuevo de la Democracia, con localidades de Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca y Metlatónoc; el municipio del Alto Balsas, con localidades de Eduardo Neri, Tepecuacuilco, Huitzuc y Mártir de Cuilapan (Hémond, 2000); El Paraíso, para el municipio de Filo Mayor, con localidades de Heliodoro Castillo y Atoyac; Chilixtlahuaca para el municipio epónimo con localidades de Igualapa, San Luis Acatlán y Metlatónoc; San Nicolás dentro del municipio de Cuajinicuilapa; Santa Cruz El Rincón en Malinaltepec; Las Vigas en San Marcos; y, Temalacatzingo en Olinalá. En comparación, los éxitos han sido contados. Después del pionero Acatepec, son cinco más los municipios creados a inicios del siglo xxi: Marquelia en 2002; José Joaquín de Herrera y Cochoapa El Grande (Nicasio, 2009), ambos en 2003; Juchitán en 2004; e Iliatenco en 2005. En resumen, de las 32 demandas registradas para nuevos municipios, hasta el momento solamente seis tuvieron una respuesta favorable. Tal cerrazón se explica una vez más por el prisma del caciquismo, pues los municipios creados representan en realidad los casos menos conflictivos y, sobre todo, menos adversos para los intereses políticos dominantes.

alcances son cada vez más profundos, sus contornos se tornan rebeldes, en parte porque también cambian sus protagonistas. En efecto, mientras que el movimiento cívico de los años sesenta fue liderado por sectores urbanos medios y estudiantiles, mientras en los primeros ayuntamientos de oposición destacó el papel del magisterio rural, mientras las movilizaciones postelectorales tenían a los campesinos en su centro, a partir de los años noventa son los pueblos indígenas los principales agentes colectivos del municipalismo en Guerrero, primero por la remunicipalización y luego por la autonomía municipal, la cual no es más que la traducción al ámbito del gobierno local del derecho a la autodeterminación.

Rumbo al municipio autónomo

Así, los primeros frentes del municipalismo autonómico son abiertos por el pueblo nancue ñomndaa (amuzgo) en el oriente de la Costa Chica (Rodríguez, 2005). Allí, la movilización social a favor de la creación del municipio de Rancho Nuevo de la Democracia es clave, al marcar el tránsito desde una lucha por la remunicipalización hacia la búsqueda de autonomía municipal. Mientras tanto, el eje de la conflictividad sigue siendo el mismo: los múltiples agravios del caciquismo (Gutiérrez, 2001). Para responder a éstos, en agosto de 1995 es ocupada la alcaldía de Tlacoachistlahuaca, instalándose un concejo municipal integrado por las autoridades tradicionales de las comunidades movilizadas, mismo que, por la vía de los hechos, va a funcionar como gobierno local (Rodríguez, 1998). En sus varios años de existencia, el municipio autónomo de Rancho Nuevo de la Democracia demuestra el ingenio y la capacidad autogestionaria de la organización comunitaria para la construcción, desde abajo, de un gobierno local democrático. Entre sus principales logros podemos mencionar la operación de un cabildo basado en los sistemas comunitarios de gobierno, la elaboración de un plan integral de desarrollo regional, así como la conducción de una política que permite la redistribución de tierras entre los núcleos agrarios de la región. Gracias a estos aciertos, el ejercicio fáctico de la autonomía municipal se convierte en una posibilidad concreta y deseable. Es así como las localidades mixtecas de la zona de Chilixtlahuaca, al sur del municipio de Metlatónoc, se organizan en 1996 para formar otro ayuntamiento autónomo con cabildo indígena.

A su vez, la radicalización del municipalismo agudiza el antagonismo con el caciquismo. En Tlacoachistlahuaca, son ocho los indígenas asesinados por las balas de los pistoleros, mientras que

en el municipio vecino de Xochistlahuaca, repetidos abusos de poder desencadenan otro movimiento municipalista de carácter autonómico. Allí, el hecho detonante se produjo cuando, “en el proceso de elección de comisarios municipales, que se llevó a cabo el 11 de julio de 2000, la presidenta municipal nombra directamente a comisarios y delegados municipales. Esta intervención rompía una norma no escrita que regulaba las relaciones entre las comunidades y la cabecera municipal” (Rodríguez, 2005: 220). La subsiguiente movilización popular conduce a la formación, en enero de 2001, del Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca (FCIX) por las autoridades y los representantes de 20 comunidades del municipio, cuya lucha logra la inédita destitución de la alcaldesa por el Congreso local, el mismo que, no obstante, nombra en su lugar a una amiga suya... miembro del séquito de la cacique. “Esta acción enciende los ánimos de las comunidades coordinadas en el Frente, las cuales toman el palacio municipal e instalan un plantón en señal de repudio [...] El 18 de abril se forma el Concejo Municipal Autónomo con representantes de 32 comunidades, fungiendo como una autoridad paralela a la estructura oficial” (Rodríguez, 2005: 223).

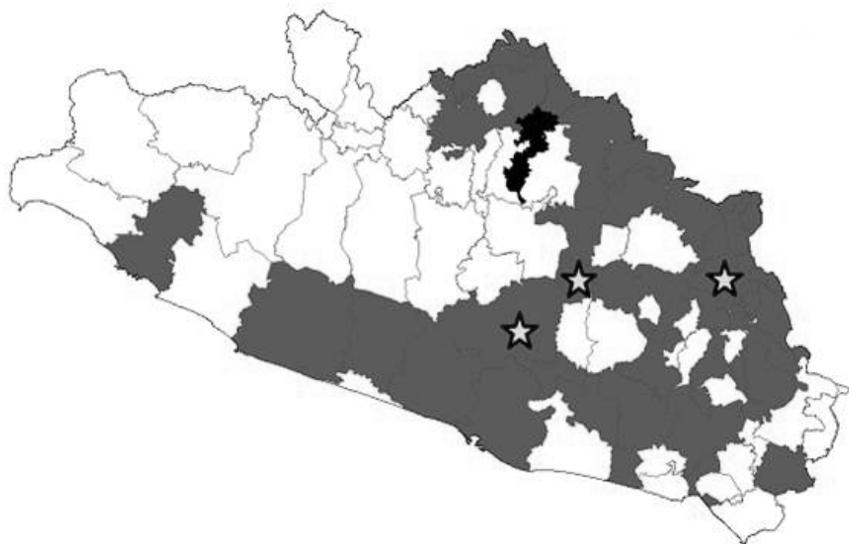
Cada representante es nombrado en asamblea de su comunidad, con apego a los sistemas tradicionales de gobierno y de acuerdo con su propia lengua. En los hechos, dicho concejo se hace cargo de la administración de una serie de servicios públicos, como la red de escuelas bilingües, el mercado municipal, el sistema de agua potable o la radio comunitaria, logrando su gestión durante varios años. Asimismo, emprende algunos proyectos de desarrollo regional, como la construcción de una biblioteca pública o la realización de acciones de conservación ambiental. Sin embargo, al igual que las comunas de Rancho Nuevo de la Democracia y Chilixtlahuaca antes, el concejo municipal de Xochistlahuaca nunca será reconocido legalmente. Al contrario, sufrirá una represión sistemática que, conjugada con el desgaste de la movilización social y la cooptación de algunos dirigentes, terminará diluyendo el ejercicio del cabildo autónomo.

Más allá de su falta de sostenibilidad, estas experiencias de lucha no dejan de constituir hitos para el municipalismo en Guerrero. A través de ellas, la disputa por los ayuntamientos cambia de coordenadas estratégicas, transitando del nuevo municipio al municipio autónomo. Apoyada en la desilusión del multipartidismo, la búsqueda de democracia local ya no pasa por la alterancia de los partidos, sino por las formas de gobierno propias de

las comunidades campesinas e indígenas. Ya no implica adherir a uno u otro partido sino promover la organización social. Ante los sucesivos fraudes electorales, ya no se exige la defensa del sufragio sino el respeto a la soberanía de las asambleas comunitarias. Ya no requiere tener a su propio presidente municipal, sino dejar de tener uno. Ahora pasa menos por la creación de municipios nuevos que por la transformación de los municipios existentes en realmente nuevos. Ya no se busca conquistar el poder del cabildo, sino distribuirlo entre las localidades y las organizaciones sociales del municipio. En resumidas cuentas, éstas son las pautas del municipalismo autonómico en Guerrero.

En la última década, este autonomismo municipal logró trascender la singularidad de los casos particulares para encontrar una expresión generalizada a raíz de la coyuntura crítica de los años 2013, 2014 y 2015, marcada, respectivamente, por el auge de grupos de defensa comunitaria (Fuentes y Fini, 2018), la lucha del magisterio contra las reformas estructurales del gobierno federal y, sobre todo, la movilización popular tras la masacre de Iguala, en la noche del 26 de septiembre de 2014, con la desaparición forzada de 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa. En las semanas siguientes, el Movimiento Popular Guerrerense (MPG), nucleado en torno al movimiento magisterial y estudiantil, interviene cerca de 40 ayuntamientos en más de la mitad del total de municipios [en gris], clausurando simbólicamente las alcaldías y asumiendo físicamente el control de las plazas centrales, incluso en las ciudades del poder regional, como Acapulco, Chilpancingo, Iguala [en negro], Zihuatanejo, Ometepepec y Tlapa (véase mapa 1). En estas últimas y otros bastiones de la movilización popular, como Ayutla, San Luis Acatlán y Tixtla, los frentes locales de lucha retoman la práctica de los concejos municipales, acuñada por el movimiento cívico de los años sesenta, en contra de cabildos que tratan de seguir operando desde sedes alternas.

Mapa 1. Ayuntamientos intervenidos por el Movimiento Popular Guerrerense en 2014.



Fuente: Elaboración propia con base en el monitoreo del periódico *El Sur de Acapulco*.

Después de la masacre de Iguala,

la instalación de concejos municipales se ha transformado en la forma concreta de canalización del descontento social ante la falta de respuesta del Estado a la exigencia de justicia en el caso de Ayotzinapa y ante el cúmulo de demandas sociales [...] Lo que se está proponiendo es construir un nuevo modelo de institucionalidad bajo control ciudadano. Para muchos es evidente el agotamiento de los partidos políticos como alternativas [...] y, por ende, apuestan a otras opciones de gobierno local, potenciando formas de organización colectiva que se inspiran en la propia tradición guerrerense de concejos ciudadanos municipales, como en los usos y costumbres comunitarios para gobernar y elegir autoridades, ya revitalizados de modo exitoso (Sierra, 2015a).

Los vientos del municipalismo autónómico soplan a lo largo y ancho de Guerrero. La búsqueda de autonomía municipal no tiene marcha atrás.

Potencial emancipador y uso contrahegemónico del derecho

De la coyuntura crítica de los años recientes nació una iniciativa, inspirada en la experiencia de Cherán, que busca aprovechar el agotamiento de la política oficial para la elección por “usos y costumbres” de los gobiernos municipales, es decir, sin partidos políticos, con base en los sistemas comunitarios de gobierno. Esta iniciativa fue auspiciada en particular desde una organización social de reciente creación: la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) (Warnholtz, 2017). Conocida sobre todo por haber cobijado el surgimiento de grupos civiles de autodefensa, luego integrados en un Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana (Chávez, 2014), pero también por haber mantenido relaciones conflictivas con la Policía Comunitaria histórica (de la cual la Unión es una escisión) y otras organizaciones sociales, desde su creación la UPOEG se planteó como una organización gestora de recursos para impulsar el desarrollo integral de las comunidades rurales, no solamente en cuestiones de seguridad y justicia, sino también de producción, gobierno, educación, electrificación, salud y vialidad, entre otras. Así, además de negociar con las dependencias del Estado, esta función gestora llevó a que la organización desarrollara una estrategia de corte legal cuyas acciones, al menos en Guerrero, “abrieron nuevas perspectivas en los debates sobre la capacidad emancipadora del derecho desde abajo” (De Buck, 2019).

En este sentido, este activismo jurídico obedece a lo teorizado a partir de la sociología jurídica de Sousa Santos (2009) como “potencial emancipador” y “uso contrahegemónico del derecho”, conceptos cuya aplicación sirvió para analizar los procesos de Cherán en Michoacán (Aragón, 2013) y de la Policía Comunitaria en Guerrero (López, 2015; Sierra, 2015b), que ahora recobran actualidad respecto de Ayutla. En efecto, la búsqueda de autonomía municipal en este caso expresa la necesidad de acompañar la movilización política con una estrategia legal, en forma paralela, que le permita mantenerse con un pie dentro de la institucionalidad estatal, tanto para cubrir un margen mínimo de maniobra y negociación con las instancias gubernamentales, como para garantizar que la lucha social no sea ilegalizada y su protesta criminalizada, en una entidad históricamente caracterizada por la represión. Para el movimiento social, se trata de la necesidad estratégica de contrarrestar los efectos del fetichismo legal, por un lado, revitalizando las prácticas del derecho consuetudinario a nivel comunitario (empezando con la realización periódica de las asambleas generales), y, por el otro, disputando el uso del derecho estatal, para la obtención de

resoluciones judiciales favorables a sus demandas. Por lo tanto, en Guerrero, si Rancho Nuevo de la Democracia marcó el inicio del municipalismo autonómico y Xochistlahuaca la profundización de su politización, Ayutla representa además su judicialización, en la medida en que, a diferencia de los dos primeros, este nuevo frente de lucha acompañó sus acciones, movilizaciones y medidas de hecho con un activismo jurídico en el que destaca el papel de los abogados “comunitarios”, miembros de la organización social.

Esta apuesta estratégica condujo el proceso de lucha a un largo y sinuoso camino legal. El recorrido de este laberinto empezó a inicios de 2012 (año electoral), cuando una primera solicitud fue entregada al Instituto Electoral de Guerrero para la realización de las elecciones locales por “sistemas normativos propios” o “usos y costumbres” en el municipio de San Luis Acatlán, vecino de Ayutla, del cual es oriundo el núcleo de la dirigencia de la UPOEG. Frente a la negativa de la institución electoral se presentó una demanda ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), que terminó fallando a favor de los demandantes en marzo de 2013 —un año después—, ordenando al Instituto Electoral la elaboración de un peritaje antropológico para determinar la existencia de “usos y costumbres” en dicho municipio, mismo que resultó favorable (Sierra; López, 2013), así como la posterior realización de una consulta popular. La organización de esta última, no obstante, se vio entorpecida por la resistencia del Instituto Electoral local a acatar la resolución del TEPJF, de un lado, y, del otro, por la campaña en contra realizada por los partidos políticos, cuyas sedes locales fueron movilizadas para defender los intereses caciquiles puestos en juego. De esta manera, si bien la consulta finalmente tuvo lugar en febrero de 2015, su resultado fue negativo, es decir, contrario al sistema consuetudinario y favorable al electoral. Ello respondió no sólo a la contracampaña que logró orquestar el caciquismo local en alianza con los partidos políticos, sino también a la fragmentación organizativa existente en aquel tiempo en San Luis Acatlán, producto de un conflicto interno de la Policía Comunitaria, el mismo del que surgió la UPOEG (Fini, 2019).

De este fracaso la organización social obtuvo varias lecciones, tanto en relación con el sistema partidista como con el campo popular, para reorientar su estrategia legal y su movilización política hacia Ayutla de los Libres, municipio donde la UPOEG conoció un éxito previo a raíz del levantamiento armado de enero de 2013 y la conformación de su propio sistema de Policía Ciudadana, calcado del modelo de la Policía Comunitaria (Gaussens, 2018). Es así como,

simultáneamente con el proceso en San Luis Acatlán, en junio de 2014 la UPOEG presentó otra solicitud ante el Instituto Electoral, con la misma demanda, esta vez firmada por autoridades comunitarias del municipio de Ayutla. Aquí como allá, el camino se repitió. Ante la negativa del Instituto se recurrió otra vez al TEPJF, que volvió a resolver a favor, ordenando otro estudio pericial (Nicasio; Torres, 2015), igualmente positivo, y mandó organizar otra consulta. Esta última se celebró en octubre de 2015 —no sin antes haber transcurrido los comicios de ese año—, cuyo resultado ahora sí fue favorable al sistema consuetudinario, por un reducido margen de diferencia, pese a una nueva contracampaña de los partidos políticos y, sobre todo, gracias al voto masivo y decisivo de las localidades indígenas del municipio, particularmente de las mixtecas.

Este primer triunfo electoral, no obstante, dio paso a un nuevo laberinto, debido a los múltiples recursos e impugnaciones que interpusieron los partidos políticos en contra de la consulta, primero a nivel provincial y luego federal. Una vez más, sólo la tenacidad de la organización social y la terquedad de su asesoría jurídica hicieron posible que, un año después, en octubre de 2016, fueran desechados los recursos interpuestos y ratificados en última instancia los resultados de la consulta popular, nuevamente por el TEPJF. En respuesta, el Instituto Electoral local organizó una última maniobra en sus repetidos intentos por revertir el proceso de lucha, lo que condujo a la realización de una segunda consulta en mayo de 2017, esta vez por motivo del procedimiento de las elecciones a celebrarse por “usos y costumbres”, teniendo como resultado la victoria de la forma asamblearia, en detrimento del sistema partidista por planilla. Así, tras este largo y sinuoso camino legal (véase cuadro 1), después de cinco años de batallas políticas y judiciales, Ayutla se convirtió en el primer municipio en la historia legal del estado de Guerrero en poder elegir su órgano de gobierno, no por la vía electoral-partidista sino por “usos y costumbres”, es decir, con base en los sistemas locales de gobierno que rigen la vida de las comunidades rurales, indígenas y campesinas en la región de la Costa Chica (Gaussens, 2019).

A diferencia de San Luis Acatlán, en Ayutla los intereses caciquiles tendieron a subestimar la amenaza subalterna, al mismo tiempo que las sedes locales de los partidos políticos, debido a la conflictiva historia de su competencia por el poder municipal, no lograron una cohesión suficiente para enfrentarse a la movilización social. Por otro lado, en Ayutla la UPOEG contaba con mayor trabajo de base y sus diferencias con las demás organizaciones sociales,

también presentes en el municipio, no fueron tan graves como para debilitar el proceso de construcción contrahegemónica desde abajo. En suma, es la convergencia de ambos elementos, un campo partidista fragmentado y un campo popular solidario, la que favoreció que en Ayutla se diera una relación de fuerzas más propicia a las demandas de la movilización social.

Cuadro 1. Cronología del proceso legal (2012-2018)

Fecha	Suceso	Resultado
27-02-12	Solicitud al Instituto Electoral	Negativo
22-03-12	Solicitud al Instituto Electoral	Negativo
09-06-12	Demanda de juicio ante el TEPJF	-
13-03-13	Resolución del TEPJF / San Luis Acatlán	Positivo
20-08-13	Peritaje antropológico / San Luis Acatlán	Positivo
26-06-14	Solicitud al Instituto Electoral / Ayutla	Negativo
02/15-02-15	Consulta popular / San Luis Acatlán	Negativo
28-05-15	Solicitud al Instituto Electoral / Ayutla	Negativo
04-06-15	Demanda de juicio ante el TEPJF	-
25-06-15	Resolución del TEPJF	Positivo
20-08-15	Peritaje antropológico / Ayutla	Positivo
17/18-10-15	Consulta popular	Positivo
19-10-16	Resolución del TEPJF	Positivo
01-02-17	Decreto 431 del Congreso de Guerrero	Negativo
09-05-17	Acuerdo 022 del Instituto Electoral	Negativo
10/11-06-17	Segunda consulta popular	Positivo
15-07-18	Elección en asamblea municipal	Positivo
30-09-18	Toma de posesión del Concejo Comunitario	-

Fuente: Elaboración propia con base en los datos del Instituto Electoral de Participación Ciudadana del estado de Guerrero.

Del derecho electoral consuetudinario al concejo comunitario de gobierno

Más allá de la victoria judicial y su carácter inédito en la historia legal de Guerrero, es interesante el hecho de que el activismo político-jurídico de una organización social como la UPOEG haya fomentado un proceso más amplio de politización entre la población del municipio de Ayutla. En efecto, si en un principio era patente el desconocimiento respecto del proceso judicial que se llevaba a cabo, así como el desinterés por las cuestiones de una política municipal

vista como ajena a las necesidades comunes, no obstante, con el paso de las campañas de información, al calor de las asambleas comunitarias y al ritmo de las batallas judiciales, poco a poco la brecha entre la población y la política local fue llenándose con el despertar de nuevos intereses, inquietudes y aspiraciones. Lo que durante décadas había sido privilegio de una minoría de familias acomodadas de la cabecera municipal pasaba a ser considerado como un derecho fundamental de las mayorías. Amplios sectores sociales, entre los que se incluyen campesinos, mujeres, indígenas, jóvenes y afros, dejaban de ser objetos de política para pasar a ser sujetos políticos. La gran mayoría de los habitantes de las localidades anexas del municipio, quienes habían sido históricamente excluidos del ayuntamiento, ahora se identificaba con el destino de su gobierno municipal. En este sentido, su participación en los dos procesos de consulta popular contribuyó de manera decisiva a que se construyeran nuevas identidades políticas.

Allí radica, quizá, la clave del éxito de Ayutla, en la medida en que, si bien fue inicialmente impulsado por una organización social en particular, el proceso de lucha experimentó una politización que pronto desbordó los cauces del activismo jurídico de la UPOEG, pasando a las manos de los mismos habitantes del municipio, quienes se adueñaron del proceso más allá de las siglas organizativas. Además, a lo anterior hay que sumar el profundo descrédito al que llegaron, tanto la institución del ayuntamiento como el sistema local de partidos, debido a la extrema corrupción e inequidad del caciquismo municipal.² Fue así como el movimiento social también pudo capitalizar el descontento causado por las prácticas excluyentes del clan familiar en el poder, puesto que la oposición a esta tribu gobernante hizo posible el acercamiento de grupos e individuos, que no necesariamente simpatizaban con la organización social ni se sentían representados por ella, pero sí vieron en el proceso de lucha una oportunidad para enfrentar el nepotismo de la política caciquil, haciendo de ellos unos aliados (al menos coyunturales) que se interesaron cada vez más en el proceso de lucha.

Ahora bien, en este punto cabe recordar que el triunfo popular en la segunda consulta, en mayo de 2017, permitió oficialmente que los electores del municipio de Ayutla pudieran votar en los comicios

² Ejemplo de ello, en Ayutla gobernaba una familia comerciante de la ciudad cabecera, parte de la clase dominante local, cuyos miembros habían ejercido un control férreo sobre el ayuntamiento durante las dos administraciones anteriores, primero con el esposo como alcalde (2012-2015) y luego su esposa (2015-2018) (quienes pretendieron postular a su hija para el siguiente trienio).

municipales del siguiente año, en 2018, usando sus sistemas normativos (y ya no los de partidos políticos): es decir, cambió formalmente el modo de elección del ayuntamiento, ahora por asamblea, pero no el funcionamiento interno del mismo, tal como está previsto por el artículo 115 constitucional. Es más, desde las instituciones de gobierno se implementarán una serie de medidas cuyo principal objetivo es impedir que en el municipio de Ayutla se opere un cambio en la forma de gobierno. Como ejemplo de esta voluntad política de obstaculizar, encontramos el “candado” legal que puso el Congreso local en el decreto (431) emitido en febrero de 2017 para regular los comicios en este municipio, mismo que establece en su artículo segundo transitorio que el ayuntamiento electo se integrará de conformidad con la ley orgánica del municipio para el estado de Guerrero, esto es, por un cabildo con su respectivo presidente municipal a la cabeza.

En consecuencia, el siguiente paso de la movilización social tras la segunda consulta consiste en preparar, no solamente el cambio de régimen electoral, sino también la transformación de la forma del gobierno municipal. Ello dio lugar a un movimiento que pasó de la lógica de la judicialización a un proceso de repolitización. Así, después de la victoria en los tribunales y el triunfo en las urnas, el proceso de lucha volvió de lleno a la arena política, ahora para disputar la forma de gobernar el municipio, de manera muy similar al proceso de Cherán (Aragón, 2017). Este frente de lucha sigue una doble estrategia. Por un lado, se trata de eliminar las estructuras institucionales que permiten el caciquismo y su reproducción en el ayuntamiento. Por lo tanto, de ahora en adelante el trabajo de base se aboca a potenciar la voluntad general acerca de la necesidad de hacer desaparecer la figura de la presidencia municipal, así como la del cabildo, para que el poder deje de concentrarse en una persona y sea dispersado.

Por otro lado, se trata de construir una nueva institucionalidad que haga posible la democracia de la política municipal, con base en los principios que rigen los sistemas comunitarios de gobierno: el servicio a la colectividad, el trabajo colectivo, la generación de consenso, la discusión colegiada, la rendición de cuentas, la rotación en los cargos, la revocación de mandato y la resolución negociada de los conflictos, entre otros. Entonces, el trabajo organizativo también pasa por revitalizar e incluso reinventar las prácticas que sostienen los sistemas comunitarios de gobierno en las localidades rurales y los barrios de la ciudad cabecera, empezando por garantizar la realización periódica de asambleas generales, tanto

para la toma de las decisiones importantes como para la elección de las autoridades comunitarias. Esta labor fue favorecida, en primer lugar, por los antecedentes organizativos que implicó la conformación en años anteriores de dos sistemas comunitarios de policía, y, en segundo lugar, por la necesidad práctica de integrar la asamblea que elegirá a los integrantes del nuevo gobierno local.

Así, en los primeros meses de 2018 se realizaron asambleas generales en todas las localidades del municipio para nombrar a los miembros de la Asamblea Municipal, a razón de cuatro representantes por localidad (dos titulares y dos suplentes) en estricta paridad de género. Integrada por más de 200 representantes comunitarios, esta magna asamblea se reunió el 15 de julio de 2018 y decidió desechar el modelo de ayuntamiento y, en su lugar, nombrar a un Concejo Municipal Comunitario, como nuevo órgano encargado del funcionamiento de gobierno local. A su vez, esta asamblea de representantes comunitarios se instituyó como poder constituyente y máxima autoridad del gobierno municipal. La misma se reunirá de manera periódica, tomará las decisiones rectoras de la política local, pedirá rendición de cuentas al Concejo y demás cuerpos colegiados, podrá revocar todo mandato en cualquier momento, y resolverá en última instancia las controversias graves.

La fuerza de la movilización popular alrededor del 15 de julio obligó al Instituto Electoral, y luego al gobierno estatal, a reconocer la validez de las decisiones tomadas por la Asamblea Municipal, así como la constitución del Concejo de Gobierno, pese a su carácter inédito. Así, después de Cherán en Michoacán, Ayutla de los Libres se convirtió en el segundo municipio mexicano en disponer de un gobierno comunitario, con base en sus propios sistemas normativos. Allí, la figura de presidente cedió su lugar a una Asamblea Municipal, el cabildo fue transformado en un Concejo Comunitario, y el ayuntamiento pasó a ser Casa de los Pueblos.

Ayutla y la paradoja de la autonomía municipal

El proceso de lucha en Ayutla expresa la contradicción que tensiona desde abajo la construcción de autonomía municipal. En este caso, no fue el resultado de una medida de hecho alejada de la institucionalidad estatal, sino el producto de la transformación de esta última por la movilización social, cuyas batallas se libraron no sólo a nivel de la organización popular y las asambleas comunitarias, en contra del caciquismo y el poder de los partidos políticos, sino también en los tribunales y las urnas, conquistando de victorias judiciales y triunfos electorales. Debemos hacer nuestra esta paradoja,

tan fértil en un plano analítico como incómoda en lo político. En primer lugar, porque permite recordar que los movimientos anti-sistémicos como “productos institucionales de la economía-mundo capitalista, formados en la tribulación de sus contradicciones [e] impregnados de sus presupuestos metafísicos” (Wallerstein, 1998: 31), al atacar el sistema dominante al mismo tiempo contribuyen a la evolución, adaptación y resiliencia del Estado. En segundo lugar, porque ello impide una lectura maniquea, en blanco y negro, acerca de una autonomía municipal que descansa en una contradicción y cuya búsqueda, en consecuencia, se mueve entre los matices de una zona gris, tensionada entre su dependencia institucional con respecto al Estado, como autonomía de derecho (*de jure*), de un lado, y su voluntad de ejercicio democrático como autonomía de hecho (*de facto*), del otro.

David Benítez resume esta contradicción entre regulación y emancipación en el caso de Guerrero cuando analiza la reinención permanente del poder de una comunidad, que si bien:

representa un rechazo a la realidad social, al *statu quo* [...] no representa un desprendimiento absoluto de esa realidad que rechaza por la sencilla razón de que eso que niega es a la vez su parte constitutiva. Aquello con lo que lo político-comunitario establece una ruptura radical es su condición de existencia. Por ello, una sociedad durante el momento de lo político-comunitario trabaja sobre esas condiciones, busca transformarlas de un modo radical, otorga nuevos contenidos, dota de un nuevo sentido a ciertas significaciones, genera las bases para establecer un nuevo orden institucional, trabaja en su transformación nunca en su anulación absoluta [...] Lo político-comunitario, en este sentido, implica la transformación de la sociedad por la sociedad misma. Como ruptura radical, lo político-comunitario implica un momento crucial en el que el destino de la sociedad misma se pone en juego, su definición y su orientación pueden tomar destinos increíbles, adquirir rumbos novedosos o caer en el retorno de una institucionalidad exacerbada (Benítez, 2018: 308).

Si bien pueden fortalecer la construcción de autonomías municipales, los reconocimientos jurídicos no lo hacen en automático ni por decreto, sino solamente cuando esta autonomía es el producto de movilizaciones políticas, expresadas en lógicas contenciosas que usan la cosa jurídica de manera táctica y contrahegemónica, sin por ello dejarse llevar por la fuerza del derecho, cuyos efectos de legalización pueden conducir a la despoltización de la lucha social. Por lo tanto, agrietar el orden de la dominación con el uso

contrahegemónico del derecho tiene como condición una conciencia reflexiva y autocrítica sobre sus propios límites, en la medida en que el ensanchamiento o cierre de la grieta así abierta será determinado, no por el derecho ni su uso, sino por el sentido de la relación de fuerza que estructura la contienda política y opone los intereses en disputa. En otras palabras, el activismo jurídico sólo demuestra su utilidad para las luchas sociales en las que éste se inscribe y que lo trascienden, lo cual implica, a su vez, que el uso contrahegemónico del derecho es eficaz cuando representa un recurso entre otros, dentro del abanico más amplio de los medios movilizados desde abajo. Más que en su utilidad o no, la cuestión estratégica que levanta el derecho para las luchas municipalistas se encuentra en los grados de la eficacia de su uso y en las formas de cómo usarlo.

En este sentido, pese al carácter limitado del potencial emancipador del derecho (ya enunciado por Marx en su crítica a la filosofía hegeliana), en México, la fórmula constitucional del municipio libre y autónomo no por ello ha dejado de orientar las brújulas del municipalismo hasta la fecha, ni lo dejará de hacer en el siglo XXI. En Ayutla, la elección en 2018 de una Asamblea Municipal y un Concejo Comunitario para gobernar, ya no un ayuntamiento, sino una Casa de los Pueblos, se inscribe en el camino que en las dos décadas previas, abrieron las luchas de Rancho Nuevo de la Democracia y Xochistlahuaca por la autonomía municipal en el sur del país. A través de este estudio de caso, intentamos demostrar la importancia histórica de las luchas municipalistas, entendidas como frente particular de los movimientos antisistémicos, para la construcción desde abajo de la autonomía política. Se trata de una situación concreta y actual, la cual sin duda amerita nuestras reflexiones, so pena de que pase desapercibida la suerte de unos municipios en los que hoy se ensayan las autonomías de mañana.

Bibliografía

- Aragón, Orlando, “El derecho en insurrección: el uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, vol. 7, núm. 2, 2013, pp. 37-69.
- _____, “Otra democracia es posible. Aprendizajes para una democracia radical en México desde la experiencia política de Cherán”, en Boaventura de Sousa Santos y José Manuel Mendes (eds.), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades*

- democráticas*, México, Akal, 2017, pp. 475-499.
- Bartra, Armando, *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México, Era, 2000.
- Benítez, David, “Lo político comunitario. El proceso de construcción de la comunidad a través de la experiencia de la Policía Comunitaria”, en Antonio Fuentes y Daniele Fini (coords.), *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*, Puebla, BUAP/Ediciones del Lirio, 2018, pp. 301-316.
- Blancas, Edgar Noe, “Tragedia y farsa en la descentralización en México”, *Revista Iberoamericana de Estudios Municipales*, núm. 10, agosto-diciembre de 2014, pp. 113-141.
- Chávez, Lourdes, “Autodefensas: SSyJC de la UPOEG”, en Marcos Matías, Rafael Aréstegui y Aurelio Vázquez (comps.), *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, Chilpancingo, Congreso del Estado de Guerrero, 2014, pp. 363-386.
- De Buck, Merel, “Policía Ciudadana y activismo jurídico en la encrucijada: fricciones y aperturas políticas de la UPOEG”, en David Benítez y Pierre Gaussens (coords.), *Por los laberintos del sur: movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*, México, UAM-X, 2019.
- Dehouve, Danièle, “Estado plural, indios plurales”, *Trace*, núm. 46, diciembre de 2004, pp. 11-21.
- Dehouve, Danièle y Marguerite Bey, “La política vista desde el municipio”, en Danièle Dehouve, Victor Franco y Aline Hémond (coords.), *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, México, CIESAS/UAGRO, 2006, pp. 309-390.
- Estrada, Alba Teresa, *Guerrero: sociedad, economía, política y cultura*, México, UNAM, 1994.
- Fini, Daniele, “La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria en el escenario actual de Guerrero”, en David Benítez y Pierre Gaussens (coords.), *Por los laberintos del sur: movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*, México, UAM-X, 2019.
- Fuentes, Antonio y Daniele Fini (coords.), *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*, Puebla, BUAP/Ediciones del Lirio, 2018.
- Gaussens, Pierre, “Antecedentes y surgimiento de la Policía Ciudadana de la UPOEG en Ayutla de los Libres”, en Antonio Fuentes y Daniele Fini (coords.), *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*, Puebla, BUAP/Ediciones del Lirio, 2018, pp. 83-108.
- _____, “Por usos y costumbres: los sistemas comunitarios de gobierno en la Costa Chica de Guerrero”, *Estudios Sociológicos*, vol. 37, núm. 111, septiembre-diciembre de 2019, pp. 659-687
- Gutiérrez, Miguel Ángel, *Déspotas y caciques: una antropología política de*

- los amuzgos de Guerrero*, Chilpancingo, UAGRO, 2001.
- Hémond, Aline, “El proceso de definición de nuevas subregiones dentro del marco del estado de Guerrero: el caso del Alto Balsas”, en Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero, 1849-1999*, Chilpancingo, Gobierno del Estado de Guerrero, 2000, pp. 99-116.
- Leyva, Xóchitl, *Poder y desarrollo regional*, México, Colmich/CIESAS, 1993.
- López, Liliana, “Las potencialidades emancipatorias de un derecho no-estatal. El caso del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducación (Policía Comunitaria) de la Costa Chica y Montaña de Guerrero”, tesis doctoral, México, FCPYS-UNAM, 2015.
- López Monjardín, Adriana, *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable*, México, Siglo XXI, 1986.
- Nicasio, Maribel, “Cochoapa El Grande, nuevo municipio”, en *Oxtotitlán. Itinerancias Antropológicas*, núm. 5, agosto de 2009, pp. 27-34.
- Nicasio, Maribel y José Torres, *Dictamen pericial antropológico y los sistemas normativos indígenas en el municipio de Ayutla de los Libres*, Tixtla, UAA/UAGRO, 2015.
- Poot, Efraín, “Origen y funcionamiento del sistema de partidos en Zacapu”, en Jesús Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Colmich, 1992, pp. 321-338.
- Rodríguez, Carlos, “Rancho Nuevo de la Democracia”, *Cuadernos Agrarios*, año 8, núm. 16, junio de 1998.
- _____, *La disputa por el desarrollo regional: movimientos sociales y constitución de poderes locales en el oriente de la Costa Chica de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2005.
- _____, “La remunicipalización en el estado de Guerrero”, en Hirineo Martínez et al., *Creación de nuevos municipios en México*, Guadalajara, UDG, 2007, pp. 277-294.
- _____, *Luchas municipalistas en México*, México, UAM/Juan Pablos, 2009.
- Román, Salvador, *Revolución cívica en Guerrero (1957-1960)*, México, INEHRM, 2003.
- Sierra, Teresa, “Emergentes respuestas locales a la violencia y la impunidad”, *LASA Forum*, vol. XLVI, núm. 2, 2015a, pp. 19-23.
- _____, “Pueblos indígenas y usos contrahegemónicos de la ley en la disputa por la justicia: la Policía Comunitaria de Guerrero”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 20, núm. 1, 2015b, pp. 133-155.
- Sierra, Teresa y Liliana López, *Dictamen pericial antropológico y los sistemas normativos en el municipio de San Luis Acatlán, Guerrero*, México, CIESAS, 2013.

- Sousa Santos, Boaventura de, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009.
- Torres-Mazuera, Gabriela, “La territorialidad rural mexicana en un contexto de descentralización y competencia electoral”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 71, núm. 3, julio-septiembre de 2009, pp. 453-490.
- Wallerstein, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales*, México, UNAM/Siglo XXI, 1998.
- Warnholtz, Margarita, *Recuperar la dignidad. Historia de la Unión de Pueblos y Organizaciones del estado de Guerrero, movimiento por el desarrollo y la paz social*, México, PUIC/UNAM, 2017.

Autonomías y autogobiernos después del progresismo

Por Raúl Zibechi*

Introducción

En la década de 1990, en muchos territorios de América Latina nacieron experiencias de autogestión y autonomía, que fueron respuestas de los movimientos sociales a la ofensiva neoliberal privatizadora inspirada en el Consenso de Washington. El movimiento zapatista es la más conocida y la más amplia, ya que con los años pudo poner en pie el autogobierno de cinco regiones del estado de Chiapas que albergan alrededor de 34 municipios autónomos y más de 1000 comunidades.

En esos años creció un abanico de movimientos, desde el piquetero en Argentina (Zibechi, 2003; Svampa y Pereira, 2003) hasta el de los Sin Tierra de Brasil (Fernandes, 2000). Éstos encarnan las más pujantes experiencias urbanas y campesinas de la región, que caminan junto a las luchas indígenas, completando la trilogía de los más relevantes movimientos de América Latina. La deriva de piqueteros y Sin Tierra puede sintetizar lo sucedido en toda la región en la última década. El primero se desvaneció, fragmentándose entre tres caminos diferentes: la cooptación por el gobierno Kirchner, la dispersión de las organizaciones y, por último, la transformación, pues unos cuantos colectivos mutaron en centros sociales y culturales o en una variedad de experiencias territoriales como los 100 bachilleratos populares autogestionados donde estudian más de 10000 personas (Gemsep, 2015).

* Raúl Zibechi es un periodista e investigador uruguayo en y con movimientos sociales. Doctor Honoris Causa por la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Educador popular que colabora con varios movimientos en América Latina. Su último libro es *Los desbordes desde abajo. El 68 en América Latina* (2018).

Los Sin Tierra, por su parte, tuvieron una evolución contradictoria. Por un lado, mostraron un fuerte acercamiento a los gobiernos del Partido de los Trabajadores, lo cual no redundó en una ampliación de la reforma agraria, aunque el Estado liberó fondos para educación y vivienda del movimiento. Por el otro, en los últimos años, en los asentamientos, las mujeres y los jóvenes LGBT h crearon colectivos de nuevo tipo, de carácter feminista, gay, lésbico y transexual, lo que provocó un fuerte debate y la incorporación de jóvenes que, de otro modo, emigrarían a las ciudades abandonando el movimiento (MST, 2017).

Luego de una larga década de gobiernos progresistas, los debates sobre la autonomía y las prácticas autonómicas parecen haber mutado; abandonaron el escenario y se refugiaron en los pliegues menos visibles de los movimientos antisistémicos. Aunque los movimientos que mantienen el discurso autonomista son menos, siguen siendo muchos los que realizan prácticas en esa dirección y se autogobiernan en espacios propios, conquistados a través de la lucha o cedidos por el Estado. La principal diferencia es que ahora es necesario indagar y explorar en prácticas concretas y atender menos a los discursos ideológicos.

En este cambio confluyeron varios procesos. Por un lado, los gobiernos progresistas apoyaron con abundantes fondos muchas iniciativas de los movimientos, produciendo un efecto de cooptación o de neutralización de los rasgos anticapitalistas de las organizaciones. Por otro, ganó terreno la propuesta de “jugar en la cancha grande”, como denominan algunos al hecho de competir en el terreno electoral, ya que consideran que las “islas de autonomía” no logran conmovier al sistema.

Una tercera cuestión se relaciona con las enormes dificultades que tienen los colectivos que trabajan de forma autónoma para sostenerse en el tiempo con base en sus propios esfuerzos y para tender puentes hacia otros grupos similares con el fin de emprender acciones más potentes y desafiantes. En resumen, no pasamos por buenos momentos quienes apostamos a la construcción de espacios de autonomía, con estilos de trabajo que se apoyan en la autoconstrucción de mundos nuevos.

Movimientos y políticas sociales

El panorama general que presentan los movimientos a comienzos de 2019 incluye dos realidades aparentemente opuestas: una fuerte ampliación del movimiento feminista, con una gran capacidad

de movilización e impugnación, por un lado, y en paralelo una debilidad de fondo del conjunto de movimientos que les impide volver a jugar un papel central en el escenario político, mermando la capacidad destituyente que tuvieron en la década de 1990 y comienzos de 2000. Recordemos que entre el Caracazo de 1989 y la segunda guerra del gas en 2005 (en Venezuela y Bolivia, respectivamente), los sectores populares derribaron una decena larga de gobiernos en la región sudamericana. Por el contrario, desde la restauración conservadora no han tenido esa capacidad, registrándose un serio reflujo en países como Brasil y Ecuador.

Las causas no son difíciles de encontrar. Los gobiernos progresistas erosionaron las bases sociales de las organizaciones populares, con sus políticas sociales destinadas a “combatir la pobreza”. Los sectores populares respondieron a ese reconocimiento con una importante adhesión que se plasma en el respaldo electoral, político y, a menudo, en una actitud de apoyo a personas concretas dentro de la administración estatal. El resultado ha sido una nueva gobernabilidad que facilitó a las administraciones progresistas contar con bases sociales afines a sus proyectos y modos de hacer.

Por otro lado, la década y media de estrechas relaciones de los movimientos con los gobiernos generó cambios internos como consecuencia del flujo de recursos que recibieron, que se pueden resumir en la aparición de “jerarquías, presupuestos fijos, fuentes de recursos regulares, formación política y técnica propia, equipamientos y sector administrativo” (Ricci, 2009a). La institucionalización de los movimientos fue de la mano de cambios en los modos de hacer y de las culturas políticas. Se comenzaron a priorizar las relaciones con los Estados, gobiernos y municipios, comenzaron a aceptarse las transferencias monetarias como algo normal y legítimo, lo que colocó en el centro la gestión y la administración de esos recursos debilitando la pelea por la transformación de la realidad. Si bien el modelo extractivista sigue siendo denunciado, se hace mayor hincapié en las consecuencias ambientales y sociales que en la necesidad de salir de ese modo de acumulación.

En todo el continente asistimos a una pérdida de la potencia de las asambleas como espacios de democracia directa, ya que muchos dirigentes y militantes dedican más energías a las relaciones con las instituciones que a trabajos de base como la formación y la movilización. En Brasil, 75% de los municipios tienen alguna modalidad de participación social para determinar las prioridades de inversión, por lo que el sociólogo brasileño Rudá Ricci, con

base en la experiencia en su país, asegura que “los movimientos sociales que antes exigían inclusión social ingresaron al Estado y fueron engullidos por la lógica de la burocracia pública” (Ricci, 2009b).

El escenario político se modificó con estas intervenciones de arriba hacia abajo. En Brasil se estudió en detalle la influencia del programa Bolsa Familia en el comportamiento electoral. La Fundación Getulio Vargas asegura que en las elecciones de 2010 cada punto porcentual de cobertura de Bolsa Familia se tradujo en un crecimiento de 0.32% en la votación del Partido de los Trabajadores (PT).¹

La masiva migración del voto de la izquierda brasileña del sur y el sureste hacia el nordeste es sumamente reveladora de una mutación política de larga duración, que afecta de lleno a los movimientos. Hasta el año 2002, cuando Lula ganó las elecciones, el voto del PT estuvo arraigado en São Paulo y en la región al sur, como Río Grande do Sul. Se trata de las regiones industriales donde nacieron la Central Única de los trabajadores (CUT) y el PT, donde había una larga trayectoria de comunidades eclesiales de base y donde también se creó el Movimiento sin Tierra (MST).

En la región del sureste, por ejemplo, sólo 7% de los hogares reciben Bolsa Familia. En el Nordeste ese porcentaje asciende a 30%.² A mi modo de ver, la consecuencia es casi obvia: los apoyos que recibe la izquierda en las zonas impactadas por las políticas sociales no provienen de una historia de organización y politización, sino de la obtención de beneficios materiales. Esos beneficios no fueron arrancados por una lucha organizada; son distribuidos en territorios despolitizados y con escasa tradición de movimientos sociales. En esas regiones, rurales o urbanas, el voto como actitud individual sustituye a cualquier organización colectiva.

En ese sentido, el acto de votar es muy similar al acto de consumir. Se trata de una decisión personal guiada por las satisfacciones (personales) que pueden obtenerse. Las políticas sociales promovieron la integración a través del consumo, lo que constituye una profunda aberración desde el punto de vista de la emancipación, con nefastas consecuencias para los movimientos autónomos (Machado y Zibechi, 2016).

1 “Bolsa Família tem maior impacto eleitoral desde sua criação”, disponible en <https://noticias.r7.com/eleicoes-2014/bolsa-familia-tem-maior-impacto-eleitoral-desde-sua-criacao-13102014>

2 “O peso do Bolsa Família no Nordeste”, disponible en <https://www.oantagonista.com/brasil/o-peso-bolsa-familia-no-nordeste/>

Las autonomías realmente existentes

Una recorrida por diversos espacios realizada en 2018 con movimientos argentinos en Córdoba, tanto en la capital como en Traslasierra, así como con colectivos de las provincias de Santa Fe y Paraná, me permitió auscultar otros debates y modos de trabajo.³ Uno de ellos es la diversificación de lo que se entiende por autonomía, al punto que muchos colectivos se consideran realmente autónomos a pesar de recibir fondos de los estados. Separan la autogestión/autogobierno del espacio propio, de los aportes financieros que perciben.

Recordemos que, en la década de 1990, al calor del alzamiento zapatista de 1994 que colocó la autonomía como una demanda central, los movimientos sudamericanos, y en particular los sectores piqueteros, se autodefinieron como autónomos del Estado, de los partidos, las Iglesias y los sindicatos. Se trataba de autonomía política, aunque las más de las veces esto sólo quedó en una cuestión declarativa, ya que desde el principio los movimientos territoriales de desocupados construyeron organización con base en planes sociales de los gobiernos provinciales y los municipios. Luego de más de una década conformando organizaciones con base en esas políticas, el sentido común que se instaló fue el de seguir hablando de autonomía (por cierto, en un sector reducido de movimientos), mientras no se cuestionó el recibir fondos de los gobiernos. Esta contradicción evidente fue abordada con la mencionada separación de los conceptos de autonomía y autogestión/autogobierno. No son autónomos, aunque desean serlo, pero pueden, sin embargo, gobernar cada espacio según sus deseos o sus proyectos políticos. Sin ser autónomos pueden decir que se autogestionan.

El principal problema que encuentro en esta actitud, que me parece honesta y transparente porque nadie niega que recibe fondos de los estados, es la escasa reflexión sobre las consecuencias que tiene en la cultura política. La inflexión que se produce poco después de 2010 hacia el terreno electoral, mientras se tiende a abandonar o debilitar el trabajo territorial como apuesta estratégica, ¿tiene alguna relación con esta política de construir organización con base en planes sociales? ¿Qué consecuencias

3 A lo que debo sumar, el mismo año, la participación en encuentros con movimientos indígenas de la Sierra Tarahumara y de Oaxaca (México), con mapuches rurales y urbanos en Temuco y Santiago (Chile), con antimineros en Cajamarca (Perú) y con movimientos negros en las favelas de Alemão y Maré (Rio de Janeiro). La mayoría mantienen debates sobre qué es ser autónomo en este periodo.

tuvieron los planes en la organización y en la cultura política al interior de los movimientos?

Es evidente que el Estado se reposicionó en las sociedades con gobiernos progresistas, pero también ganó espacio en los pensamientos de los militantes y en los modos de hacer de las organizaciones. Más que poner esto en cuestión me parece necesario debatirlo. No creo que sea positivo naturalizar el papel estatal, ni la concurrencia a elecciones, tarea en la que se ponen los mayores esfuerzos y no pocos recursos, sin medir las consecuencias a largo plazo de esas decisiones.

Sin embargo, y pese a todo lo anterior, las prácticas autonómicas existen, no desaparecieron, se sostienen y se reproducen en numerosos colectivos, más allá de las definiciones de cada quien. Intuyo que la autonomía como propuesta política goza de mayor simpatía que la capacidad de ser realmente autónomos; que las prácticas autónomas son bastantes más que los colectivos que sólo dependen de sus esfuerzos. Me pregunto las razones de esto, y encuentro varias.

La primera es que la autonomía goza de simpatías sociales y culturales, como idea-fuerza que moldea la tensión emancipatoria. Sin duda, el zapatismo tiene una influencia mayor de la que habitualmente imaginamos. Esa influencia es indirecta y no necesariamente “política” (en el sentido tradicional del término). Los colectivos que se van convirtiendo en referencia antisistémica en cada país de la región, como los mapuche de Chile y Argentina, los pueblos guaraníes de Brasil y los quechuas que resisten la minería en Perú y en la región andina, practican diversos grados de autonomía y se identifican con ella.

La autonomía, con diversos nombres, es la práctica política más prestigiosa entre pueblos, sectores sociales y personas activas, entre comunidades negras de Colombia y Brasil (quilombos y palenques), en las periferias urbanas de las grandes ciudades que están siendo avasalladas por la especulación inmobiliaria y, por supuesto, entre los pueblos originarios que defienden la vida y la tierra/territorio.

El movimiento feminista muestra profunda empatía con las prácticas autónomas y viene a reforzar las tendencias a la autonomía de los pueblos, con sus propias características y con una capacidad de movilización creativa impactante. El movimiento más importante durante la agonía progresista, recupera el autonomismo y le da una proyección notable, incluso en las luchas que reclaman a los Estados el derecho al aborto.

La segunda es que la heteronomía (la dependencia de los gobiernos/ partidos/ Estados) goza de pésima reputación. La relación con las estructuras patriarcales y coloniales puede ser analizada como una necesidad por un sector de los movimientos, pero en modo alguno esta actitud despierta entusiasmos ni adhesiones unánimes, ni desea convertirse en subordinación.

Veamos el caso de la inflexión hacia el terreno electoral que se produjo en Argentina. Aunque sus resultados fueron nefastos, en menos de una década es una política que quedó neutralizada y está en vías de ser deslegitimada, porque el terreno institucional aparece vinculado —en la conciencia de nuestros pueblos— con corrupción, ventajas personales y reproducción de las peores prácticas de la vieja cultura política. Después de los juicios a Lula y Cristina Fernández, de la represión del régimen de Daniel Ortega en Nicaragua y el desgobierno de Nicolás Maduro en Venezuela, las instituciones estatales son cada vez menos defendidas como herramientas emancipatorias. Sólo un puñado de intelectuales acomodaticios y de militantes cegados por la ofensiva derechista siguen defendiendo al progresismo.

La tercera es que el sistema en su fase financiera/extractiva, de cuarta guerra mundial, nos ahoga, no nos deja respirar, por lo que la autonomía es una práctica imprescindible para la sobrevivencia. Como señalan los zapatistas, en la fase actual el capitalismo es un sistema de guerra que se propone desplazar poblaciones para convertir los bienes comunes en mercancías.

En este punto veo un diálogo profundo entre las feministas y los pueblos que sufren el extractivismo. El patriarcado y el machismo están mostrando su faceta genocida, con una multiplicación de feminicidios que afectan en particular a las mujeres negras, indígenas y de los sectores populares. El colonialismo y el racismo actúan del mismo modo contra los mismos pueblos. Capitalismo, patriarcado y colonialismo se anudan entre sí, porque tienen en común la necesidad de controlar a los pueblos del color de la tierra, que son su principal obstáculo para seguir acumulando riquezas.

Así como las mujeres necesitan sus propios espacios para encontrarse en confianza, espacios seguros en los que pueden hermanarse, los diversos abajos de los diferentes colores y pueblos necesitan construir sus arcas, para sobrevivir a las tormentas del despojo. Estos espacios/arcas/territorios que resisten y crean mundos otros, lo hacen de manera autónoma respecto al capital y al patriarcado. Quiero interpretar las cientos de organizaciones existentes

en los rincones más remotos de nuestro continente, como esos espacios de sobrevivencia y creación que, aunque no lo proclamen, practican un mínimo de autonomía real, más que discursiva.

Entre esas prácticas autónomas de autogobierno que podemos reconocer en todos los países latinoamericanos encontramos algunas características comunes que quiero desglosar. La primera es que anidan en grupos muy variados, no dedicados a lo que se entiende por “política”, en el sentido de disputar el poder en la sociedad, sino volcados hacia actividades culturales (música, danza, radios libres, editoriales y revistas independientes), sociales (educación popular, comercio justo, alimentación sana) y productivas (elaboración de pan y otros alimentos orgánicos, artesanías y reciclajes). Hacen política abajo, sin pretender “subir” hacia las instituciones. La segunda es que estos grupos suelen compartir ideas y prácticas ambientalistas o ecologistas, se niegan a plegarse al consumismo, conforman redes de resistencia a la minería y a los monocultivos como la soja, pero también a la especulación inmobiliaria urbana.

No todos son totalmente autónomos, en el sentido de que se apoyan en sus propios recursos, pero cuestionan la participación en las elecciones y gestionan sus espacios y sus tiempos según sus propios criterios. La mayoría construyeron espacios de autoformación, lo que contribuye a potenciar las prácticas autónomas.

En tercer lugar, se trata de un sector muy amplio que no suele estar vinculado por una estructura organizativa estable. La tendencia es que los colectivos se agrupen para una actividad concreta o para campañas acotadas en el tiempo, y luego cada organización sigue su propio rumbo. En realidad, existen vínculos estables entre muchas de ellas, pero no están sujetas a un aparato orgánico que las supera. Existen coordinaciones nacionales, regionales y sectoriales. Pero cada grupo que las integra es, en este caso se aplica perfectamente, autónomo a la hora de tomar sus decisiones sin tener que someterse a la coordinación a la que pertenece. Por eso creo que la autonomía abarca muchos más espacios que aquellos que se definen como autónomos.

La autonomía se transformó profundamente desde que emergió en la década de 1990, influida por el zapatismo, por la debacle de los partidos de la vieja izquierda, por el neoliberalismo que destruyó los Estados del bienestar y por un sindicalismo funcional al sistema. La mayoría tiene claro que las políticas sociales de los Estados buscan domesticar a los movimientos y parecen haber aprendido a neutralizarlas.

En uno de los varios encuentros en los que participé en los dos últimos años, uno de los grupos de trabajo destacó la importancia de reflexionar en “cómo nos abrazamos desde abajo”. Mientras avanzan en el reconocimiento de las dependencias que mantienen, no sólo del Estado, sino también del mercado, también crecen en dilucidar los modos de relacionarse, para ampliar resistencias y luchas, mientras tejen lo nuevo. No es poco para tiempos tan difíciles.

Los laberintos del pensamiento crítico

Aún es demasiado pronto para evaluar cómo ha influido el último ciclo de luchas en el pensamiento crítico latinoamericano, y también cómo el ciclo progresista impactó en los intelectuales latinoamericanos. En mi opinión, los impactos son tremendos. Para muestra, el aserto de uno de los más destacados pensadores de la actualidad, Boaventura de Sousa Santos. Años atrás, en el Foro Social Mundial de 2010, destacó que ahora existe “un novísimo movimiento social que es el propio Estado”. En contra de todo el pensamiento crítico autónomo, agregó que el Estado actual es “una relación social contradictoria y una relación que puede ser apropiada por las clases populares” (De Sousa, 2010).

El pensamiento crítico latinoamericano está en su mayor parte volcado en apoyar y justificar las políticas de los gobiernos y muestra grandes dificultades para dar cuenta del nuevo modelo hegemónico, basado en la exportación de *commodities* (soja, minerales e hidrocarburos), que este sector de intelectuales no pone en cuestión. El caso de Bolivia es excepcional. El masivo y macizo apoyo inicial de los pensadores al gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera se fue desgranando con el paso del tiempo hasta engrosar casi masivamente el campo de la oposición luego del “gasolinazo” de diciembre de 2010. Las primeras deserciones aisladas se dieron entre los intelectuales aymaras, pero en los últimos años se produjo un vuelco que acompaña las críticas de amplios sectores de la población y de varios movimientos sociales que tomaron distancia del gobierno.

Una de las sorpresas mayores es la incapacidad de los intelectuales de izquierda de cuestionar a los principales dirigentes (como Lula, Rafael Correa y Cristina Fernández) y pretender que las acusaciones y juicios por corrupción son meras maniobras de la derecha y del imperialismo. Las principales excepciones se dan en Ecuador y Venezuela, donde personalidades como Alberto Acosta y Edgardo Lander supieron mantener el tono crítico pese al aislamiento político y social.

La cuestión más importante, desde el punto de vista del pensamiento crítico en una mirada de larga duración, es la incorporación de nuevos temas. El último ciclo de protesta introdujo un conjunto de reflexiones sobre las dos dimensiones de las rebeliones: los hechos históricos producidos por los movimientos y la proyección prefigurativa de la nueva sociedad, o sea la multitud de emprendimientos productivos, educativos y de salud que se pusieron en pie mientras resisten al modelo (Solana, 2011).

En la última década, en casi todos los países de la región, se publicaron infinidad de trabajos sobre fábricas recuperadas, agricultura sustentable y familiar, salud comunitaria, tradicional y alternativa, educación popular y universidades de los movimientos, incluyendo algunos trabajos sobre formas de poder no estatal en los territorios autogestionados por los movimientos. En periodos anteriores, el pensamiento crítico se había enfocado casi exclusivamente en comprender las coyunturas políticas, las relaciones de fuerza a escala local y global, en definir las fuerzas motrices y los objetivos de los combates antisistémicos, entre otros.

Una parte destacada del pensamiento crítico se focalizó en este periodo en poner la lupa sobre las características de estos “mundos nuevos” creados por las resistencias. De ese modo, el pensamiento crítico ha venido acompañando las novedades que aporta la lucha social, algo que ha sido siempre una de sus características básicas, sin abandonar las demás tensiones ya señaladas, dirigidas a comprender la realidad y, de modo muy particular, las nuevas formas que asumen la acumulación de capital, el imperialismo y las mutaciones en el mundo del trabajo, por señalar algunas de las más destacadas.

Debe señalarse que muy a menudo los nuevos temas no llegaron de la mano del pensamiento y de los pensadores ya reconocidos e institucionalizados, sino que provienen de pensadores/activistas o investigadores/militantes, de jóvenes que desde diversos espacios están colocando temas nuevos en la agenda. No me refiero sólo a la capacidad de iluminar la vida cotidiana de los movimientos, sino también a la capacidad para abordar los temas de género y generacionales, en sus más diversas variantes, los cuales ganaron una visibilidad mayor que en cualquier otro periodo histórico.

Más difícil está siendo encontrar trabajos sobre los nuevos modos que asume la dominación, esa combinación extraordinaria entre extractivismo y políticas sociales compensatorias, tan característica de los gobiernos progresistas. El trabajo del sociólogo brasileño,

Francisco de Oliveira, y de un grupo de personas que se identifican con las reflexiones que produjo en los últimos años, es una de las mejores noticias en un periodo de genuflexión teórica. *Hegemonía as avessas* y *O avesso do avesso* (De Oliveira, 2010) dos breves e incisivos textos, desnudan algunos aspectos centrales del nuevo modelo y señalan a la vez las limitaciones del pensamiento crítico para dar cuenta de ello.

Inspirado en Gramsci, de Oliveira sostiene que en países como Brasil y Sudáfrica las clases dominantes consienten ser conducidas políticamente por los dominados (hegemonía), a condición de no poner en cuestión la explotación capitalista (hegemonía al revés). Entiende que se trata de “una revolución epistemológica para la cual aún no disponemos de la herramienta teórica adecuada” (De Oliveira, 2010: 27). Concluye con dos afirmaciones polémicas: que la herencia marxista (y gramsciana) pueden servir como punto de partida teórico, pero que no son suficientes para comprender lo nuevo, y que el lulismo, y por extensión el progresismo, representa una regresión en la medida que convirtió la política en asunto de élites en vez de socializarla.

Si la primera parte, en la que enfatiza sobre los límites actuales del pensamiento crítico, nos resulta familiar, la segunda es incómoda. Pensar que lo que hemos vivido en la región sudamericana de la mano del PT y del progresismo significa una regresión suena a echar por tierra todo el ciclo de luchas que consiguió nada menos que deslegitimar el neoliberalismo, poner en fuga a las clases políticas conservadoras y abrir espacios para otros modos de gobernar. Sin embargo, si tomamos la exacta enunciación que formula De Oliveira, las cosas se mueven. En efecto, el progresismo y las izquierdas convertidas en gobiernos tomaron la palabra en el lugar de los movimientos, suplantaron a la gente común, la que gritó hace 15 años “Que se vayan todos”, para monopolizar el discurso en nombre de los movimientos.

Venezuela: La corta vida de las experiencias de autogobierno

La experiencia bolivariana en Venezuela generó una oleada de entusiasmo en América Latina, como no se veía desde la revolución sandinista en 1979. Aunque se trató de un proceso electoral con fuerte movilización popular, el chavismo siempre mencionó la palabra “revolución” para describir lo que estaba sucediendo. La construcción de “poder popular”, como las comunas, fue difundida como uno de los principales argumentos de que se estaba transitando hacia el “socialismo del siglo XXI”.

No debemos olvidar que el chavismo nació desde abajo mucho antes de hacerse gobierno. En primer lugar, porque es hijo de la revuelta popular conocida como Caracazo, cuando un 27 de febrero de 1989 “bajaron los cerros” donde habitan los sectores populares para responder al ajuste estructural de un gobierno corrupto. Fue la primera gran rebelión popular contra el Consenso de Washington en toda la región. En segundo lugar, porque el alzamiento armado de un grupo de militares, entre los que estaba Hugo Chávez, el 4 de febrero de 1992, fue seguido con expectativa y esperanza por los sectores populares que se alzaban contra el sistema y sufrían tremendos embates represivos, como sucedió durante el Caracazo, con la muerte de alrededor de 500 personas a manos de las fuerzas armadas (Machado y Zibechi, 2016).

A mi modo de ver, ambos hechos marcan a fuego el proceso bolivariano: la rebelión popular desde abajo y el alzamiento militar y civil organizado desde los cuarteles y los grupos políticos. Para los sectores populares fue importante que un sector de la fuerza armada se alzara, ya que se sintieron respaldados por los uniformados, lo que fortaleció el sentimiento antisistema y la autoestima, anclados sobre todo en los barrios populares. Poco después del alzamiento, en abril y marzo de ese año, fueron convocados cacerolazos con características insurreccionales, en los que se escucharon por primera vez gritos de “Chávez, Chávez” en los barrios populares.

Se trató, sin duda, de la construcción popular de un liderazgo, con todas las potencialidades y las contradicciones que ello implica. La cultura política de la revuelta contiene dos elementos opuestos e infinidad de grises: la participación de las bases populares y la dirección de los militares a través del Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 (MBR). Un mismo movimiento que contiene horizontalidad y jerarquías y que, en los hechos, es una de las señas de identidad más destacadas del llamado proceso bolivariano.

Cuando Chávez pasa a ocupar el centro del escenario político, ya en 1992, desplazando al pueblo movilizado de las calles, debe comprenderse que fue ese mismo pueblo el que lo colocó en ese lugar. Lo hizo actualizando la vieja cultura caudillista, reforzada por los alzamientos militares que contribuyeron tanto a derrocar a las élites tradicionales, como a desplazar el protagonismo popular en las calles.

En Caracas y en otras ciudades se observan en este periodo comunidades urbanas que actúan de forma autogestiva y difusa, sin llegar a institucionalizar su funcionamiento ni a cristalizarlo en

aparatos. Se trata de modos de hacer inspirados en el sentido común comunitario frente a un Estado débil, que nunca se preocupó por los barrios. Esos modos muestran potencia, se sostienen en el tiempo largo y son resistentes, muy resistentes, a las imposiciones desde arriba.

La “revolución” intenta darles forma, institucionalizar las prácticas “informales” y autónomas a través de la “legalización” de las situaciones de hecho, que son los modos habituales como los de abajo ocupan los espacios que necesitan. Éste es un momento delicado, ya que aparecen, antes incluso que las instituciones, los *mediadores*, bisagras entre el Estado y la comunidad, con intereses propios, pero siempre afines a la lógica institucional que les ofrece las mejores condiciones para reproducir sus pequeños poderes.

En Venezuela, como en América Latina, alrededor de 60% de las viviendas en las grandes ciudades, y de la misma urbanización, fueron construcciones populares sin apoyo estatal. Por eso la estructura de los barrios populares parece caótica y opaca para el observador externo (el Estado y el capital), pero brinda protección y soberanía a quienes los habitan. Mientras en otros países de la región la “legalización” o “regularización” promovidas por el Estado fueron el modo de anular los espacios de autogestión y de autonomía, en Venezuela las cosas fueron diferentes.

El Estado chavista no pudo hacer legible el entramado social de los barrios populares ni lo pudo codificar burocráticamente, sólo de forma parcial, ya que “la sociedad mantiene su opacidad urbanística, económica, violenta”, en el sentido de que no fue posible imponer el monopolio estatal de la violencia (Boni, 2017: 56). Los límites del Estado pueden ser una clave interpretativa de la crisis venezolana que rehúya la polarización política —incluso la corrupción— como eje en torno al cual comprenderla. Ante la potencia del tejido social, el Estado chavista retrocedió y negoció, porque no podía disciplinar, y porque se trataba de su propia base social. Ésta es quizá una de las más notables particularidades del proceso bolivariano.

La creación del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) debe ser interpretada en el marco de la cultura de la renta petrolera, que abarca desde la vieja idea de “sembrar el petróleo” hasta la cultura del no trabajo, para continuar y reestablecer lazos clientelares, intercambiando bienes por votos o por fidelidad al dirigente local. Patrimonialismo y personalización de las relaciones políticas son casi naturales en una sociedad escasamente organizada en

movimientos y con estructuras políticas permeadas por esa cultura rentista-clientelar (Boni, 2017).

En este punto debe entenderse también el funcionamiento de los consejos comunales, la principal creación del “poder popular” chavista. Con los consejos el chavismo institucionalizó las diversas formas de participación popular que existían en el país desde la década de 1970. Al hacerlo, la diversidad quedó sujeta al aparato estatal por los abundantes recursos que se entregaron. Sólo en Sucre se crearon en pocos años unos 1 500 consejos comunales, siendo un estado de poco más de un millón de habitantes, lo que habla de la extensión de la organización popular.

Se trata de organismos para la colaboración con las instituciones estatales y la participación de la población, que puede decidir el destino de los proyectos que maneja, así como la relación con la burocracia estatal y la canalización de servicios para la comunidad. Debe destacarse que los consejos comunales, en ningún momento fueron proyectados ni funcionaron como organismos con poder, como suele presentarlos buena parte de los intelectuales y los militantes que apoyan de modo incondicional el proceso chavista (Machado y Zibechi 2016; Boni, 2017). Lo que no quiere decir que los consejos no tengan ningún valor o importancia. La tienen: son formas de organización comunitaria territorial en la que los vecinos de un barrio se sienten representados y sus intereses son gestionados ante el Estado. Pero no son órganos de poder. Son gestores del Estado en el territorio, actúan como intermediarios.

Y aún hay algo más que nos puede servir como síntesis del ciclo progresista en relación con los autogobiernos populares y la autonomía. Los consejos nacen horizontales y jerárquicos a la vez, en una tensión no resuelta. Por un lado, dependen del financiamiento estatal y funcionan en clave burocrática, por lo que “el poder popular tiene una debilidad estructural respecto a las instituciones con las que debe confrontar” (Boni, 2017: 103). Un poder que no es autónomo, no es poder. La subordinación de los consejos al PSUV se hace evidente durante los procesos electorales, cuando se asiste a su creciente homogeneización y pérdida de independencia. Al final de este largo proceso, los consejos comunales terminan formando parte de la estructura organizativa del Estado. De algún modo, puede decirse que fue un paso atrás respecto al universo heterogéneo de las asociaciones vecinales, jerárquicas y clientelares de los años setenta, trasladando el análisis de De Oliveira a la realidad venezolana.

En el mejor de los casos, puede decirse que la lógica igualitaria y autónoma mantiene cierta permanencia en los barrios populares, donde la horizontalidad y la ausencia de jerarquías son cultura, mucho más allá de partidos e ideologías. El predominio de las direcciones, de los cuadros y de los oficiales de las fuerzas armadas, acotó y controló los espacios de igualitarismo, en particular bajo la gestión presidencial de Nicolás Maduro (2013).

* * *

En paralelo, debe decirse que en toda América Latina no se superó la ancestral cultura jerárquica, de carácter patriarcal, y que los progresismos la reprodujeron a través de los más diversos caudillos, lo que se traduce en personalismo y paternalismo, entre otros aspectos. Por eso el movimiento feminista, que consiguió impactar los estratos más impensables de la sociedad, encarna una potencia transformadora trascendente.⁴

La impresión general es que estamos viviendo un profundo reflujo que es visible en la sucesión de gobiernos de derecha o de ultraderecha, como en Brasil. Pero debajo de la línea de visibilidad, las experiencias de autogobierno y autonomía se mantienen y aún crecen en algunos sectores, en particular entre los pueblos originarios, como los wampis del Perú. La formación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, en 2015, revela que los autogobiernos de abajo comenzaron a recorrer un largo camino del que difícilmente se apartarán.

Montevideo, febrero de 2019

Bibliografía

- Boni, Stefano, *Il Poder Popular nel Venezuela socialista del ventunesimo secolo*, Florencia, Editpress, 2017.
- Fernandes Mançano, Bernardo, *A formação do MST no Brasil*, São Paulo, Vozes, 2000.
- Grupo de Estudios sobre Movimientos Populares y Educación Popular, *Relevamiento Nacional de Bachilleratos Populares de Jóvenes y Adultos*, Buenos Aires, GEMSEP, 2015.

⁴ En Argentina, las mujeres policía de la provincia de Rosario se niegan a reprimir las manifestaciones feministas y se muestran de acuerdo con el movimiento “Ni Una Menos” (goo.gl/QtCnTy).

- Machado, Decio y Raúl Zibechi, *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*, México, Bajo Tierra, 2017.
- MST, “LGBT Sem Terra: uma identidade de luta”, 2017. Disponible en <http://www.mst.org.br/2017/11/04/lgbt-sem-terra-uma-identidade-de-luta.html> [consulta: 17 de febrero de 2019].
- Nación Wampis, “Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís”, 2015. Disponible en <http://nacionwampis.com/autonomia-en-accion/#estatuto> [consulta: 19 de febrero de 2019].
- Oliveira, Francisco de *et al.*, *Hegemonía as avessas*, São Paulo, Boitempo, 2010.
- Ricci, Rudá, “Com o fim da era dos movimentos sociais foi-se a energia moral da osuadía”, 2009a. Disponible en <http://www.inclusive.org.br/arquivos/12835> [consulta: 10 de febrero de 2019].
- _____, “Fim da era dos movimentos sociais”, *Folha de São Paulo*, 2009b. Disponible en <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2010200908.htm> [consulta: 10 de febrero de 2019].
- Solana, Pablo, “2011-2011: La rebelión al calor de la experiencia de los movimientos barriales y de trabajador@s desocupad@s”, *Herramienta*, núm. 46, Buenos Aires, marzo de 2011, pp. 41-51.
- Sousa Santos, Boaventura de, “O Forum Social Mundial desafiado por novas perspectivas”, 2010. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/29453-o-forum-social-mundial-desafiado-por-novas-perspectivas-entrevista-especial-com-boaventura-de-sousa-santos-> [consulta: 5 de febrero de 2019].
- Svampa, Maristella y Sebastián Perayra, *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Producción de mandatos populares como forma política no estadocéntrica. Reflexiones a partir de la experiencia uruguaya

*Por Diego Castro**

Introducción

Parte importante de mis esfuerzos en los últimos años han estado dedicados a colaborar con lecturas críticas del proceso político progresista en la región. En estos tiempos, pensar y producir caminos de emancipación, de transformación o cambio social, se ha vuelto una tarea confusa, sin claridad sobre sus significados. Las luchas de comienzo de siglo en todo el continente estimularon la búsqueda de alternativas, las multiplicaron, pero rápidamente, los años subsiguientes colocaron nuevamente en el centro de las aspiraciones de cambio la política de Estado. La insubordinación, las revueltas, fueron dejando lugar a la estabilización, al tiempo de los gobiernos. No me detendré en sus consecuencias, pero permítanme una alegoría: si las luchas de impugnación al neoliberalismo trajeron a los gobiernos progresistas, éstos abrieron la puerta a la ola de restauración conservadora que tanto nos preocupa en estos días.

Es claro que los gobiernos progresistas no son la única causa de este fenómeno, pero no podemos ignorar su responsabilidad. Tampoco podemos obviar que el recentramiento en la política de Estado supuso la pasivización de los sujetos populares que protagonizaron las luchas sociales de comienzos de siglo. Quiero escapar de la narración víctima-victimario para comprender la relación entre política de Estado y luchas sociales. La crisis del progresismo es

* Docente en la Universidad de la República de Uruguay y estudiante del doctorado en Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Investiga sobre luchas sociales y movimientos sociopolíticos en Uruguay y América Latina. Integra el colectivo comunicacional Zur Pueblo de Voces.

también la crisis de la izquierda toda, incluida la no progresista o radical. Y si nos detenemos en quienes reactivaron la lucha en los últimos años, mujeres y tramas comunitarias que sostienen la vida frente al extractivismo, podremos comprender que la forma política dominante de la masculinidad de izquierda también se encuentra en crisis. Estamos ante una crisis de alternativas, de paradigmas en torno a la transformación social y la reiteración de un error convertido en tara: pensar en la figura central del Estado como actor principal de dicho proceso.

Desde estas preocupaciones, y con el objetivo de encontrar pistas para los desafíos del presente, abordo luchas sociales pasadas con pretensiones no estadocéntricas o no plenamente estadocéntricas en Uruguay. En ellas emerge una forma de concebir la lucha social donde los esfuerzos principales se colocan en la intención de producir y sostener mandatos populares, en tanto ejercicios de extensión de la autonomía social y ensayos de autodeterminación.

A partir de Benjamin (2008) sostengo que en la historia de los vencidos radica una fuerza que es necesario activar en el presente. Este esfuerzo nos conecta con una potencia ancestral, de sabernos parte de una historia larga de la cual aprendemos. De aquí es posible sacar fuerzas para los momentos de desconcierto y confusión. Ha sido muy útil esta opción metodológica y teórica, que supone ir a buscar en las experiencias pasadas orientaciones para el presente, visitándolas con nuevas preguntas. La transmisión de una cultura es para Benjamin un acto político de importancia mayor. No porque ella pueda cambiar lo dado, sino porque “la memoria histórica afecta de manera decisiva la voluntad colectiva y política de cambio. En realidad, es su único nutriente” (Buck-Morss, 2001: 14). Si la herencia cultural que recibimos de una época se encuentra empobrecida, retaceada, también lo están las alternativas. Descubrir el pasado a partir de los desafíos del presente es una tarea que redundará en una potencia que las multiplica. Y, de la misma manera que ocurre con la historiografía oficial, la historia de la lucha social olvida a los vencidos, en esta oportunidad a los vencidos al interior de los vencidos. Por ello, de manera homóloga a lo propuesto por Benjamin, me propuse cepillar la historia de dos luchas pasadas “a contrapelo”, pero con una variante propia, haciéndolo pelo por pelo. Por un lado, las luchas sindicales de finales de la década de los sesenta, momento constitutivo de los principales sujetos colectivos del campo popular uruguayo hasta la actualidad. Por otro, las luchas contra la privatización del agua de comienzo de los 2000, que se reactivan en la actualidad en nuevas resistencias contra su mercantilización.

Las conexiones entre pasado y presente son las que activaron estas reflexiones que quiero compartir con ustedes, centradas en la relación entre luchas sociopolíticas y Estado. En esta oportunidad no presentaré el análisis detallado de las luchas mencionadas, sino un conjunto de aportes que brotan de su tratamiento, que entiendo pueden ser de utilidad para los tiempos que corren.

La política de producción y sostenimiento de mandatos populares que alumbran las motivaciones de quienes luchan en estas experiencias tiene la cualidad y la potencia de permitir el desplazamiento en torno al binarismo estadocéntrico-antiestatal que primó en las formas de comprender la relación entre luchas y Estado en las principales estrategias de transformación o cambio social. Desafiando el monopolio político y administrativo del Estado, agrietándolo, abigarrándolo, abriendo la posibilidad al ejercicio de otras formas de gobierno y autoridad, asentadas en la extensión de la autonomía social y la autodeterminación. Formas variadas y parciales, nunca plenas ni puras, de ejercer autogobierno, incluso cuando las instituciones estatales tienen amplia legitimidad y vigencia.

El Estado en las estrategias de transformación: desplazamiento del binarismo estadocentrismo-antiestatismo

Este apartado tiene un doble cometido. Por un lado, comprender el tipo de configuración política que supone la forma Estado y su pretensión monopólica contradictoria con la coexistencia de otras formas de gobierno y autoridad, por ende, contraria a la autodeterminación social. Por el otro, dar cuenta de los procesos desplegados por las luchas sociopolíticas que nos colocan en el binarismo estadocentrismo-antiestatismo, y como contrapartida proponer una forma de ordenar la relación luchas-Estado de manera no subordinada, por medio de una política de producción y sostenimiento de mandatos populares.

El Estado como forma política monopólica

El Estado se ha convertido en la forma política (Echeverría, 1998) dominante en las sociedades modernas; para lograrlo necesitó monopolizar la vida política. Hay múltiples formas de comprender al Estado como configuración política. Hay quienes piensan que es un espacio neutro cuyo poder es ejercido por quien mejor libere la “guerra de posiciones” a su interior. Otros sugieren que el Estado es el gobierno de los intereses comunes y que por tanto tiene la autoridad legítima para desarrollar dicha tarea que supone control de territorios, gobierno de poblaciones, configuraciones culturales

y sistemas legales. A esta perspectiva Luis Tapia (2010) la denomina “concepciones normativas” del Estado, oponiéndoles las “concepciones realistas” inspiradas fundamentalmente por Marx en el *Manifiesto comunista* como relación y estructura de dominación de clase, y por Weber en *Economía y sociedad* como monopolio de la administración de lo público por parte de un grupo de personas. Se traza de este modo una forma de comprensión del Estado a partir del ejercicio monopólico de la política y la autoridad, de la fuerza y los medios de administración.

Para Marx, sostiene Tapia, “el Estado es un tipo de relación social que se caracteriza por haber producido la concentración de la política en un conjunto de instituciones separadas que se presentan como representantes de lo general” (2010: 96). Es a partir de estas aportaciones que comienza a establecerse más claramente la conexión entre concentración de los “medios de producción” y concentración de la prerrogativa política, como dos esferas que se presentan ilusoriamente separadas (política y economía), pero que en realidad no lo están. De aquí surge una de las falacias más comunes al referirse al Estado y al mercado como dos formas independientes y diferenciadas, de la política y la economía, y no como dos esferas articuladas de la amalgama de dominación (Gutiérrez *et al.*, 2018). Esta escisión o separación pretende dotar de relativa autonomía a cada una de las esferas. La política tendiente al gobierno de lo social (lo público) y la economía a los procesos productivos (lo privado).

Para Tapia, el “Estado sería un tipo de estructura y relación política que corresponde a los territorios en que opera la ley del valor, esto es, el estado de separación, de concentración y también el de explotación y apropiación de plusvalor” (2010: 97). Para que la legitimidad del Estado se imponga en un territorio determinado no debe haber otras formas de gobierno y autoridad paralelas que reclamen o quieran erosionar su monopolio político. La creación de los Estados nación, junto con la expansión del modo de producción capitalista, son dos elementos contemporáneos de un mismo fenómeno. Si el Estado es el territorio donde prima la ley del valor, existiendo un conjunto de instituciones y herramientas jurídicas y administrativas que lo garantizan, todo modo de existencia diferente debe ser destruido, económica y políticamente.

Esto es lo que sucedió intensamente para que la forma Estado y la forma y ley del valor se tornaran dominantes con pretensiones exclusivas (Tapia, 2010) y es lo que se reactualiza continuamente para mantener su dominio. De la misma manera, para que el modo de producción capitalista se torne dominante requiere destruir

otros modos de producción; para que la forma política Estado predomine requiere la destrucción de otras formas políticas y sociales de organización. La imposición de monopolio político y de modos de producción es consustancial a la forma capitalista.

Pero América Latina es un caso extremadamente rico en la persistencia de estructuras de autoridad y formas de autogobierno originarias que coexisten con el Estado moderno. En referencia al caso boliviano, Zavaleta (1986) se refirió ampliamente a este fenómeno, dando cuenta de superposiciones desarticuladas de modos de producción, concepciones de mundo, lenguas, culturas y estructuras de autoridad, a las que denominó “formas sociales abigarradas”. En estos territorios el Estado es “aparente”; pese a no tener el monopolio desconoce las otras formas y las destruye cuando no puede integrarlas de manera subordinada. Se presenta como monopolio quebrado por formas de existencia otras, que cuentan con amplia legitimidad entre los pueblos que las ejercen. Si bien esta manera de concebir la coexistencia de formas políticas emerge de las experiencias donde lo comunitario-indígena se encuentra presente y reactualizado, puede ser de utilidad incluso en sociedades donde el monopolio estatal está aún más consolidado, como es el caso de Uruguay. Lo que interesa en estos casos son las prácticas, las formas, las experiencias de lucha, que interrogan a la forma estatal, que la agrietan, la resquebrajan o la desafían. Me refiero, a la luz de las luchas pasadas estudiadas, a formas no plenamente estadocéntricas o estatales de vida política, que para el caso de Uruguay están mayormente atravesadas por la clave proletaria y plebeya-ciudadana.¹

En el marco de esta tendencia general de comprensión de la forma Estado, también es importante dar cuenta de las múltiples experiencias de lucha de los subalternos que la han afectado. Las más de las veces inscribiendo derechos laborales o ciudadanos que por momentos permiten ubicar al Estado en el lugar de protector de los más débiles frente al avance voraz de la acumulación y la competencia entre privados. Momentos breves, pero significativos en la historia de nuestros países, que resultan fundantes y garantizan derechos a la salud, la educación, la vivienda y condiciones dignas de trabajo, aunque sea de manera parcial o precaria. Esta tendencia es valorada como central en aquellas concepciones que entienden al Estado ya no como elemento concomitante a la acumulación capitalista, sino como reguladora de ésta y de sus facetas

1 Forma mestiza que combina la experiencia moderna del sujeto ciudadano con la tradición plebeya, popular.

más regresivas. En ella se encuentran los principales anhelos de varias experiencias históricas asentadas en la idea de Estado protector o de bienestar.

Para el caso de Uruguay, esta modalidad de concebir la forma estatal responde a una tradición institucional bastante amplia y extendida, que en muchos casos permitió la creación de instituciones peculiares, con la pretensión de incluir a las partes, resguardando ciertos equilibrios. Un ejemplo de ello es la institución pública de gestión de las jubilaciones y prestaciones sociales, el Banco de Previsión Social. Ella integra entre sus autoridades representaciones de trabajadores activos y pasivos, así como de empresarios y gobierno. Este fenómeno da cuenta del interés de inclusión, así como de “amortiguación” de conflictos sociales. De la misma manera pueden entenderse otras experiencias de entes autónomos, como la propia Universidad de la República en su carácter cogobernado. Modos que si bien no afectan el criterio general en torno a concebir a los Estados como territorios donde prima la ley del valor, sí suponen variantes en la forma en que se gestiona dicha supremacía. Integración de las clases subalternas, equilibrios entre los diferentes sectores de la burguesía (sin supremacía) y mecanismos institucionales para la amortiguación de la conflictividad social, son las pautas principales de dicha gestión. Ello supone la existencia de Estado más allá de su carácter primordial: represivo y extractivo.

El hito fundante de esta política de Estado en Uruguay es sin duda el batllismo, en particular la segunda presidencia de José Batlle y Ordoñez (1911-1915). Finalizado su primer mandato en 1907, Batlle se instaló en Francia y Suiza junto a su familia y un grupo de allegados y asesores con el objetivo de conocer de primera mano “el mundo que estaba naciendo”. Proclamado candidato mientras está en Europa es electo presidente y al asumir propone una lluvia de leyes. Las mismas incorporan un conjunto de reformas que matricularán la forma estatal uruguaya. Entre ellas se destacan: estatización de bancos, establecimiento del monopolio estatal de la energía eléctrica, ley de 8 horas para la jornada laboral y derecho de huelga y sindicalización, indemnizaciones por despido y pensiones a la vejez e invalidez, ley de divorcio por la sola voluntad de la mujer, extensión de la gratuidad de la enseñanza, creación de liceos departamentales y sección femenina de secundaria y preparatoria, así como avances en el proceso de secularización del Estado iniciado en su primera presidencia (se completa la laicidad en la educación pública, cambian nombres de festividades, entre otras medidas). Estas reformas son acompañadas por un conjunto

de obras de infraestructura pública concentrada en plazas, parques, rambla, avenidas e instituciones educativas, de alto significado hasta la fecha. Batlle, quien además de ser dos veces presidente ocupó el segundo cargo en importancia en 1921 y 1927, presidente del Consejo Nacional de Administración, se convirtió en el principal actor político de los primeros 30 años del siglo xx, y sin lugar a duda influyó decididamente en la formación del Estado uruguayo. Su preocupación por los espacios públicos se asentaba en concebir los parques como “el jardín del pobre”. Inspirado en su experiencia europea pretendió impulsar un “país modelo, donde los pobres sean menos pobres y los ricos menos ricos, para nuestros hijos y los hijos de nuestros adversarios”. Cultivó una estrecha relación con el movimiento obrero y, en relación directa con la temática de este artículo, solía decir que “en una democracia de verdad, el pueblo no debe conformarse con elegir a sus gobernantes, debe gobernar a sus elegidos” y que “la historia de las asambleas es la historia de la libertad”. Batlle es también la figura central de la construcción mitológica de la excepcionalidad uruguaya, del relato sobre la “suiza de América” y de la negación permanente de su vínculo con Latinoamérica, indígena y negra.

Entre 1920 y 1958 la forma política impulsada desde el Estado uruguayo supuso lo que Carlos Real de Azúa (1984) denominó “sociedad amortiguadora”. Un sistema de equilibrios complejos entre sectores con un alto grado de integración, que imposibilitaba la hegemonía plena de cualquiera de ellos. Un régimen de conciliación que aprovechó la existencia de recursos a distribuir, lo que se desmoronó con la crisis del modelo de sustitución de importaciones y el comienzo del proceso de neoliberalización. Las formas estatales neoliberales pusieron fin a la idea de que éste podría ser la salvaguarda de la sociedad contra los efectos del capitalismo, rompiendo definitivamente la falsa alternativa “Estado vs. mercado”. Pese a ello, y como eco del impulso y andamiaje institucional batllista de comienzos de siglo, perdura en el sentir popular el anhelo de que el Estado sea “el escudo de los débiles”. Es sobre estas particularidades del proceso uruguayo, apenas insinuadas, que me interesa discutir las alternativas en torno a la relación entre luchas sociales y política de Estado.

Estadocentrismo y antiestatismo

La cultura occidental se asienta de manera reiterada en dualidades o estructuras binarias que ordenan la comprensión de la vida social. Lo bueno y lo malo, lo sano y lo enfermo, la izquierda y la

derecha, etc. La forma de comprensión de las configuraciones políticas no es la excepción y parte importante de las diferencias en torno a las estrategias de transformación con relación al Estado se presentaron por medio del par: estadocentrismo y antiestatalismo.

El siglo xx consagró un paradigma dominante en torno a los caminos para el cambio social. Éste no sólo fue guía del accionar de las estrategias de los partidos revolucionarios y reformistas, sino que se esparció como reguero de pólvora en casi todas las organizaciones sociales de los subalternos, fundamentalmente las obreras, que fueron las principales de la época: “Cambiar el mundo por medio del Estado”. Centrar la acción política principal en la toma del poder estatal y constituir organizaciones para tales fines. Dicha estrategia contó con dos caminos principales, el reformista o el revolucionario: gradualista y electoral el primero, vertiginoso y radical el segundo. ¿Dónde se gestó este paradigma revolucionario en dos pasos (tomar el poder del Estado y cambiar el mundo), que produjo la conformación de organizaciones arregladas a tales fines y formas políticas variadas en espejo con el Estado?

En la tradición europea, sugieren Arrighi *et al.* (1999), son las lecciones que el naciente movimiento obrero asume luego de las derrotas de 1848:

no sería fácil transformar el sistema y que la probabilidad de que levantamientos espontáneos llevaran a cabo tal transformación era realmente pequeña. Dos cosas aparecían claras. Los Estados se hallaban suficientemente burocratizados y correctamente organizados para funcionar como maquinarias eficaces de aplastar rebeliones [...] Por otro lado, los Estados podían ser controlados fácilmente por los estratos que detenían el poder mediante una combinación de su fuerza económica, de su organización política y de su hegemonía cultural [...] Esta conclusión condujo a la formación por vez primera de movimientos antisistémicos burocráticamente organizados dotados de objetivos relativamente claros a mediano plazo [...] Lo que 1848 produjo, por tanto, fue el giro de las fuerzas antisistémicas hacia una estrategia política fundamental: la de perseguir el objetivo intermedio de obtener el poder estatal (de un modo u otro), como hito indispensable para la transformación de la sociedad y del mundo. Con toda seguridad, muchos se opusieron a tal estrategia, pero fueron derrotados (Arrighi *et al.*, 1999: 84-85).

Las diferentes posiciones en torno al Estado fueron motivo de las principales divisiones del movimiento obrero de la Primera Internacional. Tanto anarquistas como marxistas compartían la

idea de que comunismo era sinónimo de eliminación del Estado, sus diferencias se encontraban en las formas en que esto se realizaría. Mientras los anarquistas, inspirados por Bakunin, sugerían la destrucción en el propio acto de la revolución, los influenciados por Marx sostenían la necesidad de destruirlo en el largo proceso de lucha dentro de la sociedad y el propio Estado, lo que Lenin (2006) denominará posteriormente “proceso de extinción”. El propio Marx veía beneficios en la centralización en términos administrativos, en el sentido que tenía la cualidad de liberar fuerzas productivas. De este modo postula democratizar políticamente lo que administrativamente sólo puede ser centralizado.

La revolución de 1917 será la constatación de que la estrategia de los dos pasos sí era posible. Otras experiencias confirmaban parcial o totalmente su validez; en América Latina es la Revolución cubana la que dota de potencia y legitimidad a dicha estrategia, convirtiéndose en la gran fuente de inspiración revolucionaria desde la segunda mitad del siglo xx hasta la actualidad. Esta modalidad dominó el terreno de las luchas sociales y políticas, y pese a las resistencias no sólo se presentó en aquellas directamente vinculadas a la toma del poder estatal. Fijado como objetivo principal se desarrolló toda una cultura política, de espesura capilar, en la vida cotidiana de las organizaciones sociales y políticas.

En la misma tradición europea, 1968 es el punto de inflexión que nos libera de la estrategia de dos pasos. Pese a ello, los tiempos posteriores fueron de relativa orfandad (Arrighi *et al.*, 1999), en los que periódicamente reemergieron los intentos por tomar el Estado para cambiar el mundo, o en sus peores versiones para gestionar lo existente.

En referencia al paradigma de la transformación en dos pasos, se experimentaron tanto las vertientes revolucionarias como las reformistas. En ambas, sugiere Holloway (2002), se puede inferir un incremento en la seguridad material y cierta disminución de la desigualdad, pero las experiencias comunistas colaboraron muy poco en favorecer el proceso de *autodeterminación* de sus sociedades, mientras que las socialdemócratas nunca tuvieron esta pretensión.

El paralelismo con las experiencias progresistas latinoamericanas en crisis es fácil de realizar. Parece existir un potente mecanismo de repetición: la escasa predisposición al autogobierno y a la promoción de la autodeterminación social. Esto reinstala la distinción entre quienes toman las decisiones y quienes viven sus consecuencias. Cómo no sería esta la ecuación del camino estatista

si precisamente ésa es su función: la separación entre representantes y representados, conformando organismos aislados del cuerpo social: burocracias, tecnocracias, representantes, sistemas de justicia externos a las comunidades de vida. Formas que atacan continuamente a estas comunidades; si existen pretenden incluirlas y subordinarlas, y si no existen o se encuentran extremadamente débiles, desalentarlas y dar cuenta de su ineficacia para solucionar las diferentes problemáticas sociales.

En las experiencias que priorizaron la toma del poder estatal subyace una visión instrumental sobre la naturaleza capitalista del Estado. Un instrumento que puede ser poseído y manipulado por una clase o por otra, y a consecuencia de ello cambia su carácter. El problema reiterado, demostrado en las experiencias concretas, es la dificultad de que el poder estatal funcione en beneficio de las clases subalternas. “El error de los movimientos marxistas revolucionarios no ha sido negar la naturaleza capitalista del Estado, sino comprender de manera equivocada el grado de integración del Estado en la red de relaciones sociales capitalistas” (Holloway, 2002: 31). Por ello, Holloway sostendrá que el paradigma estatal rápidamente se convirtió de ser portador de esperanzas en verdugo de éstas a medida que el siglo fue avanzando. Sólo para dar un ejemplo, los hechos contrastan con las intenciones leninistas planteadas en la idea de “proceso de extinción”; durante la revolución soviética en cuatro oportunidades se cambió la Constitución, cada una de ellas supuso el aumento de la presencia estatal.

Las luchas en torno a la toma del poder del Estado colaboraron con la confusión entre soberanía y autodeterminación. El eje de la autodeterminación social se fue corriendo hacia la independencia y la soberanía estatal, y “la existencia misma del Estado como forma de las relaciones sociales es la antítesis misma de la autodeterminación” (Holloway, 2002: 34). Un camino directo hacia la consumación de una contradicción insuperable, el contenido en el concepto de “socialismo de Estado”. La soberanía es una trampa que coloca en el centro la política de Estado, y por consiguiente nos vuelve extranjeros en el proceso de decisión.

A su vez, una de las consecuencias negativas más comunes de las opciones estatistas es la instrumentalización y la jerarquización de las luchas, producto del ordenamiento de la energía social a fin de tomar el poder estatal. Instrumentalización, porque las luchas que están conectadas a un objetivo diferente se tornan prescindentes. Esto va construyendo una ingeniería donde hay luchas más importantes que otras, de acuerdo con el objetivo fijado, lo

que empobrece la riqueza desplegada por el carácter variopinto del antagonismo social.

En la cima de la jerarquía aprendemos a colocar aquella parte de nuestra actividad que contribuye a ‘hacer la revolución’; en la base, ubicamos frivolidades personales como las relaciones afectivas, la sensibilidad, el juego, la risa, el amor. La lucha de clases se vuelve puritana: debe suprimirse la frivolidad porque no contribuye al objetivo. La jerarquización de la lucha es una jerarquización de nuestras vidas y, así, una jerarquización de nosotros mismos (Holloway, 2002: 35).

Y ésta se naturaliza en la experiencia de lucha, tornándola imponente para la conexión con otras que presenten una racionalidad diferente a la planteada. Ejemplo de ello son las dificultades de articulación entre las luchas sindicales y obreras con las feministas, en sus vertientes más filosas.

Nada impide, y la experiencia así lo demuestra, que las luchas centradas en la toma del poder estatal no puedan afectar algunos de los mecanismos de la amalgama de dominación capitalista. Y por consiguiente trasladar beneficios materiales, culturales y políticos a los sectores subalternos. No obstante, la racionalidad que supone la estrategia de transformación estadocéntrica, en tanto forma política antiautodeterminación social, presupone la derrota de este objetivo antes del comienzo. Sin autonomía la iniciativa popular queda asfixiada. El camino recorrido por la experiencia soviética va en este sentido: de los sóviets a la estatización de la política, de la gestión directa de los productores a la nacionalización y la estatización de la economía, por ende, separación entre productores y medios de existencia (De Angelis, 2012).

A efectos de aproximarnos a una revisión histórica de dichos procesos me ha sido de mucha utilidad la lectura del reciente libro de Emmanuel Rodríguez (2018), publicado por Traficantes de Sueños: *La política contra el Estado. Sobre la política de parte*. Allí afirma el autor que, a partir de 1917 en Europa, los sóviets o consejos se convirtieron en tendencia general, centrados en el autogobierno obrero, no sólo de la producción sino también de otras esferas de la vida social. Tal es el caso de la instalación de organismos de autogobierno territorial. La experiencia soviética fue ampliamente estimulada y alimentada por el ejercicio de autodeterminación obrera en sus comienzos. Pero el Estado obrero en Rusia, por intermedio de la estrategia leninista, sólo los concibió como un medio o un instrumento momentáneo. Controlados los aparatos estatales, la revolución soviética no aprovechó la energía

de autodeterminación de los sóviets, sino que se los tragó y los fagocitó:

“Todo el poder para los sóviets”, pero sólo hasta que el partido se hubiera hecho con los órganos del Estado, hasta que el partido se hubiera hecho con el control de los instrumentos de coordinación de los propios sóviets. Entonces, finalmente, el poder de los sóviets y el poder del partido coincidirían; y entonces los primeros se volverían completamente prescindibles. La transición se produjo muy rápido. Tras la progresiva eliminación de los otros partidos de la democracia soviética (mencheviques, social-revolucionarios, anarquistas), los sóviets, dominados exclusivamente por los bolcheviques, quedaron como organismos inanes frente a la rápida expansión de los órganos políticos del Estado (Rodríguez, 2018: 36).

La estrategia leninista fue ampliamente rebatida desde las propias filas marxistas por Rosa Luxemburgo, quien dotaba de importancia superlativa el ejercicio de autodeterminación obrera tanto para la destrucción de la institucionalidad burguesa, como para la creación de lo nuevo. Será Kolontái quien en el congreso del Partido Comunista Ruso de 1921 vuelva a criticar la burocratización, la verticalización y el ahogo de la iniciativa obrera. En la posición contraria se encontraban nada menos que Lenin y Trotsky. El primero responde afirmando que Kolontái, y quienes defienden su postura (oposición obrera), desconocen los problemas de conservar el poder y propone que los sindicatos cumplan el papel de “meras escuelas de comunismo”; por su parte, Trotsky sugiere la estatización y la militarización de los sindicatos. El congreso del 21 se salda con la derrota de la postura de Kolontái y con la decisión de prohibir la oposición a la interna del partido, lo que supuso el fin de la libertad política: “partido unificado y disciplinado, Estado centralizado e incontestable” (Rodríguez, 2018). En el invierno de ese mismo año el Estado obrero masacraría a los marinos de Kronstandt, que otrora habían sido reconocidos como la “aurora” de la combatividad revolucionaria. En sus exigencias proponían el restablecimiento de la democracia de los sóviets, así como la libertad de prensa, el cese de la requisita de los granos y la libertad de los presos políticos. Fueron brutalmente reprimidos (Rodríguez, 2018).

No será la primera ni la última vez que los caminos de revolución y autodeterminación se presentan de manera contradictoria. Ya hemos señalado anteriormente la escasa vocación de las experiencias revolucionarias a madurar sobre amplios procesos de autodeterminación social, no sólo en los tiempos excepcionales. En la forma

estadocéntrica el problema es recurrente, las salidas pragmáticas pueden eludirlo momentáneamente, parcialmente, pero estamos frente a una de las debilidades estructurales de las estrategias de transformación social. Como bien señala Rodríguez (2018), existe una discontinuidad entre autodeterminación y revolución. La primera se afina en una “política de parte o clase”, mientras que la segunda pretende ordenar una nueva totalidad, un renovado “universal positivo” y esto lleva necesariamente a la jerarquización. Éste es uno de los problemas sin solución, a la luz de la experiencia revolucionaria del siglo xx: la transición de parte a totalidad. La necesidad de su existencia, la renuncia o no a la pretensión moderna de totalidad, las formas de articulación de partes sin centralidad y sin subordinación de una sobre otra, la posibilidad de constitución de instituciones políticas de gestión de los medios de existencia no centralizadas ni jerarquizadas ni separadas del cuerpo social. ¿Es posible y deseable una totalidad autodeterminada? ¿Es posible que el impulso de la autodeterminación pueda regir las diferentes temporalidades y ritmos de un proceso revolucionario o solamente tiene la cualidad de medio e instrumento para los momentos excepcionales, donde su estabilización requiere prescindir de este carácter? Éstos, entre otros, son tópicos aún irresueltos si partimos de la base de comprender la discontinuidad mencionada y conforman algunas de las debilidades principales al momento de pensar estrategias de transformación que tomen como punto de partida una política de clase o parte.

Las debilidades de las estrategias estadocéntricas no implican necesariamente que aquellas luchas que logren eludir la toma del poder estatal serán victoriosas. Las experiencias enmarcadas en las estrategias inequívocamente antiestatales requieren, a mi entender, un ajuste en torno a cierta tendencia a obviar la importancia del poder estatal en nuestras sociedades, tendiendo hacia una actuación política “como si el poder estatal no existiese”. Estoy refiriéndome sobre todo a un antiestatismo puro o ideológico, que se completa al negar la dominación y el poder estatal, pero que se torna ineficaz para producir formas de autodeterminación política que ayuden a quitar —al menos parcial o no plenamente— el monopolio político al Estado. Estas posturas antiestatistas solapan en formas pretendidamente horizontales desigualdades en el proceso de toma de decisiones y en el ejercicio de autoridad. Al negarla, al negar todo poder, hace lo mismo que con el Estado, pretende extinguir su existencia por el mero hecho de su sanción. Pero las formas en que las relaciones sociales se producen no saben de determinismos

ideológicos. Nos atraviesan diferencias que, si no se reconocen, si se obvian, terminan por naturalizarse produciendo un resultado similar al de aquellos que las justifican o las toleran. Hay en este antiestatismo una despreocupación por las formas de autorregulación, invocando a una especie de estado natural de las personas que pueden vincularse sin establecer distinciones y jerarquías. Esta forma de concebir la relación entre luchas y Estado no necesariamente colabora con la pretensión de socavar, agrietar, abigarrar su monopolio político, produciendo por momentos el efecto contrario.

Por consiguiente, propongo un ajuste a la forma binaria de pensar la relación de las estrategias de transformación y la forma política Estado que surge de las experiencias de luchas sociales que me encuentro estudiando, y entiendo constituye uno de los desafíos fundamentales del presente. Quiero sostener la necesidad de pensar las *luchas sociales y sus horizontes de transformación de manera no estadocéntrica, aunque no necesariamente antiestatal*. Me propongo alimentar dicha forma esbozada inicialmente por Raquel Gutiérrez en su propuesta de horizontes comunitarios-populares. Gutiérrez (2015) señala con nitidez los límites de la apuesta nacional-popular oponiendo la necesidad de potenciar y proyectar las dinámicas sociales asentadas en las formas comunitarias de gestión colectiva de los medios de existencia, en tanto horizonte emancipatorio. Ello supone la negación de la integración de los procesos de autodeterminación social en los estrechos marcos de la política estatal, desalentando todas las formas políticas escindidas del cuerpo social. Ésta se autodetermina con base en los problemas de la reproducción de la vida y, eventualmente, su participación institucional está siempre subordinada y justificada en la extensión de la autonomía social de la comunidad política, no negando esta posibilidad como lo sugieren las posturas antiestatistas. Para ello propone destinar los mejores esfuerzos a la construcción de órganos de autogobierno, extendiendo la democracia más allá del Estado, y a la reapropiación y el cuidado de la riqueza más allá de la estatización y la nacionalización.

El carácter de lo no necesariamente antiestatal no es una ambigüedad que se salda por subordinarse a la dinámica del Estado. No es una salida elegante, o un camino del medio, producto del ablandamiento inducido por el resultado coyuntural, la larga cadena de derrotas. Es necesariamente, a la vez que negar la centralidad política del Estado para fines emancipatorios, no subvalorar u obviar su incidencia en la dinámica política de las sociedades actuales. Si pretendemos que nuestros ejercicios de autodeterminación se potencien, necesariamente requerimos de debilitar el monopolio

político del Estado, es un movimiento doble con un mismo significado. Concibiendo, como he señalado antes, incluso la intervención en las formas institucionales como parte de la extensión de la autonomía social, de su autodeterminación, también en el terreno donde no es bienvenida. Para que dicho proceso no redunde en mayor confusión y consecuencias contradictorias, es importante señalar que el momento de extensión de la autonomía social hacia otras esferas debe estar precedido del fortalecimiento profundo de la parte, de la autonomía propia, de nuestra experiencia de autodeterminación, siendo aún más potente y con mayor capacidad de incidencia si la constelación de partes se encuentra fortalecida, cada una de las partes y su forma de articulación.

La forma no estadocéntrica, aunque no necesariamente antiestatal *no se hace cargo del todo o la totalidad* de los asuntos políticos, pero sí se hace inescrupulosamente cargo de la parte que nos toca autodeterminar, extendiendo dicha acción a todos los espacios de la vida social. Lo que supone necesariamente no decidir por otros, no sustituir, acción predilecta de la política estadocéntrica, cuando reiteradamente se nos invita a pensar en soluciones que beneficien a todos o cuando se impone la pauta de “gobernar para todos”. La autodeterminación es el gobierno de la parte, de esa que habitamos, vivimos, organizamos, de nuestra comunidad política.

Para que la existencia no estadocéntrica tenga el oxígeno necesario para ser y desarrollarse requiere pensar una forma de relación con el Estado no subordinada y no integrada, lo que sugiere una política o formas políticas específicas que, no teniendo el objetivo de tomar el poder estatal, puedan establecer las características de esa relación por intermedio de una intencionalidad. En este sentido, lo que emerge en reiteradas experiencias de las luchas pasadas es la existencia de una *política de producción de mandatos*, donde el que manda y el que obedece participan de espacios diferentes, suponiendo la inversión de los lugares de cada uno en el momento de la producción del mandato y su sostenimiento.

Política del mandato: luchas y horizontes no estadocéntricos aunque no necesariamente antiestatales

Una de las luchas estudiadas se suscita en torno a los primeros años de unidad sindical² y las divergencias vinculadas a su

2 Se denomina proceso de unificación sindical al llevado adelante por las diferentes organizaciones sindicales —entre 1964 y 1966— que hasta la época se organizaban por matriz ideológica (socialistas, comunistas, cristianos, anarquistas). La misma supone unidad programática, organizativa

implementación (ciclo de lucha 1966-1969) y, conectado a ello, a la utilización de los acuerdos del Congreso del Pueblo (1965). En la forma en que se transmite la herencia cultural quedan olvidados capítulos importantes de aquellas luchas, que obstaculizan formas alternativas de resignificarlas en el presente. Estos olvidos dificultan conexiones potentes, negando la afirmación de otras herencias y genealogías.

Esquemáticamente podemos afirmar que, además de la estrategia electoral que encaminaba el naciente Frente Amplio (1971) y de la guerrilla tupamara, existieron otras formas de concebir la lucha social y política. Una de ellas fue la impulsada por la Tendencia, un conjunto de importantes sindicatos y referentes obreros, cuya fuerza se estima en un tercio del total del sindicalismo uruguayo, que quisieron hacer uso de los acuerdos programáticos (Congreso del Pueblo, planes de acción sindical) por medio de la lucha social, *imponerlos o negociarlos de acuerdo con la fuerza desplegada*. En la experiencia del Congreso del Pueblo de 1965 es donde a mi entender la vocación de producir mandato queda más clara, aunque también se expresa en las divergencias en torno a la táctica sindical del intenso ciclo 1966-1969. El Congreso del Pueblo fue un amplio ejercicio de deliberación que integró a más de 700 organizaciones sociales (sindicales, estudiantiles, cooperativas, pequeños comerciantes y productores rurales, profesionales) que estableció un programa de soluciones a la crisis en la que estaba inmerso el país, una propuesta de plan de lucha para su conquista (gradual y progresivo de paros obreros hasta la huelga general) y un conjunto de organismos permanentes que se encargarían de sostener el mandato (Asamblea Representativa Nacional de 72 organizaciones miembros y Mesa del Congreso).

En perspectiva, son las propuestas programáticas las que se reivindican y las que quedaron guardadas en la memoria con mayor fuerza. La modalidad del plan de lucha sería presentada como táctica general en los años subsiguientes y de manera reiterada por parte de los sindicatos de la Tendencia. Por su parte, los organismos permanentes fueron mayormente olvidados y sólo el trabajo de archivo ha permitido rescatarlos del olvido.³ Seguramente porque no tuvieron un funcionamiento fluido o prolongado, pero se

y de acción; producto de ella surge la Convención Nacional de Trabajadores (CNT) que tiene su congreso de unificación en 1966.

3 Véase Ingrid Siri, Marta Ponce de León y Salvador Schelotto, *El Pueblo delibera. El Congreso del Pueblo veinte años después*, Montevideo, Centro Uruguay Independiente, 1985.

encontraban allí como deseos y anhelos de una parte importante de la generación de la unificación sindical. También es posible inferir que sobre las propuestas programáticas había mayores niveles de acuerdo que sobre el plan de lucha y los organismos permanentes. La modalidad inscrita en el plan de lucha nunca fue aprobada por la Convención Nacional de Trabajadores, y la corriente mayoritaria, afín al Partido Comunista, en 1966 impulsó una reforma constitucional (reforma amarilla) para inscribir en el Estado algunas de las propuestas programáticas. La reforma logró muy poco respaldo en la consulta popular; de todas formas, los organismos permanentes no continuaron sus funciones en los años posteriores. Pese a no consolidarse, ésta puede ser concebida como una de las experiencias más claras —aun incompletas e inacabadas— de extensión de la autonomía social de los sindicatos y ensayo de autodeterminación como aspiración. Es decir, da cuenta del horizonte interior (Gutiérrez, 2015) de las luchas sindicales más filosas de la época por producir un mandato, buscando que el gobierno se viera obligado a aceptar las reformas económicas y sociales.

Algo similar ocurrió con las luchas contra la privatización del agua de comienzo de los 2000, y en general en el ciclo de resistencia a las privatizaciones neoliberales por medio de plebiscitos y referéndums. La herencia principal habla de estatización, obviando la desconfianza en el exclusivo control estatal del recurso de quienes impulsaron el plebiscito de 2004. En lo que heredamos se habla poco del mecanismo incluido en la Constitución como forma de gestión social del agua; las “comisiones de cuenca”. El plebiscito contra la privatización del agua es, de los más de 15 impulsados por las organizaciones sociales durante la década de los noventa y comienzos de los 2000, el que más claramente expresa mecanismos concretos de gestión ciudadana o popular de los recursos públicos, que pueden ser entendidos como mecanismos o formas de control y sostenimiento del mandato popular. Parte de su inspiración proviene de la conexión con las luchas de resistencia contra la privatización del agua en el resto del continente, en particular con el planteo de gestión comunitaria que tomó amplio impulso a partir de la guerra del agua en Bolivia, que abrevó de la tradición indígena-comunitaria. En su implementación, las comisiones de cuencas no lograron constituirse en organismos permanentes que supusieran el autogobierno de los usuarios; la participación de éstos fue minoritaria (7 en 21) y las decisiones de las comisiones no fueron vinculantes, por ende, no obligaron a nadie a cumplir con ellas.

Nuevamente la escasa voluntad por estimular iniciativas de autodeterminación social, en este caso de los procesos progresistas recientes, sumada a las debilidades propias de las organizaciones que resistieron la privatización del agua, imposibilitaron que las comisiones de cuenca cumplieran el rol de organismos permanentes de sostenimiento del mandato conquistado en el plebiscito de 2004. En la actualidad, las cuencas más importantes del país están contaminadas, por tanto, se produjo una apropiación privada del recurso que imposibilita su disfrute en buena calidad al resto de la población. Las comisiones de cuenca fueron citadas a partir de conflictos ambientales graves, en la mayoría de los casos, muchos años después del plebiscito (2004) y varios luego de su reglamentación (2009). Pese a estas dificultades, en torno a las organizaciones de vecinos de algunas cuencas encontramos formas tendientes a la autodeterminación frente a los claros límites de dichos organismos que son concebidos como del Estado, con otra lógica.

En ninguna de las experiencias de lucha reseñadas es posible identificar formas finalistas o acabadas de extensión de la autonomía social y consolidación de los ejercicios de autodeterminación. Surge del conocimiento de estas experiencias la constatación de que contamos con herramientas relativamente eficaces para la producción de mandatos, teniendo mayores dificultades para sostenerlos, o sea, para la conformación de organismos de autogobierno permanentes que los garanticen.

Sostengo que la política de producción de mandatos, ensayada e insinuada en estas y otras experiencias, podría considerarse como una forma de lucha mestiza pasible de ser fortalecida como parte de una experiencia concreta tendiente a horizontes políticos no estadocéntricos, aunque no necesariamente antiestatales. Mestiza en el sentido que se nutre de ancestros y antecedentes que pueden ser rastreados tanto en una parte de la tradición occidental como en la indígena-comunitaria latinoamericana. Me refiero, por un lado, a las amplias experiencias de autodeterminación obrera (sóviets o consejos) y, por otro, a las formas de autogobierno y autoridad indígena, en tanto gestión colectiva de los medios de existencia tendientes a reproducir la vida.

En términos generales comprendo la política de producción de mandatos como una herramienta concreta, ensayada de manera reiterada, con el objetivo de extender la autonomía social de los sujetos en lucha más allá de los ámbitos propios-de parte (sindicatos, movimiento de mujeres, luchas ambientales o en defensa de bienes

comunes). Incluso como forma de incidencia en ámbitos de las instituciones estatales, sin pretensión de ocupar dichos espacios ni de abandonar los propios. Ésta se presenta como una forma de autodeterminación social tanto en momentos de despliegue como de resistencia, en momentos extraordinarios como ordinarios. Las dos luchas estudiadas, pese a las dificultades para concretar y sostener el mandato, pueden comprenderse de esta manera. Una en momentos de insubordinación y despliegue (las luchas sindicales de 1960), otra en momentos de resistencia y repliegue frente a la avanzada neoliberal privatizadora. Pero también puede ser comprendida de esa manera la lucha de las mujeres en Argentina por la legalización del aborto, pese a no concretarse la ley, a no materializarse parte del mandato. Los múltiples procesos de hechura de mandatos no deben descartar la importancia de las luchas que van alterando los sentidos de comprensión de la vida social. Por ejemplo, el corrimiento de los límites de lo que es tolerable y lo que no en relación con la violencia machista.

La dinámica de producir y sostener mandatos se puede presentar esquemáticamente así: una iniciativa clara de intervención política (saber qué queremos), un proceso de lucha para conquistarla que obligue a los gobernantes a acatar el mandato (gradual y hasta las últimas consecuencias) y un conjunto de organismos permanentes para sostenerlo, concebidos como instituciones autónomas u órganos de contrapoder. El proceso debe prestar atención no sólo a la producción de la decisión política, sino también a las formas de implementación, gestión y administración de éstas. Por ello son de vital importancia los organismos permanentes. El monopolio político del Estado también es monopolio administrativo y en las formas en que se gestionan y se procesan administrativamente las decisiones también se instalan sentidos, intencionalidades. Un ejemplo ilustrativo: la consulta popular por el agua de 2004 establecía la creación de organismos de gestión social del recurso, las comisiones de cuencas. En la reglamentación y puesta en funcionamiento se estableció su carácter no vinculante, siendo meros espacios consultivos e informativos, y una integración poco favorable de los usuarios no mercantiles del recurso. El anhelo de que éstos sean espacios de extensión de la autonomía social, de autodeterminación sobre los usos del agua no naufragó en la producción del mandato, sino en la forma en que se gestionó dicho interés por parte del Estado, en particular en el proceso de reglamentación de la ley y puesta en funcionamiento, donde los cuadros burocráticos y tecnocráticos de los diferentes ministerios hicieron

primar su sentido político en los nuevos organismos, frente a las debilidades de las organizaciones que impulsaron el plebiscito.

A la luz de la experiencia, y pese a existir una gran tradición de participación de parte en la gestión de diferentes políticas estatales en Uruguay, es necesario sostener ámbitos u organismos autónomos y potentes para la gestión de los medios de existencia desde los espacios de lucha. Este requerimiento plantea una discontinuidad con lo que históricamente se ha concebido en Uruguay para estos espacios, más bien reivindicativos y centrados en una política de la demanda.

La política del mandato se diferencia de la política de la demanda. Esta última se inscribe mayormente en una lógica estadocéntrica que presupone que el problema lo debe resolver otro a demanda de uno o varios sujetos colectivos que lo viven. Se produce así una relación política entre un sujeto carente y otro potente, uno que vive el problema o la ausencia y otro que lo resuelve, que provee. En general, la política de la demanda obvia todos los caminos tendientes a la autorresolución del problema. A su vez, ésta tiene continuidad en la idea de toma del poder estatal o alteración de los mandos que lo administran. La dinámica de la demanda casi siempre se presenta como una lucha de desgaste contra los gobernantes de turno para ser sustituidos —en el próximo periodo electoral— por otros mejores o con mayor afinidad a quienes desarrollan dicha lucha. Favorece de esta manera una relación dependiente entre lucha social y lucha política, reservando el espacio de la autonomía social a mero denunciante de los límites, siendo las organizaciones políticas (principalmente los partidos) las encargadas de desempatar la situación en la colecta de votos. En definitiva, la política de la demanda acepta el gobierno de otros sobre la parte y espera desgastar al adversario político para sustituirlo en todas sus funciones; por ende, la política de la demanda también es antiautodeterminación.

El horizonte que se asoma en las luchas reseñadas no parte de la pretensión ni se proyecta en el objetivo de gobernar a otros, sino que por el contrario pretende ejercer formas parciales, iniciales, previas, contradictorias, de autogobierno, en tanto ejercicio de la *autodeterminación ahora*, mientras las relaciones sociales estatales-capitalistas siguen vigentes y predominantes. Tampoco se presenta como estrategia de toma del poder del Estado, aunque interviene y pretende mandar a dichos organismos sobre el asunto y en el momento específico en que produce el mandato, imponiendo o negociando de acuerdo con la fuerza desplegada por la lucha social.

La política de producción y sostenimiento de mandato puede ser entendida como aquella capaz de guardar coherencia entre medios y fines. Por un lado, en el objetivo de abigarrar, erosionar y socavar el monopolio político del Estado que nunca dará respuesta definitiva a nuestros intereses, anhelos y deseos. Limitar su supremacía, como forma de resistir al sistema de opresión que sustenta su existencia. Por otro, como gérmenes de una estrategia de transformación social asentada en variadas formas de gestión autodeterminada de los medios de existencia, en tanto proyecto y práctica emancipatoria.

Frente a los límites de las experiencias progresistas, de cara a la confusión y la creciente frustración que el proceso de derechización regional coloca, quiero dar cuenta de la potencia que supone ir a preguntarles a nuestros ancestros sobre sus luchas, sobre lo que se propusieron, sus conquistas y lo que quedó en el camino. La historia de los vencidos es parte importante de la fuerza que heredamos; en ella se encuentran deseos, anhelos y realizaciones que es necesario activar para afrontar los desafíos del presente; a partir de allí las alternativas se multiplican. La política del mandato relampaguea en las experiencias reseñadas, con su luz tenue e intermitente.

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca/UACM, 2008.
- Buck -Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, A. Machado Libros, 2001.
- De Angelis, Massimo, “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”, *Revista Theomai*, núm. 26, Buenos Aires, noviembre de 2012.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- Gutiérrez, Raquel, María Noel Sosa e Itandehui Reyes, “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”, *Revista Heterotopías*, año 1, núm. 1, Córdoba, Área de Estudios del Discurso de FFyH, mayo de 2018.

- Gutiérrez, Raquel, *Horizonte comunitario- popular. Antagonismo y producción de común en América Latina*, Cochabamba, SOCEE/ Autodeterminación, 2015.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta, 2002.
- Lenin, *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2006.
- Real de Azúa, Carlos, *Uruguay ¿una sociedad amortiguadora?*, Montevideo, CIESU/ Banda Oriental, 1984.
- Rodríguez, Emmanuel, *La política contra el Estado. Sobre la política de parte*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.
- Siri, Ingrid, Marta Ponce de León, y Salvador Schelotto, *El Pueblo delibera. El Congreso del Pueblo veinte años después*, Montevideo, Centro Uruguay Independiente, 1985.
- Tapia, Luis, “El estado en condiciones de abigarramiento”, en Linera, Prada, Tapia y Camacho (coords.), *El Estado. Campo de lucha*, La Paz, La muela del diablo, 2010.
- Zavaleta, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

Una vuelta a la autonomía: crisis y perspectivas de las luchas autonomistas en la Argentina contemporánea

Por Juan Wahren*

¿Qué nos faltó para que la utopía venciera a la realidad? ¿Qué derrotó a la utopía? ¿Por qué, con la suficiencia pedante de los conversos, muchos de los que estuvieron de nuestro lado en los días de mayo, traicionan la utopía? ¿Escribo de causas o escribo de efectos? ¿Escribo de efectos y no describo las causas? ¿Escribo de causas y no describo los efectos? Escribo la historia de una carencia, no la carencia de una historia.

La Revolución es un sueño eterno, Andrés Rivera

Un grupo de jugadores se encuentra enfrascado en un importante juego de ajedrez de alta escuela. Un indígena se acerca, observa y pregunta que qué es lo que están jugando. Nadie le responde. El indígena se acerca al tablero y contempla la posición de las piezas, el rostro serio y ceñudo de los jugadores, la actitud expectante de quienes los rodean. Repite su pregunta. Alguno de los jugadores se toma la molestia de responder: “Es algo que no podrías entender, es un juego para gente importante y sabia”. El indígena guarda silencio y continúa observando el tablero y los movimientos de los contrincantes. Después de un tiempo, aventura otra pregunta “¿Y para qué juegan si ya saben quién va a ganar?” El mismo jugador que le respondió antes le dice: “Nunca entenderás, esto es para especialistas, está fuera de tu alcance intelectual”. El indígena no dice nada. Sigue mirando y se va. Al poco tiempo regresa trayendo algo consigo. Sin decir más se acerca a la mesa de juego y pone en medio del tablero una bota vieja y llena de lodo. Los jugadores se desconciertan y lo miran con enojo. El indígena sonríe maliciosamente mientras pregunta: “¿Jaque?”

Subcomandante Insurgente Marcos, EZLN

* Juan Wahren es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y del CONICET, Argentina. Se especializó en el estudio de los movimientos sociales y las cuestiones agrarias de Argentina y América Latina, así como en relación al extractivismo y el desarrollo desde una perspectiva crítica y decolonial.

El sistema mundo hegemónico: las cabezas multiformes del capitalismo y las distintas vías de lucha para el cambio social

La hidra capitalista —el *sistema mundo* hegemónico del que nos habla Immanuel Wallerstein (1974)— presenta distintas “cabezas” o subsistemas que se encuentran íntimamente entrelazados como formas de dominación. Así, el sistema mundo hegemónico es *capitalista* con base en la explotación de la fuerza de trabajo y la consiguiente acumulación económica y dominación política de la burguesía sobre los trabajadores y demás clases subalternas (Marx, 2002). El sistema mundo hegemónico es *colonial* con base en la división racial de las sociedades, donde el “blanco europeo/ norteamericano” se constituye como la “raza dominante” en detrimento de la diversidad de pueblos y culturas que habitan el planeta, conformando dispositivos de dominación que van más allá del momento histórico del colonialismo: la “colonialidad del poder” y la “colonialidad del saber”, que diferentes pensadores, como Aníbal Quijano (2003), analizaron. En este sentido, es un *sistema mundo moderno*, que basa su sistema de dominación en una mirada teleológica del desarrollo y la historia, negando e invisibilizando otras formas posibles de vivir en sociedad y de relacionamiento con la naturaleza con base en la configuración de la razón científica-tecnológica como la única válida para guiar a la civilización humana hacia la “plenitud” y el “desarrollo” a través del “orden y el progreso”. Esta mirada invisibiliza que, lo que mirado desde arriba se denomina “desarrollo” y “progreso”, desde abajo se vive como despojo y humillación. Éste es también un *sistema mundo patriarcal*, que oprime a las mujeres bajo una cultura y un orden que exaltan “lo masculino” en detrimento de “lo femenino”. Lo mismo sucede con las sexualidades que no son las heterosexuales: se invisibilizan, se ridiculizan y/o se reprimen. El *sistema mundo* es también un sistema de *despojo*, pues mercantiliza la naturaleza, transformándola en un mero medio de producción y negando otras formas de relación y reciprocidad con ésta, como las que practican millones de indígenas y campesinos alrededor del planeta. Por último, el sistema hegemónico es un sistema mundo que pondera lo *estatal*, al Estado-nación y su institucionalidad, como el ámbito por excelencia de lo político, como la única forma posible de gobernarse que tiene una sociedad determinada. Dentro de este esquema, la democracia liberal aparece —en las últimas décadas— como el sistema de gobierno ideal del *sistema mundo* hegemónico.

En este sentido, el Estado y lo institucional se presentan como una de esas relaciones sociales ligadas al *sistema mundo*

hegemónico que presentan mayores complejidades y fisuras y, por lo tanto, surge la posibilidad, la “tentación”, de aprovechar esas potenciales contradicciones en favor de las luchas sociales y emancipatorias. Al respecto, existen múltiples disputas en torno a los recursos estatales, que ya damos desde las organizaciones sociales, e incluso, en algunos casos, en torno a las políticas de Estado. Es más, nos encontramos atravesados por la *estatalidad* y muchas veces hasta la gestionamos y la reproducimos, aunque intentamos —en nuestros territorios en el marco de nuestras experiencias prefigurativas— cambiarlas y otorgarles un sentido emancipatorio. Lamentablemente, muchas veces no lo logramos y nos transformamos, de manera inconsciente, en reproductores de la dominación y éste es uno de los grandes desafíos que tenemos que atravesar todas las organizaciones que luchamos por el cambio social por abajo y desde abajo.

Podemos plantear, a riesgo de simplificar, que existen distintas vías para la lucha por el cambio social. Tomamos algunas de ellas como las que marcaron tiempos históricos y estrategias de diversas experiencias revolucionarias: la “vía insurreccional”, la “vía armada”, la “vía institucional-electoral” y la “vía del poder popular y la autonomía”. En este trabajo analizaremos brevemente las dos últimas.

La “vía institucional-electoral” (como la mayoría de las veces la “vía insurreccional” y la “vía armada”) coloca en el centro de la disputa la cuestión de la “toma del poder”, para —desde allí— transformar/ destruir/ utilizar (según las diversas variantes ideológicas y de las experiencias históricas) el aparato estatal en pos de la construcción de la nueva sociedad. En estos esquemas, las experiencias de construcción de poder popular o “doble poder” se encuentran subsumidas a la lógica de la toma del poder estatal/ institucional y aparecen como un escalón más hacia ese objetivo estratégico. En cambio, la “vía de la autonomía y el poder popular” intenta sacar del centro de la escena la lucha por la toma del poder —aunque sin dejar de lado la cuestión del poder—, tanto del poder estatal/ institucional como del “poder hacer”, del poder popular, del “poder instituyente”, es decir, la creación de un poder alternativo “desde abajo”.

En este sentido, el hecho de descentrar la cuestión de la toma del poder no significa desentenderse de la cuestión del poder. Al contrario, sin dejar de luchar contra ese poder estatal/ institucional, que es a la vez la condensación del poder capitalista-colonial-patriarcal y también un dispositivo de dominación y una relación social que

nos atraviesa cotidianamente, esta “vía del poder popular y la autonomía” se plantea la construcción de un “poder hacer” alternativo, un poder con “p” minúscula, surgido de las prácticas emancipatorias que se construyen “desde abajo”, sin esperar al momento de la destrucción o la transformación de ese Poder hegemónico; es decir, que día a día van prefigurando nuevas relaciones sociales en los distintos territorios donde actúan, incluso en los “territorios intangibles”, como pueden ser los del debate y la batalla de ideas. En resumen, tal como la entendemos, esta “vía del poder popular y la autonomía” no niega la disputa contra el poder estatal hegemónico, sólo la descentra aportando también una mirada estratégica enfocada en ese otro “poder-hacer” alternativo y experimental de la sociedad emancipada por construir. En este sentido, la lucha contra el poder hegemónico no puede escindirse de la construcción del poder popular, la autonomía y el autogobierno como horizontes emancipatorios desde el aquí y el ahora.

Desde estas torpes ideas es que entendemos la autonomía como la posibilidad de nominarnos a nosotrxs mismxs, de darnos nuestro nombre, nuestra identidad y nuestro gobierno. Retomando a Cornelius Castoriadis (1998) podemos afirmar que la autonomía es una forma de organización que altera “el sistema de conocimiento y de organización ya existente; significa constituir un propio mundo según otras leyes”. Es en este sentido que podemos definir este espacio que conformamos como izquierda autónoma (del Estado) e independiente (de los partidos políticos y las centrales sindicales). Somos anticapitalistas, descoloniales y antipatriarcales, con la intuición de que el cambio social se construye desde abajo y por abajo.

Frente a la crítica de que la idea de autonomía puede llevar al encapsulamiento de las experiencias proponemos, a partir de una idea que sugirió el zapatismo, la noción de autonomía libertaria, basada en el “mandar obedeciendo”, que ya es un concepto de filosofía política nacido de la práctica, de una praxis de los pueblos zapatistas que permite vincular las luchas del zapatismo con el conjunto de las luchas por la emancipación social en el planeta entero; es un principio político que habilita la construcción de prácticas horizontales para el autogobierno y la autonomía libertaria. Agregar a la noción de autonomía la idea de que ésta es libertaria expresa y rescata una multiplicidad de luchas históricas de los pueblos del mundo, de lxs oprimidxs, por la emancipación social. No sólo hace referencia al anarquismo; lo incluye, pero también refiere a muchas otras expresiones de las luchas desde abajo y por abajo que sucedieron y

sucedan en nuestro planeta: desde la Comuna de París y los soviets rusos hasta las luchas artiguistas por la emancipación y las comunas zapatistas de Morelos; desde el Mayo francés hasta el Mayo mexicano o el Mayo del Cordobazo en Argentina; desde las rebeliones de 2001 en Argentina, hasta las guerras del agua y el gas en Bolivia; desde los levantamientos indígenas de Ecuador hasta los indignados españoles, la Primavera árabe, el Movimiento Passe Livre de Brasil y las luchas emancipatorias del pueblo kurdo.

Esta idea de autonomía libertaria permite dar cuenta del afán de articulación de las luchas, para enfrentar de manera colectiva la hidra del capitalismo con el fin de lograr un cambio radical de la sociedad. En cada tiempo y geografía se verá cómo puede construirse este proceso de cambio. La autonomía libertaria no implica recetas preconcebidas para ser aplicadas en cualquier espacio-tiempo. Es una apuesta estratégica a la política como una experiencia extra-institucional. Una política anclada en el territorio, desplegada en las calles y rutas, creada en los barrios y en los lugares de trabajo recuperados. Una política sin ataduras ni compromisos más que con el propio pueblo, una política de la acción, que reflexiona desde sus prácticas y sus construcciones de base y en relación con los debates teóricos de la izquierda y el “campo popular”. Desde abajo y por abajo, aquí y ahora construyendo, ensayando ese mundo nuevo por el que luchamos, creando y multiplicando “campos de experimentación social, como propone Boaventura de Sousa Santos (2003). Desde abajo y por abajo buscando conformar una izquierda independiente y autónoma, una nueva izquierda, o más bien, una izquierda por venir... la próxima izquierda. En ese sentido, propongo también un concepto que permite reflexionar desde las prácticas emancipatorias de los movimientos sociales de América Latina, la idea de “territorios insurgentes”.

Muchos teóricos de la derrota, burócratas de la desesperanza, plantean que los movimientos sociales enfrentan una “encrucijada” en la que indefectiblemente tienden a institucionalizarse o a encerrarse en sus propias prácticas, y que la eficacia de los movimientos sociales se demuestra cuando logran referenciarse políticamente, es decir, cuando logran construir una expresión institucional/electoral que los “represente” en el marco del sistema político-institucional, porque si no son condenados al progresivo corporativismo y encapsulamiento de sus luchas hasta desaparecer...

Frente a esta “encrucijada” de los movimientos sociales creo que hay alternativas. Una de ellas se encuentra ligada a los procesos de territorialización de las luchas. Es decir, partimos de la definición

del territorio como un espacio en disputa, un espacio geográfico atravesado por relaciones sociales, políticas, culturales y económicas que es resignificado constantemente por los actores que habitan y practican ese espacio geográfico, configurando un escenario territorial en conflicto por la apropiación y la reterritorialización del espacio y los recursos naturales que allí se encuentran.

Los movimientos sociales que disputan territorios, disputan esas formas de producir y reproducir la vida en común de manera antagónica a los actores sociales hegemónicos ligados a los dispositivos de dominación cultural, política y/o económica: el Estado, grandes empresas nacionales y transnacionales, ONG, etcétera.

Estos actores construyen formas de practicar y significar al territorio que aparecen como antagónicas y excluyentes de los modos de ser y estar en el territorio de los movimientos sociales. Éstos configuran un territorio, un espacio-tiempo de la subalternidad como experiencia alternativa al orden territorial hegemónico. De este modo podemos afirmar que existen diferentes modos —yuxtapuestos y en muchos casos antagónicos— de habitar y practicar los territorios: los modos hegemónicos, ligados a las lógicas del sistema mundo capitalista/ colonial/ patriarcal/ etc., y las formas subalternas de territorialidad, ligadas a las experiencias particulares de diversos movimientos sociales que resignifican estos territorios como espacios de vida.

Cuando los movimientos sociales practican y habitan esos territorios de manera preponderante frente a las lógicas hegemónicas, despliegan su dimensión creativa a partir de sus propias lógicas sociales, políticas, económicas y culturales, vinculadas a formas de autogobierno, autogestión y autonomía desplegadas en un territorio específico. En definitiva, cuando esa territorialidad subalterna es resignificada —como experiencia vital de los propios actores sociales a la vez que experiencia alternativa y disruptiva con las formas hegemónicas— como un “campo de experimentación social”, es cuando la nominamos como “territorialidad insurgente”. Es decir, significa la conformación de territorios habitados y practicados por las lógicas político-sociales de las organizaciones del campo popular, por las lógicas subalternas basadas en relaciones de reciprocidad con la naturaleza, en la construcción de autonomía y autogestión de los territorios y los recursos naturales, en el entramado de formas alternativas solidarias y colectivas de producción y distribución del trabajo y sus frutos, etcétera.

Son esos “territorios insurgentes” los que permiten mantener una acción disruptiva en el tiempo mientras siguen luchando contra el

sistema hegemónico. Las Juntas de Buen Gobierno de los zapatistas, las luchas del pueblo kurdo y sus novedosas formas de autogobierno, los asentamientos del MST en Brasil, las comunidades indígenas de la Conaie de Ecuador, los territorios autónomos indígenas de Bolivia, algunas experiencias piqueteras y/o territoriales y de fábricas recuperadas —y también territorios campesinos e indígenas— en Argentina, entre muchos otros movimientos sociales de Nuestra América, son ejemplos de estas “territorialidades insurgentes” que aparecen como un horizonte a ser permanentemente (re)construido por los movimientos sociales.

Así, la “autonomía libertaria” y los “territorios insurgentes” nos permiten, junto con otros conceptos e ideas surgidas desde las propias luchas de los movimientos sociales emancipatorios, por ejemplo, el “mandar obedeciendo”, (re)construir relatos y prácticas políticas para un cambio social desde abajo y por abajo.

Crisis y desafíos de la izquierda por venir en Argentina: ¿la próxima izquierda?

Hoy, por lo menos en Argentina, la vía de la autonomía y el poder popular se encuentra en crisis. Actualmente, gran parte de las organizaciones populares que conformaban el campo de la izquierda autónoma e independiente se están presentando a elecciones. Muchos de ellos en propuestas neokirchneristas, otros en propuestas hegemонizadas por la izquierda tradicional (en estos casos de tendencias trotskystas) y en las elecciones de 2015 y 2017 también en opciones de centroizquierda (ligadas a sectores de la Central de Trabajadores Argentinos y a Proyecto Sur). Con argumentos que plantean la “unidad de la izquierda” llaman a participar activamente en el proceso electoral, señalando que esta participación permitirá visibilizar las experiencias políticas de las organizaciones sociales, que es necesario dar el “salto” a la política para crecer y superar el techo de la crisis que rodea a las experiencias autónomas en la Argentina; alegan que dicha participación es sólo una apuesta coyuntural y táctica, y varios otros argumentos similares.

Sin querer “satanizar” estas opciones que van escogiendo diversas organizaciones y activistas me interesa intentar comprender cómo fue que Argentina pasó de ser un “laboratorio” del cambio social a distancia de la política institucional a conformar una pléyade de opciones electorales “de izquierda” o “centroizquierda” conformada por muchas organizaciones que —hasta hace pocos años (o incluso meses)— no veían a esta “vía institucional-electoral” como una posibilidad táctica ni mucho menos estratégica.

¿Cómo fue que llegamos a la situación en que para parte del activismo argentino la palabra autonomía es —casi— una mala palabra? ¿Cómo llegamos a la idea, generalizada en algunas organizaciones, de que quienes mantenemos las posturas de la vía de la construcción de autonomía y el poder popular somos tildados de que “se quedaron en el 2001”, “no entienden el cambio de la coyuntura”, “prefieren ser puros a construir una opción de masas”, “se pierden el tren de la historia”, etcétera?

A continuación esbozamos algunas claves para entender por qué se fue dando este proceso de “institucionalización” de diversas organizaciones populares y, sobre todo, para tratar de dar cuenta de este “clima” institucional que permea a gran parte del activismo argentino (y latinoamericano):

a) En muchas ocasiones hemos (auto)idealizado el propio proceso de construcción de autonomía y poder popular. Si nuestras construcciones no eran suficientemente anticapitalistas o antipatriarcales, por ejemplo, nos frustrábamos y pensábamos que no estaba funcionando esto de construir nuevos mundos aquí y ahora. Pero esa impaciencia nos hace perder de vista que es el horizonte estratégico de esas experiencias prefigurativas lo que cuenta, que es la intencionalidad de las prácticas políticas desde abajo y por abajo la que marca el camino emancipatorio, que no es puro ni lineal sino que se encuentra atravesado por errores, tensiones y contradicciones (como la vida misma). El trabajo sin patrón, la autogestión de la salud y la educación, la autoconstrucción de viviendas, la soberanía alimentaria, la agroecología y la reforma agraria integral, entre otras muchas experiencias prefigurativas, son horizontes de sentido emancipatorio en construcción, en pleno ensayo y error (y muchas veces más error que ensayo, pues terminamos reproduciendo las mismas prácticas del sistema mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial/etc.). Un pequeño ejemplo de esto son los Bachilleratos Populares —escuelas secundarias para jóvenes y adultos, autogestionadas por diversos movimientos sociales— donde al tiempo que se reclama al Estado reconocimiento para otorgar títulos oficiales, se exigen salarios docentes (que incluyan las parejas pedagógicas) y becas para los estudiantes, se defiende a rajatabla la autonomía política y pedagógica de las experiencias. Esta autonomía no se ha visto socavada por el momento y los recursos estatales fueron resignificados exitosamente. Sin embargo, esto no significa que, por ejemplo, en estas escuelas no se reproduzcan —muchas veces— las lógicas pedagógicas hegemónicas de la educación bancaria, por más que las intencionalidades

político-pedagógicas sean la de la educación popular para la emancipación social. Esta situación, lejos de desanimarnos es lo que debe llevarnos a profundizar en la autorreflexión y la puesta en práctica de alternativas posibles.

b) La fragmentación de las experiencias de la izquierda autónoma e independiente no se logró revertir pese a diferentes intentos de articulación entre organizaciones y luchas. Esto generó un importante (y comprensible) desgaste en activistas y movimientos que empiezan a buscar en viejas recetas la solución a esta crisis.

c) El avance de propuestas estratégicas —más o menos exitosas en nuestro continente— de acceso al poder estatal mediante una combinación de movilizaciones populares que luego encuentran una expresión político-electoral que llevan al gobierno a dirigentes sociales provenientes del campo popular o con posturas “progresistas” (en Argentina sería expresada por el kirchnerismo), convenció a muchos compañeros y organizaciones a volcar sus esperanzas de cambio en la estrategia de la “vía institucional-electoral”.

d) Los procesos de reconfiguración del poder estatal, tanto en su legitimidad como en sus procesos de territorialización, afectó directamente las apuestas estratégicas de cambio social por la “vía de la autonomía y el poder popular”, tanto en las disputas políticas como en los territorios concretos donde se despliegan las propuestas de los movimientos sociales. El avance del Estado y la “estatalidad” debilitaron estas alternativas desde abajo y por abajo, y es en esos territorios donde reside uno de los potenciales espacios desde los cuales recuperar esta propuesta de cambio social.

e) Otra cuestión importante que explica esta crisis es que la construcción de autonomía y poder popular tiene una característica que es una fortaleza y al mismo tiempo una debilidad: la idea de que no hay recetas preconcebidas. Esta potencia de no tener recetas y la libertad de poder construir las alternativas mientras vamos caminando (y luchando) es uno de los hallazgos de estos tiempos políticos, pero en el marco de la crisis de esta alternativa que señalábamos genera también angustias a los activistas más impacientes, a quienes ven que las otras vías (las que propugnan disputar el andamiaje estatal/institucional) tienen “éxitos” más rápidamente o sienten que nuestro camino de lucha autónomo no tiene un horizonte claro o piensan que nuestras construcciones son débiles y no construyen el mundo nuevo aquí ahora tal cual nos habíamos propuesto, etcétera...

f) Las construcciones de poder popular y autonomía en Argentina han estado mayormente orientadas hacia la autogestión de una o varias esferas de la vida cotidiana: salud, educación, producción, comercialización, autodefensa, género, cultura, etc., pero muy pocas apostaron por la construcción explícita de espacios de autogobierno, aunque más no fuera a escala local.

Todo esto explica, en parte al menos, por qué muchos compañeros y organizaciones populares adoptaron la vía electoral/ institucional como una vía estratégica para la lucha. Frente a la crisis de la construcción de autonomía y poder popular se recurre a viejas recetas y viejas discusiones que demostraron no aportar mucho a la emancipación social: elecciones y parlamentarismo, forma partido y centralismo democrático, la noción de contradicción principal (imperialismo o capitalismo), la idea de un sujeto principal para la Revolución, entre otras... Si bien compartimos —en parte— el diagnóstico de la crisis de la izquierda autónoma e independiente en Argentina que realizan estas organizaciones, no compartimos las propuestas para salir de esa crisis.

El problema es que el cambio de la coyuntura política no justifica el cambio de los principios políticos (democracia de base, autonomía, cambio social, etc.), salvo que seamos marxistas, de Groucho Marx, quien nos decía: “Éstos son mis principios, pero si no les gustan, tengo otros”. El problema de las prácticas electorales que viene llevando a cabo la mayor parte de estas organizaciones es que muchas veces las consignas utilizadas son tan electoralistas que, en vez de visibilizar otra forma de hacer política que se supone sostienen estos movimientos, la ocultan en eslóganes vacíos y generales que —aparentemente— atraen más votantes.

La proclamada “unidad de la izquierda” tampoco se da en el plano electoral, donde sólo en las elecciones legislativas del año 2017 en la ciudad de Buenos Aires participaron nueve expresiones de izquierda, centroizquierda y “neokirchnerista de centroizquierda” (sí, suena raro, pero que los hay, los hay...). Para las elecciones presidenciales de 2019 estas variantes se rearticulaban en tres grandes espacios: el neokirchnerismo, con la candidatura de Alberto Fernández y Cristina Fernández de Kirchner, donde se aglutinó gran parte de los movimientos sociales otrora “independientes y autónomos”, el Frente de Izquierda y los Trabajadores (FIT), como expresión mayoritaria de la izquierda trotskista, en la que participan algunos movimientos sociales y el Nuevo MAS (Nuevo Movimiento Al Socialismo) de una minoría trotskista, y en la ciudad de Buenos Aires se suma la participación de Luis Zamora y la agrupación

Autodeterminación y Libertad (AyL), que mantiene un discurso autonomista donde su consigna principal es “que el pueblo mande” pero su práctica política principal sigue siendo la lógica electoral y representativa, sin que logre articularse con diversos movimientos sociales con los que tienen cierta afinidad ideológica y discursiva. Al mismo tiempo, muchos activistas que en el pasado reciente compartieron espacios de coordinación —o incluso las mismas organizaciones— hoy se disputan el escenario electoral por ver quien saca más votos o por las alianzas electorales “pragmáticas” que una u otra organización termina conformando.

El problema es que la idea de dar el “salto” a la política desconoce una de las premisas más interesantes que se forjaron en las prácticas de lucha de los movimientos sociales: la imbricación entre lo social y lo político que potencia las luchas sociales en pos de la emancipación y la abolición de todas las formas de opresión y no deja la noción de política encerrada en la lógica de las instituciones y el sistema de partidos.

En la mayoría de los casos se asume de manera acrítica la lógica electoral que reproduce formas políticas verticales que referencializan a los dirigentes en vez de al colectivo. A la luz de las “alianzas electorales” que se conformaron se asume como estratégico lo que se enunciaba como táctico, es decir, que lo electoral se admitía solamente como una forma más de la lucha y subsumido a la lógica política de la construcción de poder popular (aliarse electoralmente con fuerzas que no comparten casi nada de estos planteos desmiente que sea una opción táctica sino más bien estratégica). Igualmente, no ayuda el hecho de que mientras estas expresiones festejan el crecimiento de votantes porque se obtienen un par de puntos porcentuales más que en la última elección (con suerte), las opciones de derecha vienen creciendo en todos los ámbitos (no sólo los electorales).

En ese sentido, la tormenta que se avecina en Argentina es muy grande (y ya llegó hace rato...). El actual presidente, Mauricio Macri, es un varón patriarcal y de derecha (neoneoliberal). Un presidente que ni siquiera tiene un manto de relato “nacional y popular” y “progresista” como el que tenían los pasados gobiernos kirchneristas (2003-2012), que mientras promovían el saqueo de los bienes comunes a través del modelo de *agronegocios*, el *fracking* y la *megaminería* se autodenominaban como “gobiernos de cambio”, como gobiernos progresistas. La crisis económica, política y social se agudizó aún más con el gobierno de la neoderecha macrista, registrándose una fuerte crisis en la balanza de pagos, crisis cambiaria respecto al dólar y una fuerte aceleración de la inflación.

Frente a la tormenta instalada en Argentina, con avances neoliberales y cada vez mayores formas de represión a la protesta social, aquellas organizaciones y experiencias que se referencian en las vías de la autonomía libertaria y el poder popular necesitan articularse, construyendo formas novedosas que mantengan las especificidad de cada experiencia, para enfrentar las luchas por venir, las represiones y los ajustes social y económicos que se avecinan, así como para enfrentar de manera mancomunada los procesos de fortalecimiento de la dominación política institucional en los territorios donde actúan estas organizaciones sociales. Esta articulación desde abajo y por abajo es uno de los grandes desafíos para reconstruir los proyectos emancipatorios en Argentina.

Hoy en día persisten expresiones de diversos movimientos sociales que mantienen la búsqueda de autonomía y poder popular desde abajo y por abajo. Se reagrupan lentamente algunos núcleos autonomistas, se reconstruyen redes de debate y práctica territorial y se expresan algunas disidencias respecto a la vía electoralista asumida por gran cantidad de movimientos sociales a través de, por ejemplo, 364, una iniciativa impulsada por Acción Socialista Libertaria (ASL) y otras agrupaciones anarquistas y autonomistas en las elecciones presidenciales de 2019, donde se plantea construir espacios de democracia directa durante los 364 días del año en los que no hay elecciones y se cuestiona de raíz el sistema democrático representativo liberal. Habrá que analizar hacia dónde devienen estas iniciativas y rearticulaciones por abajo de los propios movimientos sociales y cómo se rearticulan las luchas populares frente a la crisis que, seguramente, se profundizará en los próximos años, ya sea que se mantenga —muy improbablemente— el gobierno de Macri o se instale un muy probable gobierno “nacional y popular” de Alberto Fernández y Cristina Fernández de Kirchner¹.

Por todo esto creemos que la opción estratégica del poder popular y la autonomía sigue estando vigente. Que no es tiempo de cambiar de estrategias ni de principios políticos. Creemos que tenemos que profundizar la vía de la autonomía y el poder popular, “animarnos a más” y plantearla en nuestros territorios —y en el conjunto de la sociedad— como una alternativa política y de poder desde abajo. Si lo social se encuentra íntimamente ligado a lo político, como

1 Al cierre de este artículo la candidatura de Alberto Fernández obtuvo casi 50% de los votos en las elecciones primarias a nivel nacional. En el mes de octubre se realizarán las elecciones generales donde todos los pronósticos indican que este resultado se confirmaría, devolviendo el poder del gobierno al neokirchnerismo.

sosteníamos antes, entonces debemos hacernos cargo de ello y comenzar a construir nuevas estructuras de autogobierno, fortalecer y ampliar las prácticas prefigurativas en todos los ámbitos (salud, educación, trabajo, cultura, autodefensa, comercialización, etc.). Fortalecer y ampliar los territorios insurgentes y desplegar en ellos la creatividad militante y rebelde para que —mientras seguimos interpelando al Estado exigiendo nuestros derechos básicos en esos ámbitos— construyamos organismos de poder popular y autogobierno que nos permitan ir ejerciendo en la práctica la autonomía libertaria.

Cabe aclarar, nuevamente, que ésta no es una propuesta que niegue al Estado y pueda ser descalificada rápidamente con el argumento de que es “autonomista”, “horizontalista” o de que pretende la “construcción del socialismo en un solo barrio”. Esta descalificación pareciera querer exorcizar la incomodidad que produce en algunas izquierdas la posibilidad de la construcción de poder popular y de la autonomía: la posibilidad de gobernarnos a nosotrxs mismxs más allá del Estado, más allá de la delegación vertical de la soberanía política. Esta negación a la forma hegemónica de gobierno implica una propuesta radical que debe ser puesta en práctica desde el aquí y el ahora, en un espacio-tiempo presente que se proyecte como experiencia hacia el futuro y pueda multiplicarse. Esta propuesta radical de (auto)gobierno invierte la relación de mando y obediencia al construir como dicen (y practican los zapatistas) el “mandar obedeciendo”, donde el pueblo manda y el gobierno obedece.

Hoy, el Estado es uno de los principales articuladores de la sociedad en términos políticos, pero también culturales y económicos. El otro articulador es el mercado. Ambos son la expresión de las relaciones capitalistas, patriarcales, coloniales y culturales del sistema hegemónico. Negar su presencia como estructura a la vez que relación social presente en cada unx de nosotrxs hasta en las acciones más cotidianas de la vida en común sería una necesidad. Por esto es que, asumiendo que partimos de estas relaciones injustas que nos atraviesan permanentemente, optamos por esta doble posición, exigir derechos y mejoras a la vez que combatir al sistema mediante las luchas reivindicativas, reclamando mejoras sustanciales en la situación de los sectores populares y desde afuera construyendo esas alternativas de poder popular (muchas veces con recursos obtenidos en esas mismas luchas reivindicativas y resignificándolos hacia la prefiguración de una nueva sociedad).

En este sentido, las formas de autogobierno deben interpelar al conjunto de la sociedad, e incluso pueden (y muchas veces

necesitan) interpelar al propio Estado y/o al sistema político-institucional. Nuestra mirada estratégica está en ensayar y profundizar formas de autogobierno en vez de buscar el “salto político” en el campo electoral/institucional, que la democracia liberal insiste que es el campo preferencial de la política. Si queremos “animarnos a más”, tendremos que animarnos a profundizar nuestras construcciones de base, multiplicándolas en los territorios pero también dándoles un mayor sentido político a través de la explicitación del proyecto de autonomía y autogobierno popular, desplegando hacia el conjunto de la sociedad la vía del poder popular, creando instancias de discusión, deliberación y decisión colectiva sobre los temas que hacen la vida de vastos sectores de nuestra sociedad donde estamos inmersos y proponiendo formas innovadoras de participación política que vayan más allá de la democracia liberal.

Profundizar la autonomía política de nuestros barrios, nuestros lugares de trabajo, nuestros lugares de estudio, crear “territorios insurgentes” que den cuenta de esa autonomía, de la posibilidad de gobernarnos a nosotrxs mismos sin la tutela estatal/institucional. En cada lugar será de una manera distinta y ése será el desafío de cada colectivo para poder organizarse desde abajo según sus propias fuerzas y particularidades.

Para ello creemos que no podemos escindir nuevamente lo social de lo político; según algunos planteos pareciera que nuestras construcciones de base llegarían a un techo organizativo, que sería el techo de “lo social”. Para nosotrxs no se puede dar un salto “de lo social a lo político” porque no creemos que tal escisión sea posible en la política emancipatoria. Nuestros techos de crecimiento (que son muchos) están dados por otras circunstancias y factores subjetivos y estructurales.

La política emancipatoria, la potencia revolucionaria se encuentra allí abajo, en el encuentro entre lo social y lo político en el territorio; es parte de los propios campos de experimentación social y es nuestra forma de relacionarnos y de interpelar al conjunto de la sociedad. Justamente, necesitamos explicitar y mostrar a ésta los campos de experimentación más o menos exitosos, más o menos disruptivos donde prefiguramos nuevos mundos por venir. La conformación de “territorios insurgentes” se nos aparece como la prioridad de nuestra construcción política/social. Ésta no invalida la lucha por la obtención de recursos y políticas de gestión que fortalezcan nuestra autonomía, interpelando al Estado y luchando contra, fuera y dentro de él. En este sentido, aceptar acriticamente lo electoral como una vía más, equiparándolo con

la opción estratégica, nos parece que lleva a desgastar esfuerzos militantes y organizativos en un campo minado completamente por el sistema hegemónico.

Si los movimientos sociales de Argentina —al igual que cientos de movimientos territoriales urbanos, campesinos, afrodescendientes e indígenas de toda América Latina— emergieron en medio de la noche neoliberal en las peores condiciones de posibilidad, en las peores condiciones objetivas y subjetivas como dicen algunos, cómo no podremos ahora atravesar los nuevos desafíos que se presentan para la izquierda autónoma e independiente en el marco de una recomposición estatal/institucional y del sistema de partidos. Esos desafíos implican profundizar la recreación de nuevos mundos aquí y ahora, creando poder popular, formas de autogobierno, proyectos de autonomía libertaria.

En la Argentina de hoy existe una multiplicidad de organizaciones que no se integraron a la lógica institucional, algunas organizaciones y colectivos que integran los movimientos indígenas, luchas sindicales de base, fábricas recuperadas, movimiento piquetero, movimiento estudiantil, movimientos campesinos, centros culturales, organizaciones de mujeres y/o feministas, movimiento por la diversidad sexual, movimiento de derechos humanos, asambleas autoconvocadas contra las actividades extractivas, etc. En todos estos casos existen grupos pequeños, medianos y grandes que se resisten a integrarse al sistema, que deciden seguir apostando por la construcción autónoma del cambio social. El desafío es lograr articularnos, reenamorarnos del proyecto de autonomía libertaria y poder popular, convocar a lxs compañerxs que están haciendo sus apuestas institucionales a recuperar la rebeldía desde abajo para seguir luchando por la emancipación social.

Estos sentimientos/pensamientos surgen de nuestras prácticas, de nuestras palabras que se encuentran entre compañerxs de los barrios, de luchas cercanas y lejanas, geográfica y temporalmente. Discusiones y lecturas entramadas de experiencias y luchas que nutren estos torpes pensamientos políticos y teóricos, estas intuiciones básicas con las cuales caminamos, construimos y luchamos. Nuestra metodología es la más básica y antigua: el ensayo y error, como nos decía el viejo maestro Simón Rodríguez “o inventamos o erramos”. Así nomás caminamos, nos tropezamos y volvemos a levantarnos para seguir caminando. Así es como queremos animarnos a más, queremos hacer y crear política más allá de las urnas, más allá de lo que nos dicen que es la política real (*real politik* gustan decir otros...). Queremos construir nuestros sueños desde

abajo y por abajo, desde el barro de la historia, con el fuego de la memoria mirando hacia el porvenir, hacia esa próxima izquierda que cambie el mundo para construir algo distinto y, por lo tanto, mejor...

Queremos seguir pensando y sintiendo que el poder popular se construye día a día, en los barrios, en las calles, en los lugares de trabajo, en las escuelas y las universidades, en los territorios campesinos e indígenas, aunque la moda sea rejuntable con quien sea en listas sábana de los partidos políticos tradicionales. Seguir mirando y luchando desde abajo y por abajo, aunque la moda sea mirar hacia arriba para disputar las instituciones del poder. Seguir soñando que es desde los territorios insurgentes donde se lucha y se resiste, al mismo tiempo que se van creando nuevos mundos por venir, aunque la moda sea volver a las viejas recetas... En definitiva, y aunque no esté de moda, seguir luchando por una autonomía libertaria y por el cambio social...

Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- de Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- Marx, Karl, *El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1974.

Política de la delegación y tiempos de incertidumbre en Ecuador: forma estatal de pueblo y ambivalencias de la autonomía

*Por Alejandra Santillana Ortiz**

Introducción

Con la instauración de más de 10 años de Revolución Ciudadana, el campo popular ecuatoriano crítico del proyecto político progresista estuvo inmerso en una dinámica compleja y ambivalente, cuyo saldo más notorio ha sido su debilitamiento. Por un lado, las organizaciones sociales contrarias a la política de Alianza País buscaron mantener y defender sus organizaciones históricas contra la ofensiva de criminalización, judicialización y deslegitimación por parte del gobierno; por otro, la realidad material y simbólica del país se modificó, y con ella, los vínculos, demandas y realidades de los sectores populares.

Si en la etapa de lucha antineoliberal el debate se concentró en una relación con, contra y más allá del Estado, poniendo en el centro las posibilidades de poder de los espacios comunitarios, la avanzada de las movilizaciones contra el proyecto de las élites y la construcción de un proyecto plurinacional y popular; en los años progresistas, el escenario obligó a que la autonomía adquiriera un nuevo espacio en el debate de los movimientos sociales. La demanda de autonomía reflejó la dificultad de las organizaciones para ocupar el lugar de la izquierda frente a un gobierno que se autodenominaba revolucionario. La diversidad de estrategias del campo popular estuvo marcada por un tiempo

* Feminista de izquierda. Actualmente doctorante del Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora del Instituto de Estudios Ecuatorianos y del Observatorio de Cambio Rural, forma parte de la Coalición Interuniversitaria contra el Acoso, la Cátedra Libre Virginia Bolten y el Foro Feminista contra el G20.

adverso para la construcción de iniciativas de transformación. En ese sentido, estas páginas son un ensayo de cómo algunos espacios colectivos están procesando y elaborando una mirada crítica sobre la llamada Revolución Ciudadana y el momento actual del campo popular en términos de autonomía, pero también de independencia. Problematizar las autonomías desde varias experiencias colectivas es al mismo tiempo dar cuenta del momento que atraviesan las organizaciones y del carácter del proyecto hegemónico del progresismo. Son tres las reflexiones generales que aquí se presentan: autonomía en el movimiento indígena, autonomía e independencia en un sector de la izquierda, y autonomía para el movimiento feminista.¹ Finalmente, las reflexiones aquí presentadas buscan contribuir a los actuales contenidos de las autonomías en un escenario de debilitamiento, así como las posibilidades y las limitaciones de los movimientos más allá del progresismo.

Crisis de las élites, disputa en las calles y el arribo del progresismo

En el Ecuador, los años neoliberales estuvieron caracterizados por una doble dinámica: a) la ausencia de un proyecto hegemónico de las élites agroexportadoras vinculadas a la renta extractiva petrolera, que se reflejó en la inexistencia de una narrativa efectiva que incluya en la representación y por la vía del consenso a los sectores populares; y b) al mismo tiempo, pero en una frecuencia distinta, la dinámica del campo popular que logró develar el carácter “inviabile” de las clases dominantes en la configuración de un proyecto nacional y sostenible, a la par que ensayaba una *política de la decisión* expresada en levantamientos indígenas, movilizaciones populares y la construcción de espacios de decisión que subvertían las nociones procedimentales y jerárquicas del poder.

Con el triunfo de la consulta popular de 1995, convocada por el entonces presidente neoliberal Sixto Durán Ballén, que buscaba la privatización de los sectores estratégicos, los movimientos sociales posicionaron un camino de independencia, interpelación y conquista del sentido común de la población ecuatoriana, que rechazaba de esta manera el proyecto de las élites nacionales y globales tanto en las calles como en las urnas. Los siguientes años

1 No es la intención de este artículo dar cuenta de manera exhaustiva y completa el debate sobre autonomías en el campo popular ecuatoriano; tampoco se propone que estas voces sean la representación total de sus actores. Lo que busco presentando estas valoraciones desde tres miradas distintas, es problematizar algunas pistas para comprender a las organizaciones en el debate de las autonomías.

estuvieron marcados por revueltas indígena-populares que resultaron en la destitución de tres presidentes en seis años, evidenciando una profunda fisura en el escenario político del país. Frente a las políticas que favorecían a los empresarios (evasión de impuestos, salvataje bancario, concentración de la renta extractiva, etc.), al empobrecimiento generalizado y la feminización del campo, la migración interna y externa, la baja inversión social y la desatención de sectores sociales y gremios, la prolongación de la jornada laboral y la delegación del cuidado sin paga a las mujeres, los movimientos sociales construyeron una estrategia que buscaba tensionar y descolocar al poder, así como nombrar e imaginar más allá de los marcos de *lo posible*, lo que puso de manifiesto la crisis de hegemonía de las clases dominantes, alumbrando caminos emancipatorios y proyectos políticos, como la plurinacionalidad.

La salida a esta crisis del sistema político y de la democracia procedimental, implicó a la larga la gestación de un proyecto al interior de las clases dominantes, viable y nacional, que facilitara la reproducción del capital a través del Estado y su reforma institucional. Este *impasse* al interior de la burguesía (Cueva, 1981), fue la respuesta al fracaso de todos los intentos de las élites ecuatorianas para gestionar la crisis política y económica que atravesaba el Ecuador en los años neoliberales. Como sostiene el investigador marxista, Jeffery Webber, para resolver estos conflictos intercapitalistas los sectores dominantes buscaron otras formas más estables de dominación, como el populismo (Webber, 2015). La literatura sobre populismo en Ecuador propone que los gobiernos de corte populista “se hicieron cargo del papel ideológico de las nuevas y emergentes capas de la burguesía contra los intereses de las oligarquías tradicionales, e incorporaron a sectores populares a través de técnicas corporativas de negociación por sectores” (Webber, 2015). En ese sentido, el arribo de la Revolución Ciudadana en 2007 ocurrió en un contexto de movilización y esfuerzos del campo popular para responder a la crisis de las élites en el plano electoral y se convirtió, a la larga, en la solución al *impasse* intercapitalista.

Más allá de los primeros años del gobierno encabezado por Rafael Correa, que recogió parte de la agenda antineoliberal de los movimientos sociales, plasmada en el proceso constituyente y en gran medida en la Constitución de 2008; el correísmo se constituyó como una vía de modernización capitalista, mediante su capacidad de representación de los sectores populares en clave hegemónica. Como muestran algunas investigaciones, en un inicio tuvo una

importante base popular,² pero su proyecto también incluyó la reproducción del capital, garantizando y subsidiando desde el Estado los intereses de las clases dominantes, fundamentalmente de dos facciones, la de los grupos empresariales modernos que no habían sido beneficiados directamente por el neoliberalismo, es decir, monopolios de importadores y proveedores de servicios que vieron en la expansión del mercado interno y las políticas de Alianza País (ampliación de capas medias, crecimiento de consumo, cadenas de producción y comercialización, etc.) el aumento de sus ganancias y su consolidación como facción de clase. Y en segundo lugar, la de un grupo de empresarios que se beneficiaron por los contratos con el Estado y se convirtieron en “intermediarios que garantizaban las conexiones y la relación con el capital internacional para inversiones en sectores de bienes primarios y en la construcción de infraestructura” (Ospina, 2017).

Bajo el discurso de “retorno de lo político”, el correísmo desarrolló no sólo una apropiación de la energía creativa y de la potencialidad constituyente del campo popular de los años previos, sino que emprendió un proyecto “ciudadano” que debilitó y golpeó la posibilidad de organización independiente, de cuestionamiento de la lógica estatal y de rol histórico de los movimientos sociales.³ Además de usar las sabatinas⁴ para deslegitimar las demandas, razones y dirigencias de todas las organizaciones sociales opuestas a la Revolución Ciudadana, el gobierno ilegalizó al Movimiento Popular Democrático y a la Unión Nacional de Educadores, confiscó el Fondo del Magisterio, compuesto por los aportes de maestros y maestras; amenazó a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) con retirarle su sede bajo el argumento de que ésta realizaba actividades políticas, aparentemente “contrarias” a su naturaleza, entre otros hechos. Alianza País buscó ganar las dirigencias de las históricas organizaciones estudiantiles, indígenas y sindicales, presentando candidatos que contaban con

2 Para una profundización de la cronología del conflicto durante la Revolución Ciudadana se puede revisar: Daza y Santillana, 2015; Santillana y Webber, 2015.

3 Sobre el carácter del correísmo se puede leer: *El gran fraude electoral* (2018).

4 Las sabatinas fueron espacios gubernamentales dirigidos por el ex presidente Correa, que cada sábado durante 10 años, en diferentes lugares del país, reportaron la política pública y las acciones y actividades emprendidas por el gobierno, pero que también sirvieron como escenarios de escarnio público y de ataque a dirigentes y organizaciones sociales. Un buen trabajo sobre el discurso machista y racista que se instauró en las sabatinas es el de María Paula Granda (2017).

dinero público o directamente haciendo fraude;⁵ donde no pudo hacerlo se dedicó a la compra de dirigentes y a la creación de organizaciones paralelas para romper la autonomía gremial: Central Única de Trabajadores, Red Indígena, etc. Y durante 10 años acusó legalmente de terrorismo, sabotaje y rebelión a más de 300 dirigentes indígenas, maestras, estudiantes y jóvenes. Luego de una década de correísmo, el campo popular ecuatoriano sufrió una derrota ideológica y política al ser deslegitimado en su rol de transformación. El relato que se recreó desde el oficialismo fue que, dada la mediocridad, la violencia y el uso de las organizaciones por la derecha, éstas habían cumplido su rol histórico y debían ser sustituidas por el Estado, único actor capaz de universalizar y representar el interés general del pueblo ecuatoriano.

Recordemos que todo proyecto populista, producto del *impasse* entre las élites, sólo puede existir en antagonismo con el movimiento popular, porque se disputa hegemonícamente la representación y el arbitraje de las clases subalternas (Unda, 2017). En este sentido, el correísmo tuvo una doble operación: el debilitamiento de toda fuerza social política autónoma e independiente al proyecto de modernización capitalista autoritaria, mediante la fallida sustitución de la organización social por el Estado y su tecnocracia; y, en segundo lugar, la conformación de un pueblo oficial, o lo que denomino forma estatal del pueblo.

La forma estatal pueblo⁶

En tiempos de neoliberalismo, los movimientos sociales ecuatorianos combinaron una agenda política de oposición al ajuste estructural⁷ y, al mismo tiempo, crearon espacios de debate, ensayo, encuentro y aprendizaje que permitieron la ampliación y la empatía

5 Sendas fueron las denuncias que se realizaron en esos años sobre la intervención del correísmo para tomar el control de las organizaciones: durante las elecciones del Consejo de Gobierno de la Conaie, la Ecuarrunari, el Mich; el fraude cometido en la Universidad Central para elegir la Federación de Estudiantes Universitarios, etc.

6 Una primera conceptualización sobre la forma estatal pueblo fue presentada en el Congreso de Sociología de la Universidad Central del Ecuador en 2016, bajo el nombre de “Narrativas progresistas: Intervenciones en el campo popular y la forma estatal del pueblo”.

7 Parte de la agenda de esos años se condensó en la oposición a los Tratados de Libre Comercio, la dolarización impuesta el 9 de enero de 2000 y el salvataje bancario aplicado luego del cierre de los bancos y el congelamiento del dinero de miles de ecuatorianxs en 1999, la instalación de la base estadounidense en Manta, el rechazo a las políticas uribistas y al Plan Colombia, etcétera.

con la población no organizada. Los levantamientos indígenas y las enormes movilizaciones populares fueron procesos pedagógicos, de formación política, que mientras cuestionaban el carácter del Estado empresarial-terrateniente-rentista del Ecuador, demandaban redistribución, justicia social y soberanía popular y colocaban la posibilidad de transformación tanto en el Estado (como unidad, como estructura, como mediación) como en los movimientos sociales y en el pueblo.

El avance del capitalismo por la vía neoliberal implicó que la literatura denominara el triunfo ideológico del capital y el debilitamiento del Estado nacional como el fin de lo político. Sin desconocer la discusión sobre el rol del Estado nacional bajo la hegemonía de las transnacionales y los organismos multilaterales, la realidad de los países latinoamericanos era mucho más compleja. En países como Ecuador (me atrevería a decir también Bolivia), lo político no estuvo ligado únicamente al Estado, lo público no estatal se fue conformando como un ejercicio colectivo e histórico, entre palabra, creación y acción de los movimientos sociales.

Sin embargo, luego del triunfo electoral de Alianza País en 2006 y el inicio de más de una década de Revolución Ciudadana, se instauró como política, imaginario y práctica que el retorno de lo político era equivalente a más Estado. Que, para superar el neoliberalismo y la inestabilidad política ocasionada por la partidocracia, se requería más Estado. Pero ese retorno del Estado capitalista, modernizado, implicó finalmente la supresión de la misma política, porque buscó la anulación del campo popular, ya sea por la vía de la hegemonía del buen ciudadano como mecanismo liberal o ejecutando una deliberada política de destrucción de las organizaciones y de deslegitimación de su rol histórico.

Si bien la ciudadanía aparece en este contexto progresista como aquello que arbitra más allá de la lucha de clases y del pueblo, aparece también una característica propia de este proyecto populista que es la forma estatal pueblo: si el proyecto correísta requiere de la imagen deformada del otro —o su “domesticación” y amedrenta con este fin— para legitimar la existencia del Estado como único lugar de lo público, el despliegue de la ideologización del otro no sólo radica en la forma multicultural ideal instalada en la sociedad ecuatoriana, sino también en un proyecto que pretende equiparar al otro con el Estado, anulándolo como sujeto contradictorio, histórico, comunitario e independiente. Sostiene Rancière que “un pueblo, en sentido político, se constituye siempre a distancia de la forma estatal del pueblo” (Rancière, 2017). Si hay algo que ha pretendido

el correísmo, ya sea por consenso o por coerción, es encapsular y fijar al pueblo en su forma estatal y su ficción de lo legal y lo justo. Esta equiparación niega cualquier posibilidad de mediación política (rol de las organizaciones y movimientos populares, indígenas y sociales) y constituye un elemento central en la configuración de un régimen conservador y autoritario. Y es que en el momento en que se pretende que el otro sea el reflejo del Estado no sólo se pone en evidencia un recurso para medir el progreso o el efecto de las políticas públicas en la población; devela, simultáneamente, al correísmo y la razón progresista como proyectos civilizatorios.

El filósofo Jacques Rancière sostiene que el pueblo, el *demos*, se refiere a aquellos y aquellas que a pesar de no tener voz, ni lugar, ni tampoco cualidades que les permitan alcanzar el reconocimiento institucional y político existente, tienen poder. Y en esa medida el proletario, vendría a ser ese *no ser* del pueblo, ese sujeto que *no tiene* nada propio, pero que justamente por esa condición tiene todo por hacer, es decir, labrar su propio camino, ensayar sin caminos y construir utopías. Ese carácter del proletario nos remite a la idea de que el pueblo no es propiedad de nadie. Y que, por lo tanto, dice Marina Garcés, nunca es igual a sí mismo, nunca es esencia, y, por lo tanto, no es nunca una identidad estable y constituida completamente (2016: 73).

A lo largo de la historia, el refuerzo del Estado capitalista ha sido crear una representación mayoritaria del proceso electoral que modela la inercia estatal del pueblo a través de una línea de legitimación del Estado. En ese sentido, el Estado es “una forma política de la relación del capital y como tal, [...] una mediación para la constitución de la subjetividad colectiva autónoma” (Dinerstein, 2013: 31-32). Pero, como veremos en la última parte de este artículo, la condición de sumisión y el proceso de subjetivación perpetrados por el Estado develan siempre una relación a medias consensual, a medias forzada a una autoridad. En varios momentos de la historia moderna existió un desprendimiento que activa la palabra pueblo, y es en estos momentos que éste puede ser sujeto de un proceso político, cuando ya no representa, si no que se produce, crea y transforma (Badiou, 2014). Como Marx sostenía, el propósito de toda política revolucionaria es debilitar al Estado para luego disolverlo, y es el movimiento popular amplio el que tiene la posibilidad de articular esa necesidad latente. Revisemos entonces cuáles son estos contenidos contradictorios y ambivalentes que buscan salir del marco de lo posible y de la forma estatal pueblo, en el ejercicio reflexivo de la autonomía y la independencia del campo popular ecuatoriano.

Autonomía e independencia: pluralidad en el campo popular

Repensar las autonomías desde las organizaciones nos obliga a dar cuenta de la complejidad y la pluralidad del debate, de los distintos sujetos y sus estrategias, de las diversas formas de relacionamiento con el Estado y de las condiciones concretas de reproducción social.

En primer lugar, la experiencia de autonomía de los pueblos y nacionalidades indígenas y sus organizaciones difieren de las otras experiencias populares. Mientras que el hecho colonial determinó un conjunto de dinámicas de dominación y explotación sobre la población indígena, que implicó una defensa histórica de sus formas de reproducción material, sus tradiciones y su cosmovisión, frente a la lógica colonial del Estado; las organizaciones de izquierda en Ecuador tuvieron, desde sus orígenes, una tradición más ligada al comunismo y al socialismo, con sus varias vertientes, y en mucho menor medida al anarquismo, el cooperativismo o el marxismo consejista. Para la izquierda ecuatoriana, la revolución por etapas y la construcción de un proyecto de transformación pasa por la toma del poder y la llegada al Estado. En efecto, los ensayos de reproducción social y autogestión de las izquierdas ecuatorianas no están organizados en torno a una política de autonomía y tampoco a la posibilidad de una cierta autonomía material como el caso del movimiento indígena y las comunas.

Las investigaciones sobre vida comunitaria y economía política en el mundo indígena, así como las demandas históricas de la Conaie, las organizaciones de segundo grado y las de base, se sustentan en un espacio material y simbólico que, en sus mayores momentos de movilización y politización, dan cuenta de la vida en concreto determinada también por la colonialidad y el racismo. Como recuerda el intelectual indígena Floresmilo Simbaña:

La lucha por la autonomía en el movimiento indígena es una constante por el mismo hecho de que social e históricamente vienen de núcleos sociales, territorialmente están construidas en comunas, recordemos que desde mediados de la Colonia se habla de la República de Indios y República de Blancos, siendo éste un hilo conductor de donde se levanta la autonomía de los pueblos indígenas (Entrevista a Floresmilo Simbaña).

La segunda consideración es que, si bien la autonomía de los pueblos y nacionalidades indígenas difiere de las experiencias de las organizaciones y partidos de izquierda, y por lo tanto expresa distintas relaciones con el Estado, existen ciertos elementos que la sitúan en un escenario similar. Un factor es el tipo de Estado que

se conforma, producto del proyecto político de las élites y de sus características materiales, sociales y económicas. En efecto, el carácter dependiente y primario exportador de la economía ecuatoriana significó que el desarrollo del capitalismo estuviera determinado por la persistencia y la coexistencia de relaciones de servidumbre, así como de otras formas de reproducción social en el campo y las comunas. El Estado en países andinos, como Ecuador, no aparece como una estructura cerrada, lo suficientemente fuerte para disciplinar por consenso y de manera permanente a los sectores subalternos. Desde las dos reformas agrarias (1964, 1973), la modernización del Estado y del campo se caracterizó por contener un proyecto conservador de acuerdos entre las élites.⁸

El tercer elemento a considerar es la manera en que las clases dominantes ecuatorianas en la administración del Estado incorporan los conflictos políticos de las clases subalternas y, a su vez, cómo el campo popular ecuatoriano presenta condiciones de movilización, disputa y alternativa que van moldeando al Estado. Desde el retorno a la democracia a fines de los años setenta, la incapacidad de las élites regionales para construir un proyecto nacional hegemónico con representación de los sectores populares y, al mismo tiempo, la fuerza de los movimientos sociales para desplegar iniciativa política, disputar el escenario y movilizarse, permitieron que se produjera conflictividad y ésta fuera incorporada tanto al campo popular como a la estructura y el ámbito jurídico del Estado.

Finalmente, si bien “las luchas contra la globalización neoliberal transformaron a la región en un laboratorio político de la resistencia, donde la autonomía devino en *la* estrategia revolucionaria para el siglo *xxi*” (Dinerstein, 2013: 24), en el contexto ecuatoriano estas claves de interpretación política operaron de una manera distinta. Es así que, durante la etapa neoliberal, se evidenciaron las diferencias en el campo popular.

Las organizaciones de izquierda no incluyeron la autonomía como un concepto político determinante y para sujetos históricos como el movimiento indígena, ésta se encontraba ligada a un proyecto político para el conjunto de la población ecuatoriana:

Cuando se habla de autonomía se hace mención a la autodeterminación y a la plurinacionalidad como proyecto político; en donde se busca por un lado recuperar aquello que ha sido invisibilizado y subordinado por la modernidad occidental y el Estado, pero por otro se articula a un proyecto que va más allá

8 Sobre modernización conservadora en el campo y el Estado revisar Daza, Santillana y Herrera (2017).

de pueblos y nacionalidades: la plurinacionalidad (Entrevista a Floresmilo Simbaña).

Como correlato, en esos años neoliberales fue produciéndose un conjunto de prácticas, experiencias, formas y ensayos que buscaban demostrar la ilegitimidad del Estado ecuatoriano, a través de sus instituciones y poderes. Ensayos como la Asamblea/Parlamento de los Pueblos, Tribunales Éticos, Consultas Populares, que partían del rechazo a las instituciones del Estado por neoliberales y poco democráticas, sirvieron para construir la articulación entre las organizaciones del campo popular, definir un programa antineoliberal y alimentar las condiciones de movilización y politización de la población. Como sugiere Dinerstein, en el neoliberalismo los organismos multilaterales y de desarrollo promovieron la autonomía en América Latina como sinónimo de empoderamiento bajo la lógica empresarial y desarrollista, mientras que para las organizaciones, fundamentalmente las indígenas, la autonomía surge como un desacuerdo y rechazo al canon capitalista y colonial (Dinerstein, 2013: 24).

En el caso del movimiento indígena que se enmarca en la memoria larga de la Reforma Agraria y la creación de las estructuras que devinieron en la Conaie (1986), la autonomía que se proponía hasta la mitad de los años noventa se refería también a crear “estructuras políticas propias, pero no sólo en el sentido político e ideológico, sino en términos sociales, en donde la gente sintió una diferenciación hacia el Estado. Es decir, se configura una especie de identidad contra el Estado, como parte de lo que constituye la autonomía”. El movimiento buscó ensayar elementos de cierta autonomía material y ejerció una autonomía política.

Será la decisión de conformar el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) la que modifique la idea de cercamiento del Estado desde afuera, “la lógica de hacerlo desde adentro es construida en la segunda mitad de la década de los noventa” (Entrevista a F. S.), cuando el movimiento entra a construir procesos locales desde los municipios y prefecturas; y posteriormente participa en elecciones nacionales, provinciales y accede, asimismo, a fondos estatales para pueblos y nacionalidades.

Pero no sólo fue la decisión de participar en elecciones y conformarse como movimiento político lo que cambió la relación del movimiento con el Estado; la conjugación de dos factores también explica ese adentro del Estado. Por un lado, un contexto neoliberal que exigía justicia, redistribución, planificación y soberanía nacional

y encontraba en el Estado uno de los actores centrales. A esto se suma lo que el levantamiento indígena de los noventa produjo como significación: la capacidad de negociación y exigencia del movimiento frente al Estado. En ese sentido “no había que pelear contra un elemento invasor, más bien se reclamaba al Estado que asuma su responsabilidad con la sociedad. [...] Este elemento impidió que la lucha por la autonomía gane terreno. Más bien en este periodo, la autonomía se vuelve social política”. Dado que el proyecto de las élites carecía de hegemonía y no había control del campo popular por parte del Estado, la Conaie actuaba de manera autónoma sin injerencia de éste. Sin embargo, “eso termina con la llegada de Correa” (Entrevista a F. S.).

El Estado define los parámetros de legibilidad e invisibiliza otras realidades alternativas. La razón progresista en Ecuador dio paso a que el Estado no sólo las invisibilizara bajo el relato de la política de lo posible, sino que emprendiera una estrategia de asfixia a estas otras realidades y sujetos. El núcleo de las autonomías es lo inconcluso y abierto, es decir, la posibilidad siempre de transformar, crear, modificar el proyecto, la amplitud, la escala, los caminos. La Revolución Ciudadana configuró una narrativa donde lo posible y lo conclusivo cerraban cualquier sendero de transformación, y donde cualquier cambio posible radicaba en el Estado y no en la sociedad, mucho menos en los movimientos sociales. Es lo posible-pragmático desde la política pública, así como la conformación de la Revolución Ciudadana como única salida frente al neoliberalismo, lo que se constituye como mecanismos de traducción y restricción “de las prácticas alternativas a las lógicas institucionales” (Dinerstein, 2016: 357). Todo lo que se necesitaba para un proceso de reforma se encontraba en el Estado y era contenido por la Revolución Ciudadana y Alianza País: “Se borra todo instrumento, todo espacio que permita la relación entre Estado y sociedad. Un ejemplo fue lo que pasamos para constituir territorios autónomos. En las leyes se reconoce el término conceptual de la autonomía, pero los mecanismos jurídicos están hechos justamente para evitar cualquier proceso autonómico” (Entrevista a F. S.).

El proyecto autoritario y jerárquico de Alianza País obligó al movimiento indígena y a la mayoría del campo popular a colocar en primer plano la lucha por la autonomía frente al Estado. Sin embargo, el debilitamiento y la crisis política ideológica de las organizaciones contribuyeron a que ésta surja como una demanda poco clara y sin correspondencia con las condiciones y las expectativas de la población. Se “construye un discurso en donde la autonomía

está relacionada a que las comunas puedan manejarse sin la presencia del Estado. Esto no es posible en el caso de Ecuador, porque las condiciones concretas no existen aquí” (Entrevista a F. S.). Los estudios sobre movimiento indígena en Ecuador coinciden en que la relación histórica con el Estado que sostiene la población indígena, sus estructuras sociales y sus formas económicas, es de carácter ambivalente: con el Estado, contra y más allá de éste.

Fue el tipo de proyecto que las élites criollas y luego regionales configuraron en el marco de una relación de dependencia con el incipiente capitalismo global, que al no contar con un proyecto nacional y bajo una caduca forma productiva, fueron organizando territorialmente a la población indígena, así como moldeando el nuevo Estado.

Como podemos constatar en la literatura sobre historia andina, si bien al inicio del Ecuador como república las contradicciones internas del nuevo Estado y las debilidades se hicieron presentes, posteriormente, con el pasar de los distintos gobiernos, se fueron generando tanto dinámicas autoritarias como de cierta autonomía. En efecto, el diseño de la administración territorial del Estado en 1830 y el gobierno de Juan José Flores sobre la población indígena, evidencian cómo las medidas adoptadas en términos de representación y elecciones eran ambivalentes en el seno del mismo Estado:

La fórmula antedicha contradecía los propósitos centralizados al permitir que las resoluciones continuaran esencialmente concentradas en los Concejos provinciales. Esta simple cuestión nos dice sin complicaciones, sobre la suma debilidad con que el Estado componía sus vínculos con los poderes regionales, quedando por ver la inscripción de la acción indígena en este cuadro de relaciones (Toche, 1994: 45).

El correlato de esta forma de administración política fue la forma social económica que, al ser dependiente de la renta extractiva y agrícola en el mercado mundial capitalista e incipiente y del carácter de las condiciones de los hacendados serranos, no permitió “la modernización del aparato productivo que hubiese desembocado en la disolución de relaciones tradicionales en el campo” (Toche, 1994: 74).

Paralelamente, el Estado definía su rol de protector con la población indígena (Constitución de 1830) y, al mismo tiempo, favorecía a las haciendas y al poder de la Iglesia a través de su estructura en el territorio, que buscaba limitar la propiedad sobre la tierra de las comunas indígenas: “[...] la demostración más vigorosa del poder

político regional estuvo radicada precisamente en la instancia municipal en donde la presencia de los terratenientes era inobjetable” (Toche, 1994: 55). Ese rasgo autoritario se hizo efectivo durante el gobierno de Vicente Rocafuerte en 1835, quien llegó a la presidencia prometiendo un mínimo de Estado; de esta manera “consideró que el Ecuador estaba compuesto por personas libres y siervos. No tenía que ver sino con los primeros. En la sierra se limitaban a los funcionarios, a los turbulentos soldados, a los clérigos ambiciosos, a los aristócratas conspiradores; la mayoría india dependía del dominio privado” (Demelas y Saint-Geours, 1988: 119).

En uno de sus primeros discursos, Rocafuerte estableció que el país se encontraba en una “falsa posición”, porque la transición entre un régimen colonial y un sistema democrático se efectuó sin una base moral conformada por el espíritu público, que sólo podía erigirse bajo la centralización del Estado, el autoritarismo democrático, la exacerbación de la propiedad privada y la libertad individual.

Se buscó entonces transformar los valores tradicionales de la sociedad ecuatoriana: se eliminó el tributo indígena, se impulsó la enajenación de las tierras baldías y sobrantes de las comunidades. El propósito era promover las migraciones internas para favorecer un necesario crecimiento demográfico de la región Costa; y “dinamizar los mercados de tierras y trabajo para atacar las bases mismas del sistema imperante en las serranías” (Toche, 1994: 85). La persistencia del poder de los terratenientes de la Sierra ecuatoriana, sus mecanismos de presión y control territorial, aunados a las débiles políticas para desmontarlo, produjeron que, a la par de que la población indígena mantuviera ciertos espacios de autonomía relativa donde el Estado no definía el gobierno sobre ésta, sino los hacendados, se articulara con el disciplinamiento y el control sobre la población indígena por parte del Estado.

Un siglo más tarde, en 1938, se promulgó la primera Ley de Comunas, que buscaba regular el mundo persistente de lo comunitario. Esta ley, sostiene Inti Cartuche, es el mejor ejemplo de cómo “el Estado propicia la creación y reconocimiento de las comunas en el ámbito legal, aunque lo comunitario haya estado presente” (Entrevista). Ese reconocimiento fue parcial, ya que por un lado se define que la tierra comunal sea imprescriptible, indivisible e inembargable (características que aún se mantienen en la Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales de 2016); y por otro, las comunas, al no recibir presupuesto del Estado y con el avance de la estructura estatal en los territorios, ve mermada su capacidad de gestión y

gobierno (gobierno comunitario en el caso de la plurinacionalidad territorial). “Ese reconocimiento hace que las poblaciones indígenas vean al Estado como aliado posible en ciertas coyunturas y dependiendo de las condiciones” (Entrevista). Es decir que, a pesar de que lo comunitario esté al mismo tiempo reconocido y subordinado a la comuna, al ser una forma social política territorial habilita la participación de la población indígena. Si articulamos este planteamiento con la idea de que el Estado ecuatoriano es transformista (Ospina, 2016), podríamos imaginar que éste incorpora el conflicto comunitario, pero lo hace de manera relativa; a la par, las comunas ven históricamente que ahí existen posibilidades de cambio y alcance de sus demandas, por lo tanto, no se cierran, no se oponen ni dan la espalda a las posibilidades que el Estado parece desplegar. En ese sentido, la promesa del Estado como relato se combina con la existencia de una autonomía tutelada.

Esta primera significación de la autonomía del tejido comunitario como proceso político y material sin Estado y contra éste, en realidad da cuenta de la crisis interna del movimiento indígena: no sólo no se corresponde con las condiciones históricas de las comunas en relación al Estado (contra éste, pero también y al mismo tiempo, con éste) sino que no tiene proyección política porque no parte de la politización de las experiencias concretas para un horizonte de transformación. Como escribe Mabel Thwaites, “[...] la autonomía es una búsqueda incesante y renovada, un batallar permanente, un horizonte inagotable. Pero también contiene lo prefigurado, lo que podría ser, lo que aún no es, pero comienza a tener forma” (Thwaites, 2013). En este caso, la autonomía no es el deseo colectivo para dar paso a la prefiguración; en realidad es el reflejo de la crisis programática y estratégica de algunos grupos del movimiento indígena, así como de colectivos urbanos radicales.

Un segundo contenido de autonomía que subyace a las organizaciones indígenas es que ésta aparece como una vía para “cuidar, fortalecer o disputar la fuente, es decir el tejido, el entramado de donde se supone viene la fuerza organizativa o de cambio (espacios de reproducción social)” (Entrevista a Inti Cartuche). Es decir que la autonomía tiene una dimensión simbólica política, pero, al mismo tiempo, material. Es el sostenimiento de aquello comunitario que permite definir las proyecciones de lo colectivo y la solución de problemas (estructurales, y a escalas distintas). Después de la agresiva y sistemática política del correísmo para romper con el tejido comunitario (modernización capitalista y reforma institucional

del Estado)⁹ y atacar a las organizaciones indígenas, “la autonomía es una respuesta, una posibilidad para agarrar fuerza, para volver a situar el horizonte y redefinir lo que queremos con el Estado. No para negarnos totalmente al Estado, sino para ver bien cuándo, cómo y quiénes” (Entrevista con Inti Cartuche). En ese sentido, al interior del movimiento indígena la autonomía también es pensada como un proceso que se corresponde con la relación histórica de las comunas con el Estado. Autonomía es el paso para repensar en colectivo, hacia dónde caminar como pueblos y nacionalidades, dónde colocar al Estado y para qué y con quiénes construir. Es un momento táctico de espera que algunas organizaciones indígenas están asumiendo en un contexto de incertidumbre y debilidad.

Estos planteamientos adquieren otro significado en el caso de las izquierdas ecuatorianas. Tomemos por ejemplo la reflexión de una parte de la izquierda vinculada al Frente Popular. En una entrevista realizada a Enver Aguirre, presidente de la Juventud Revolucionaria del Ecuador, éste señala que la autonomía sólo es posible cuando hay “la capacidad de una fuerza de autogobernarse”; esa condición no es factible en una sociedad capitalista. Su mirada se circunscribe a una lectura de revolución por etapas, es decir, la autonomía sólo es posible cuando exista una sociedad sin clases sociales. Mientras tanto, en la lucha que las izquierdas libran contra el capitalismo, lo que existe no es autonomía, es la posibilidad de independencia.

Para esta parte de la izquierda, en el momento en que el gobierno de Rafael Correa adoptó una política sistemática de ataque al campo popular, esto es, ya desde 2009, con la represión a comunidades indígenas amazónicas, la persecución al movimiento estudiantil, los intentos de desmantelamiento de la organización gremial de los educadores, UNE, etc., la definición de la política es ocupar el lugar

9 Durante la Revolución Ciudadana se dio paso a una agresiva política extractiva que se tradujo en la militarización de varios territorios indígenas para favorecer a las empresas transnacionales mineras, fundamentalmente chinas, británicas y canadienses; se suspendió la iniciativa Yasuní ITT, que buscaba dejar el crudo bajo tierra, y se dio paso a la ampliación de los bloques petroleros en la Amazonía; se aprobaron la Ley de Aguas, Tierras y el Código de la Producción que establecieron políticas de fomento del agronegocio, la agroexportación y la productividad en el campo, en detrimento de la redistribución y soberanía alimentaria en manos de pequeños productores; se eliminó el sistema de educación intercultural bilingüe y se sustituyó por un sistema homogéneo sin participación de pueblos y nacionalidades; no se avanzó en el carácter plurinacional del Estado; se criminalizó la protesta social de organizaciones indígenas y se detuvo, judicializó y encarceló a dirigentes, entre otras medidas.

de la crítica. Posteriormente, esta izquierda estableció una política de independencia de clase como elemento estratégico. Esta definición partió de reconocer en ese momento los distintos factores democráticos del gobierno, pero al mismo tiempo habilitó la crítica al carácter de la Revolución Ciudadana.

Un elemento fundamental en la definición estratégica de la izquierda es el estado de ánimo y el nivel de conciencia de la población: existiendo una gran aceptación del correísmo por parte del pueblo ecuatoriano, no había condiciones para que la izquierda se declarara en oposición: “La política de independencia buscaba calentar las calles, afirmar los derechos de las clases trabajadoras y denunciar al gobierno de Correa como afín a la burguesía y luego como un gobierno de derecha” (Entrevista a E. A.). Esta afinidad se explica porque:

El gobierno de Correa representó a una facción de la burguesía, que no fue favorecida directamente desde el retorno a la democracia en 1979. Con el desarrollo del capitalismo fueron surgiendo otros grupos emergentes que nunca estuvieron anclados al poder político del país, por eso desde el año 2010 se levantaron voces críticas desde la burguesía que se benefició en la etapa neoliberal y que se vio afectada de manera relativa por las políticas de Correa, en términos de afectación de la administración del Estado capitalista. Y es que Correa lo que hizo fue desplazar a estos sectores de la derecha oligárquica en la administración del Estado (Entrevista con Enver Aguirre).

Las movilizaciones indígenas contra las primeras políticas extractivas de fomento de la minería tienen lugar en 2009; se produce la lucha de las federaciones de estudiantes secundarios y maestros contra la Ley Orgánica de Educación Superior, que buscaba una reforma del sistema educativo basada en la Reforma de Boloña y la meritocracia; desde 2010, las izquierdas caminaron hacia la definición de una política de oposición popular. Hacia 2012 empieza a configurarse un espacio de articulación entre las organizaciones del Frente Popular, la Conaie y otros espacios democráticos que convocan a la Marcha por el Agua, la Dignidad y la Vida como medida de unidad en oposición a las políticas emprendidas por el correísmo. En ese momento, una parte de las izquierdas estaba orientada por una “política de independencia de clase” y es esta estrategia la que les permite ser parte constitutiva de la Unidad Plurinacional de las Izquierdas. Por un lado, significó devolver el escenario político a las calles como lugar central de la disputa, en lugar de la estructura del Estado y la lógica

tecnocrática; y por otro, permitió marcar una “agenda del campo popular que buscó representar los intereses de obreros, campesinos, etc. Aquí participó el movimiento indígena, el movimiento popular, obrero, estudiantes, maestros, ecologistas. Esta política tuvo una expresión electoral que la expresó la candidatura a la presidencia de Alberto Acosta” (Entrevista con Enver Aguirre).

Para 2013, la política de independencia de clase dio paso “al rechazo de las enmiendas constitucionales que mostraban el carácter totalitario del gobierno de Correa, a la discusión del proyecto político del correísmo y de esta manera, se logra caracterizar la Revolución Ciudadana como modernización capitalista” (Entrevista con Enver Aguirre). La estrategia fue plasmándose en las acciones e intervenciones de las organizaciones de trabajadores, que articuladas al Frente Unitario de Trabajadores (FUT) muestra el proyecto correísta en su política antiderechos de los trabajadores (Reforma al Código de Relaciones Laborales) y sitúa nuevamente a la calle como el lugar de recuperación de la iniciativa política y la capitalización del descontento popular. Es así que entre 2014 y 2015 se reactivaron las movilizaciones en el país y se logró develar el carácter autoritario del gobierno de Correa, hecho que hacia 2016 obligó a Alianza País a no postular nuevamente a Correa a la presidencia, a pesar de que en 2015 se modificó arbitrariamente la Constitución para habilitar su reelección. Sin embargo, lo que apareció como un triunfo del campo popular fue capitalizado por sectores de la derecha que participaron en las siguientes elecciones presidenciales de 2017 y alcanzaron la segunda votación con el candidato banquero Guillermo Lasso. Lenin Moreno, el candidato de Alianza País, ganó las elecciones presidenciales en 2017 en condiciones de mucha debilidad, lo que le obligó a generar varios diálogos con distintos actores; cambió la política de criminalización de la protesta, permitió la decantación de los conflictos al interior de Alianza País y, paralelamente, emprendió políticas económicas con mayor peso de las cámaras empresariales y un corte más claramente neoliberal.

Las izquierdas ecuatorianas coinciden en afirmar que “las contradicciones entre Moreno y Correa nos muestran disputas internas pero un mismo proyecto”; es decir, hay en la actual política económica y extractiva más continuidades con el gobierno anterior que grandes rupturas. En cuanto a la respuesta estratégica desde la izquierda, la independencia es la salida que encuentra para disputar la conciencia de la población, esto es: intentar modificar la derrota ideológica sufrida; regresar a las calles; y caminar hacia

la oposición, o sea, hacia el acercamiento de la población a la política, y la construcción de un proyecto político programático de transformación.

Finalmente, desde la perspectiva del feminismo popular organizado, las discusiones sobre autonomía tanto en la izquierda como en el feminismo, estuvieron presentes en el país los últimos 30 años, “lo que ocurre cuando llega Correa, es que adquiere un carácter diferente” (Entrevista a Elizabeth Rivera).¹⁰ Este cambio respondió al tipo de Estado, que se conformó como un proyecto de modernización capitalista, y al sostenimiento de las alianzas antiderechos entre Estado e Iglesia católica; al carácter de sociedad que el correísmo organizó; y al escenario de derrota ideológica de las izquierdas. Durante la Revolución Ciudadana, el carácter patriarcal del Estado ecuatoriano y el poder de la Iglesia en el Estado, irrespetando su laicidad, se reflejaron en la aprobación de un Código Orgánico Integral Penal que prohibía la interrupción del embarazo bajo todas las causales, incluso cuando se trataba de casos de violación; en el establecimiento del Plan Familia, como estrategia nacional para prevenir el embarazo adolescente, llamada organizada para promover la abstinencia; en el desmantelamiento de la institucionalidad de género; en la criminalización y judicialización de mujeres indígenas, maestras y defensoras de derechos humanos; en la promoción de un discurso machista desde la presidencia de la República, basado en la ridiculización de las voces de mujeres críticas, la sexualización de las mujeres y, al mismo tiempo, la promoción de mujeres profesionales en cargos públicos. Luego de 10 años de correísmo, estas políticas antiderechos provocaron: que el aborto clandestino sea la segunda causa de muerte materna en el país; que entre 2009 y 2016, 17 000 niñas menores de 14 años hayan dado a luz producto de violaciones; que seamos el tercer país en la región con mayor tasa de embarazo adolescente; que existan 326 mujeres menores de 20 años y de sectores populares criminalizadas por interrumpir sus embarazos; la persecución y el acoso a mujeres luchadoras, etcétera.

En ese sentido, el debate de la autonomía no sólo está vinculado al tipo de Estado que se conformó y se consolidó, sino también al modelo de sociedad que se estableció en el país y que permitió la existencia de una violencia patriarcal sistemática. Para el feminismo popular, esto “obliga a pensar en la relación Estado-sociedad

10 Elizabeth Rivera, militante feminista popular, forma parte de la organización de Mujeres de Sectores Populares Luna Creciente y es muy cercana a la Conaie.

no sólo a nivel organizativo sino también político e ideológico” (Entrevista con Elizabeth Rivera). Las recientes experiencias de articulación feminista muestran este debate como subyacente: de la estrategia del *lobby* del movimiento con mujeres en la institucionalidad del Estado bajo la inclusión de género, los años progresistas dejan un aprendizaje. En varios espacios se va sosteniendo como principio y autodefinición que lo que organiza al movimiento es la praxis feminista y no la institucionalización del género, donde la autonomía se refiere a ocupar un lugar de sospecha, interpelación y exigencia frente al Estado. Para estas articulaciones en torno a la despenalización del aborto en todas sus causales, la lucha contra la violencia y el acoso sexual en el sistema educativo, las violencias machistas, la estrategia ya no se sitúa como en años correístas en el *lobby* o en la lealtad frente a un movimiento político. Autonomía refiere también a la posibilidad política de nombrarse colectivamente sin la mediación del Estado o del partido en el gobierno. A esto se suma que la comprensión integral entre cuerpo, territorio, vida digna redefine la autonomía desde la reproducción social y la economía del cuidado. Autonomía es entonces poder decidir sobre los cuerpos y cuerpos, pero también sobre las actividades extractivas en territorios, la soberanía alimentaria, así como sobre el tipo de vida que queremos garantizar y exigir. Por último, se parte de que el nosotras, nosotres, no es una declaración dada de antemano sino una producción común que aprende en el camino a gestionar la diferencia.

Es en estos espacios, así como en algunas experiencias colectivas comunitarias, que aparecen aún como dispersas, como localizadas, con distintos lenguajes, con actores plurales, que se gestan los significados de la autonomía a pesar del imaginario de modernización y por lo tanto de traducción del Estado. Y es que hay algo que el Estado no puede traducir: “la dimensión del excedente intraducible perteneciente a la dimensión del aún no” (Dinerstein, 2016: 360). Esta dimensión se caracteriza por lo que aún no se puede nombrar porque se está produciendo y por lo tanto no puede ser parte de la lógica del poder, ni tampoco formar parte del relato, de la “gramática estatal” (Dinerstein, 2016). Pero es también el ejercicio político de “poner el cuerpo, darle materialidad a lo que aparece en la ideología como fragmentado, desconectado y especializado” (Dinerstein, 2016), es decir, poner el cuerpo, politizar la experiencia como lugar estratégico, de fuerza colectiva, que se antepone a la definición *a priori* de la ideología.

Intuiciones finales

El caso del progresismo ecuatoriano devela la pervivencia de un régimen político que se fue modificando de acuerdo con: a) las alianzas con las clases dominantes y su participación económica y política en el reparto de la renta extractiva; b) las limitaciones, condiciones y vías para resolver los momentos de recesión y crisis económica correspondientes a su grado de dependencia del extractivismo y el mercado global, o a la capacidad de generar mercados internos no monopólicos, con activa participación de pequeños productores e iniciativas territoriales; c) al modelo de gobierno (tipo de gasto, ampliación de burocracia, corrupción); d) a la disputa de las facciones internas por el control del aparato del Estado y sus recursos; y e) a la capacidad de movilización, articulación y unidad del campo popular para develar el carácter del progresismo como proyecto de modernización capitalista autoritaria, establecer estrategias, preservar las organizaciones y al mismo tiempo transformarlas para que den cuenta y formen parte de los sectores populares. Será este último elemento el que determine las posibilidades de recomposición y regreso de una “política de la decisión”, que permita superar no sólo el carácter conservador del correísmo, sino fundamentalmente abandonar la “política de la delegación” en clave electoral, que restringe al campo popular y le impide imaginar otro proyecto político, alternativo y propio.

En ese sentido, en el escenario actual del Ecuador, la autonomía aparece como: a) signo de la transición de los movimientos sociales y las clases subalternas en un contexto marcado por su debilidad y por un tiempo de incertidumbre que coloca al Estado y al capital como los actores determinantes; b) resultado de la crisis ideológica, orgánica y social del campo popular que se origina en gran medida por la política antiorganización de la Revolución Ciudadana; c) herramienta de las organizaciones para resolver la producción de la forma estatal pueblo y del Estado como única comunidad política posible y legítima; d) estrategia para construirse como fuerza y producción del nosotros y al mismo tiempo en horizonte de transformación.

Quizá, las experiencias de autonomía que se correspondan con las experiencias y las condiciones históricas y estructurales de los diversos sujetos del campo popular como los avances programáticos mediante la política de la independencia de las izquierdas, sean las que vayan construyendo la manera de encontrar “la capacidad para impulsar un deseo colectivo que se arma en continuas deliberaciones” (Gutiérrez, 2017).

Bibliografía

- Badiou, Alain *et al.*, *¿Qué es un pueblo?*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.
- Cueva, Agustín, “El Velasquismo: ensayo de interpretación”, en Agustín Cueva, *Ensayos sociológicos y políticos*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2012, pp. 221-262.
- _____, “El populismo como problema teórico político”, en Agustín Cueva, *Ensayos sociológicos y políticos*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2012, pp. 221-262.
- Daza, Esteban y Alejandra Santillana, “Movilizaciones en Ecuador: cambio de ciclo y perspectivas críticas”, 2015. Disponible en <https://lalineadefuego.info/2015/09/22/movilizaciones-en-ecuador-cambio-de-ciclo-y-perspectivas-criticas-por-esteban-daza-y-alejandra-santillana2>
- Daza, Esteban, Alejandra Santillana y Herrera, “Modernización conservadora en el campo ecuatoriano”, *Revista de Ciencias Sociales, Desafíos del Pensamiento Crítico*, tomo IV, 2017, pp 115-132.
- Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- Demelas, Marie-Janielle e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador, 1780*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1988.
- Dinerstein, Ana Cecilia, “Organizando la esperanza: utopías concretas pluriversales contra y más allá de la forma valor”, en *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 37, núm. 135, abril-junio de 2016, pp. 351-369.
- Dinerstein, Ana Cecilia *et al.*, *Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.
- Garcés, Marina, *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.
- _____, *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.
- Granda, María Paula, “El macho sabio. Racismo y sexismo en el discurso sabatino de Rafael Correa”, en *Ecuador Debate*, 2017.
- Entrevista a Raquel Gutiérrez, 10 de enero de 2017. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/vidasprecarias/reproducir-la-vida-comun-mirada-desde-latinoamerica-entrevista-raquel-gutierrez>
- Gutiérrez, Raquel, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016.
- Ospina, Pablo, *Informe de coyuntura: Traición e infidelidad. Los dioses*

- también lloran*, 2017. Disponible en https://lalineadefuego.info/2017/12/07/informe-de-coyuntura-traicion-e-infidelidad-los-dioses-tambien-lloran-por-pablo-ospina-peralta/#_ftn8
- _____, “La aleación inestable, origen y consolidación de un Estado transformista. Ecuador, 1920-1960”, en *Ecuador Debate*, núm. 99, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 2016.
- Rancière, Jacques, *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- _____, *Breves viajes al país del pueblo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- Santillana Ortiz, Alejandra y Jeffery R. Webber, “Cracks in Correísmo?”, 2015. Disponible en <https://www.jacobinmag.com/2015/08/correa-ecuador-pink-tide-protests-general-strike/>
- Thwaites Rey, Mabel, Prólogo, en Ana Cecilia Dinerstein *et al.*, *Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.
- Toche, Eduardo, “El Estado y la población indígena: 1830-1860”, Quito, Flacso, 1994.
- Unda, Mario, “Habemus populismo”, 2017. Disponible en <https://lalineadefuego.info/2017/04/11/habemus-populismo-por-mario-unda/>
- _____, “El pensamiento de Agustín Cueva y el análisis de los ‘populismos’ actuales”, 2012. Disponible en <http://lalineadefuego.info/2012/03/28/el-pensamiento-de-agustin-cuevay-el-analisis-de-los-populismos-actuales-por-mario-unda/>
- Webber, Jeffery, “En el *impasse* político”, 2015. Disponible en <http://vientosur.info/spip.php?article10496>
- Zavaleta, René, “Formas de operar el Estado en América Latina”, en Maya Aguiluz Ibargüen y Norma de los Ríos Méndez (coords.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, México, CIDES / UMSA, 2006, pp. 33-54.

Entrevistas

- Floresmilo Simbaña, intelectual orgánico del movimiento indígena y ex dirigente de la Conaie. Quito, 4 de septiembre de 2018.
- Elizabeth Rivera, feminista, Movimiento de Mujeres de Sectores Populares Luna Creciente. Quito, 3 de septiembre de 2018.
- Inti Cartuche, intelectual orgánico del movimiento indígena, kichwa. Virtual (Puebla-Quito), 28 de agosto de 2018.
- Enver Aguirre, presidente de la Juventud Revolucionaria del Ecuador. Quito, 10 de julio de 2018.

Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018)

Por Pabel C. López y Gaya Makaran***

Introducción

Las discusiones sobre los “procesos de cambio” estatal que se proyectaban en América del Sur la década pasada, particularmente en Bolivia y Ecuador, tuvieron como uno de sus ejes centrales la plurinacionalidad, uno de los más importantes referentes de cuestionamiento del Estado-nación. En Bolivia, este horizonte de transformación estatal colocó entre sus núcleos centrales el reconocimiento y el mandato de implementación de Autonomías Indígenas como una propuesta y modalidad concreta para transitar hacia la construcción plural (plurinacional) del Estado, asumiendo sus matrices societales comunitarias y la necesidad de desmontar esquemas históricos de colonialismo interno (Casanova, 1969). En ese sentido, los procesos sociopolíticos de transformación estatal colocaron, a su vez, la premisa de la descolonización misma del Estado, como condición de posibilidad de la plurinacionalidad. Esto se habría originado en la potencia y la resistencia de los imaginarios y las memorias de los pueblos indígenas y los sujetos comunitarios que, acumuladas y latentes durante siglos de dominación colonial y republicana, reemergieron de manera contundente a finales del

* Investigador social boliviano. Doctor en Sociología por la Scuola Normale Superiore/Università di Milano ‘Bicocca’ (Italia). Investigador asociado al Postgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES-UMSA (Bolivia). Actualmente es coordinador del Grupo de Trabajo “Territorialidades en disputa y r-existencia” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Clacso. Correo electrónico: velpalopezflo@gmail.com

** Latinoamericanista, doctora en Humanidades por la Universidad de Varsovia (Polonia), investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su línea de investigación se centra en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas en Bolivia y Paraguay contemporáneos. Correo electrónico: makarangaya@gmail.com

siglo xx e inicios del siglo xxi. Tanto la plurinacionalidad como la autonomía indígena¹ serían, entonces, fruto de imaginarios colectivos, reivindicaciones históricas y luchas políticas de movimientos sociales de carácter indígena, así como un elemento central de la agenda política supuestamente asumida por el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS).

Este proceso se abrió de forma radical con la crisis del Estado-nación boliviano que se manifestó a partir del año 2000, que desde entonces fue removiendo las estructuras simbólicas y materiales del campo político del país. Dicha acumulación desembocó en la aprobación de la actual Constitución (2009) como expresión, a pesar de sus limitaciones, de una potencialidad transformadora de densidad descolonizadora, encarnada fundamentalmente en el mandato de construcción de un “Estado Plurinacional Comunitario y con Autonomías” (CPE, 2009). Ello implicaba romper con el monopolio de la política, es decir, conllevaba la instauración y el desarrollo de una pluralidad de espacios y formas de autogobierno indígena (Tapia, 2011), junto con sus prácticas económicas y sus territorialidades propias.

Con la aprobación de la actual Constitución Política del Estado (CPE) en 2009, particularmente con relación a la temática de organización y estructura político-territorial y de un nuevo régimen autónomico, aunada a la entrada en vigor de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD) en 2010, las autonomías transitaron de un ámbito de tensión estructural con el Estado a una dinámica y disputa más “administrativa” y “legal” a nivel territorial. De acuerdo con Exeni (2015), ésta se enfocó en el “proceso estatuyente”, es decir, en la elaboración de estatutos autónómicos y el seguimiento del trámite estipulado por el respectivo marco normativo. Al respecto, recordemos que el 6 de diciembre de 2009, 11 municipios expresaron, vía referéndum, su voluntad de convertirse en Autonomías Indígenas

1 Es importante precisar que, inicialmente, la reivindicación de “autonomías” no era una consigna o un objetivo central del movimiento indígena boliviano, que más bien reivindicaba el reconocimiento como pueblos y/o naciones originarias con sus propios sistemas de autogobierno y autoridad, de gestión territorial y reproducción económica comunitarias. Específicamente, en las tierras bajas se demandaba la autodeterminación, derechos colectivos como pueblos y la reconstitución territorial (sobre todo el pueblo guaraní). La bandera autónómica será objeto de disputa, a partir del uso instrumental que harían de ella las élites regionales de la llamada “Media Luna” (Departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija), contra la emergencia de movimientos sociales de perfil campesino-indígena como una estrategia política de oposición y negociación con el gobierno del MAS en los años 2006-2008.

Originarias Campesinas (AIOC), sin contar todavía con el marco legal para tal propósito (Exeni, 2015).

El tema de las autonomías indígenas tuvo como uno de los protagonistas e impulsores principales al pueblo guaraní del Chaco boliviano, autoidentificado como “Nación Guaraní”, y organizado política y territorialmente con base en sus comunidades, sus autoridades tradicionales y su organización matriz, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que desde hace ya décadas reivindica la reconstitución comunitaria de su territorio ancestral, logrando incorporar y discutir su demanda autonómica en el proceso constituyente boliviano de la década pasada. De ahí que el territorio guaraní se convirtiera en un campo experimental de construcción y disputa de la autonomía indígena, misma que se irá materializando en dos municipios con mayoría poblacional guaraní Charagua (Departamento de Santa Cruz) y Huacaya (Departamento de Chuquisaca), que desarrollarán sus procesos estatutarios para transformarse en autonomías indígenas, con base en la CPE y la LMAD. Ello significó intensos procesos de consulta y discusión en las comunidades y sus instancias organizativas, que llevaron a plasmar en los estatutos un conjunto de principios basados en la cosmovisión del pueblo guaraní que se concretaron en la propuesta del autogobierno indígena.

Una lectura analítica de estos dos casos, cada uno con dinámicas y características diversas aunque con elementos del proceso en común, nos permite auscultar y, en cierta medida, explicar por qué, en el primero de los casos el proceso resultó “exitoso”, con la aprobación final de autonomía, al convertirse Charagua en la primera AIOC formalmente instituida en el país; mientras en el otro caso, pese al también exitoso proceso de elaboración estatutaria, se suspendió el camino hacia la autonomía tras el fracaso del referéndum estatutario. Este complejo fenómeno nos lleva a plantear algunas interrogantes, entre otras, referidas al proceso desarrollado en estos territorios y las condiciones y los alcances del actual proceso autonómico indígena en Bolivia. Además, el mismo tendrá como trasfondo la tensión con el Estado por consolidar la autonomía en estos y otros territorios indígenas de tierras bajas, en un contexto adverso provocado por el hiperextractivismo que atraviesa el país y la región, como desarrollaremos más adelante.

El presente escrito se propone abordar, desde una perspectiva crítica, la experiencia de la autonomía indígena guaraní en el Chaco boliviano y, de manera específica, en el municipio Huacaya (Chuquisaca), en un contexto de acentuación de las políticas extractivistas del actual gobierno del MAS, encabezado por Evo Morales. A la vez, allí se viene

colocando en profunda interpelación el supuesto proyecto “plurinacional” que retóricamente su gobierno decía impulsar, lo que en la realidad será desmentido por las modalidades de restauración y relanzamiento del Estado-nación y de monopolio de la política centrada en el partido gobernante. Con este propósito, buena parte del texto se basa en la evidencia empírica proporcionada por la información recolectada en visitas de campo realizadas a varias zonas y comunidades guaraní del Chaco boliviano durante el primer semestre de 2017; por fuentes directas, principalmente testimonios recogidos mediante entrevistas con los actores sociales, entre ellos, dirigentes guaraní actuales e históricos, que en este caso constituyen el sujeto autonómico. Es partiendo de las miradas de los propios sujetos sobre lo que entienden por ser autónomos y la forma en que evalúan el actual proceso autonómico que tejaremos nuestro análisis, en un esfuerzo por repensar tanto el concepto mismo de autonomía, como, sobre todo, su materialización concreta. En nuestro caso de estudio, ésta se verá atravesada por las lógicas estatales de una “autonomía de derecho”, a decir de Burguete (2010), un tipo de “autonomía otorgada por el Estado”.

El caminar guaraní hacia la autonomía

“Caminar” es una de las palabras que aparece con frecuencia en los testimonios de los y las dirigentes guaraní: la lucha es un caminar, un esfuerzo, un proceso que se compara con un largo y sinuoso camino, pero que nunca se camina solo. Caminar la autonomía es caminar la palabra (como dicen los zapatistas en Chiapas), caminar la voz, caminando convencer a los hermanos, caminando unir los puntos nodales del cuerpo guaraní desarticulado, del territorio guaraní fragmentado. En las siguientes líneas nos acercaremos a este largo caminar guaraní hacia la autonomía, pasando por los momentos cruciales de su formación como el pueblo que conocemos hoy, desde la Colonia hasta la República y, sobre todo, en su etapa más contemporánea, a partir de los años setenta del siglo xx, en el contexto de su lucha por la reconstitución territorial, cultural e identitaria.

Kuruyuki. El final y el inicio

Todo inicia con el fin. Kuruyuki. El nombre de Kuruyuki es inevitable, regresa como una sombra en todas las conversaciones; es un cierre y un punto de partida, un antes y un después —nos dicen. Un antes libre, en su territorio ancestral y con su modo de vida propio (*Nandereko*), y un después esclavo, con las tierras invadidas

por la hacienda y su cultura deteriorándose: “Antes éramos guerreros (*kereimba*) y nos convertimos en esclavos”, repiten. Volvamos entonces al final, como hace el pueblo guaraní para explicar lo que es hoy y lo que ambiciona ser, en una clara subversión del tiempo lineal que le permite tejer un nuevo inicio a partir de las cenizas de lo que un día fueron, con una proyección hacia el presente/futuro inscrita en su horizonte societal y expresada en la búsqueda de la Tierra Sin Mal (*Ivi Maraei*).²

Dicen los historiadores que el día 28 de enero de 1892, en Kuruyuki, las tropas republicanas defensoras del “progreso” y la “civilización”, pero sobre todo de los poderes *karai* (blancos) locales, se enfrentaron a 6 000 guerreros guaraní, liderados por Apiaguayqui Tumpa,³ quienes movilizaron sus arcos contra la paulatina ocupación de su territorio, el avasallamiento y la destrucción del modo de vida guaraní. Fueron masacrados más de 2 000 *kereimba* (guerreros guaraní), otros tantos lograron huir hacia Argentina y los demás, junto con su pueblo, fueron esclavizados por la hacienda y la misión. Al morir Apiaguayqui Tumpa, murió el mundo que éste pretendía proteger. El mundo de los “indios rebeldes”, sin Estado ni dueño, fue finalmente colonizado por las haciendas y la cruz.⁴ La masacre de Kuruyuqui constituye

2 La búsqueda de la “Tierra Sin Mal” es uno de los más importantes imaginarios histórico/míticos del pueblo guaraní. Según Hélène Clastres: “Así los tupi-guaraní situaban la Tierra Sin Mal en su espacio real, las más de las veces hacia el oeste [...] Quizá las masivas migraciones que habían conducido a los Chiriguano a los pies de los Andes estaban en parte ligadas a la búsqueda de la Tierra Sin Mal; ese lugar privilegiado, indestructible, donde la tierra produce por sí misma sus frutos y donde no hay muerte” (Clastres, 1975).

3 El liderazgo de hombres-dioses (*tumpa*-dios) era típico de los levantamientos anticoloniales guaraní, que adquirían rasgos mesiánicos y místicos. Un ejemplo de ello es el levantamiento del cacique Oberá (Resplandeciente) en 1579, en los territorios del actual Paraguay (véase Meliá, 1988).

4 Los guaraní, cuya fama es comparable a la del pueblo mapuche, opusieron una tenaz resistencia a la conquista de su territorio y de su pueblo, tanto ante los incas como frente a los colonizadores españoles durante la mayor parte de la Colonia, y hasta enfrentaron al ejército de la nueva República de Bolivia. La cordillera guaraní (como transición geográfica natural de las tierras altas con el Chaco boliviano) se convirtió así en una frontera casi mítica dentro de la geografía nacional. Las comunidades guaraní chaqueñas ingresaron a la historia colonial con un estilo y un modo de ser característico, aunque siempre dispuestas a seguirse transformado. En tanto ningún grupo e incluso ningún sector geográfico era igual al otro, afrontaban la realidad con altos niveles de autonomía; sin embargo, compartían rasgos comunes en su vida social y cultural (Albó, 1990). Muchas comunidades no se dejaron someter por la vía de la encomienda y no toleraron la reducción por la vía de las misiones, de las que muchas veces ter-

el último episodio histórico de lucha y resistencia del pueblo guaraní. Para autores como Calzavarini (1980), Pifarré (1989) o Albó (1990), Kuruyuki representa la derrota del pueblo guaraní en su dimensión histórica guerrera y es el último acto de levantamiento y enfrentamiento violento contra su opresor *karai*, así como el último intento de los *kereimba* de luchar frontalmente para defender su territorio y a su pueblo.

De esta manera, en la memoria colectiva Kuruyuki se convirtió en un referente *per se* de la autonomía y en un modo de ser guaraní auténtico. Su líder, Apiaguaiki Tumpa, en símbolo de la rebeldía y el orgullo de un pueblo de guerreros. De ahí, aquel final trágico de un mundo propio y libre marca, al mismo tiempo, un punto de partida para las reivindicaciones actuales y su proyecto de reconstitución territorial, política y cultural de la nación guaraní. Además, la memoria de la masacre de Kuruyuki es un recuerdo doloroso, pues se trata de una historia de “traición” que revela una gran complejidad de relaciones entre la sociedad guaraní y el mundo *karai*, existiendo una importante brecha entre los guaraníes independientes “rebeldes” y los indios conversos de las misiones, los “neófitos”, con varios *mburuvichas* (líderes/caciques) cercanos o incluso impuestos por las autoridades republicanas. Las alianzas y los juegos “diplomáticos” entre los dos mundos contradicen las interpretaciones simplistas, aunque seguramente más románticas, de una nación guaraní unida en contra de un enemigo común (véase Combès, 2005). Como veremos más adelante, en los actuales procesos estas dos condiciones, la del guerrero libre e insumiso y la del esclavo servidor de los poderes del momento, resurgirán en toda su complejidad para signar simbólicamente la disputa por la autonomía.

minaban huyendo. El Estado boliviano alentó el proceso de colonización a través de las haciendas y las misiones, dotando de grandes superficies de tierras en el Chaco a familias vinculadas con las élites políticas regionales. De esa manera, las estancias ganaderas empezaron a extenderse sobre los territorios guaraníes con el apoyo de los militares republicanos. Las haciendas no sólo redujeron drásticamente el territorio guaraní, sino que además lo segmentaron en áreas discontinuas. El proceso histórico de colonización abierto por el ejército boliviano en Kuruyuki continuó, consolidando la penetración definitiva del Estado boliviano en el territorio guaraní. A partir de un proceso de “colonización a cuatro patas” (Combès, 2005: 124), basado en la introducción de ganado vacuno y en el régimen de hacienda —acompañado por el ejército, la Iglesia y la administración estatal— se instauró un régimen de propiedad latifundista y de dominación política, y en buena parte de la servidumbre a través del sistema de “empatronamiento”.

Superar la derrota: articulación organizativa en el siglo xx

Para el pueblo guaraní, el siglo xx empezó marcado por la derrota en Kuruyuki y, como vimos, por su colonización por la hacienda y la misión. Esta realidad no cambió ni siquiera con la Revolución de 1952, acontecimiento crucial en la historia de Bolivia, que en nombre de una modernización nacionalista terminó con el régimen del latifundio en las tierras altas. Sin embargo, y en contra de las premisas revolucionarias, ésta reforzó el poder señorial hacendatario en las tierras bajas, con la simultánea colonización de los territorios indígenas.⁵ En consecuencia, el modelo de latifundio del Chaco, caracterizado por la alta concentración de tierras, el uso prioritario de fuerza laboral no remunerada y la relación paternalista entre hacendados (patrones) e indígenas (peones), continuó existiendo junto con el uso del trabajo forzado de los guaraníes, quienes quedaron sin su propio territorio que les permitiera autosustentarse.

A pesar de los procesos de desterritorialización y aculturación forzada, las comunidades lograron mantener una matriz cultural y su forma de ser, expresadas en la noción de *Ñandereko* (Nuestro Modo de Ser), donde el idioma operó como un espacio de lucha y cohesión étnica importante, que determinaron sus acciones a nivel organizativo y político-territorial. Así, se puede destacar el manejo de un concepto integral del territorio y del sentido de propiedad comunal de la tierra. En cuanto a la organización político-territorial, los guaraníes adoptaron el sistema de capitánías, figura heredada de la Colonia, aunque resignificada. Cada comunidad o *tenta* (*tëta*),⁶ es encabezada por un *mburuvicha* o capitán, normalmente elegido cada año. A la cabeza de todas las comunidades está el *mburuvicha*

5 Posteriormente, los gobiernos dictatoriales, desde Barrientos hasta Bánzer (1964-1981), dotaron de títulos gratuitos a los hacendados, sobre todo durante la década de los setenta, coadyuvando a la consolidación de latifundios en la región.

6 Los guaraníes que habitan las zonas rurales se encuentran organizados en comunidades de base (actualmente existen 320 comunidades guaraníes en el Chaco boliviano), que en grupos de entre 10 y 30 conforman capitánías regionales (actualmente existen 25 capitánías). Las capitánías regionales se agrupan y conforman, a su vez, capitánías generales por departamento. Sobre esa estructura de organización tradicional, que se fue recuperando a partir de los años setenta, se conformó la estructura organizativa de lo que hoy son las Asambleas Guaraníes de los departamentos de Tarija, Santa Cruz y Chuquisaca (APG departamentales) que conforman la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) a nivel nacional. De esta manera, la APG nacional articula a las comunidades guaraníes más allá de las fronteras departamentales que el Estado nación republicano impuso hacia finales del siglo XIX, recordando, en parte, la movilidad y la articulación política y cultural histórica de este pueblo.

guasu o capitán grande; este último es elegido en la asamblea general por todos los *mburuvichas* locales para desempeñarse por tiempo indefinido. A partir de este sistema de autoridades locales funciona la dinámica política y de representación del pueblo guaraní, permitiéndoles hacer efectivas sus prácticas políticas de decisión colectiva, organización productiva y transmisión intergeneracional de saberes ancestrales e identificación cultural.

Esta estructura territorial de gobierno dio cuerpo a la organización representativa del pueblo guaraní, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), fundada el 7 de febrero de 1987 con base en las 25 capitanías zonales, organizadas, a su vez, en Consejos de Capitanes de los tres departamentos del territorio guaraní: Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. La APG⁷ nació como organización representativa del pueblo guaraní, convirtiéndose desde entonces en la principal fuerza articuladora y promotora del proyecto de reconstitución nacional guaraní. Es reconocida por su forma de organización, basada en un modelo de asamblea comunal (*Mborakua*) de matriz ancestral/comunitaria con algunos matices heredados de la época colonial, para dar respuesta a los desafíos históricos y actuales de este pueblo.

En tanto organización indígena de las “tierras bajas”, la APG está afiliada y forma parte de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Junto con esta organización indígena matriz participó en las principales movilizaciones por los derechos de los pueblos indígenas de tierras bajas, como la histórica Marcha Por el Territorio y la Dignidad de 1990. De ese modo, la APG y otras organizaciones indígenas y de apoyo (algunas ONG) iniciaron un proceso de reconstitución territorial de la “Nación Guaraní”, con el fin de recuperar sus tierras ancestrales y poder desarrollarse de acuerdo con su propia visión como pueblo.⁸ Así, a diferencia de las décadas

7 La APG, que nació como resultado de los esfuerzos que emprendieron las comunidades guaraníes junto con los jesuitas de Charagua y el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), en particular del padre Xavier Albó, representa actualmente a más de 80000 guaraníes, organizados por zonas y presentes en tres departamentos y cinco provincias del país. Asimismo, la reunión o asamblea (*Nomboati*), origen ancestral de la actual APG, fue y es el principal instrumento institucionalizado para la búsqueda y el fortalecimiento del consenso entre los guaraníes; en esta instancia se desarrollan importantes momentos de comunicación, y en ella la función de la autoridad principal, el *Tëta Ruvicha*, es buscar el consenso del conjunto.

8 Entre las primeras acciones de la recién creada APG, que ayudan a curtir la organización y apuntan a reconstruir el tejido sociocultural guaraní, está la lucha por la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). La propuesta

de los años setenta y ochenta, caracterizadas por una constante migración laboral guaraní ocasionada por las sequías y la carencia de tierras, en los años noventa, en el contexto global de los actos recordatorios de los 500 años de colonización y en el contexto particular de los 100 años de la batalla de Kuruyuki, la APG dio inicio al ciclo de reivindicaciones que transformaron significativamente la vida contemporánea del pueblo guaraní. Todo esto bajo la firme determinación de acceder y recuperar su territorio ancestral, así como de poder gestionarlo políticamente de forma comunitaria con base en su sistema de organización zonal y comunal. El proceso organizativo de los guaraníes supuso una “combinación de tradición y modernidad” (Bazoberry y Heredia, 2004: 162), en la que aparecen reconfigurados roles tradicionales de la organización del pueblo guaraní y formas organizativas ligadas a las tradiciones sindicales y campesinas bolivianas del siglo XX, que fueron acercadas a lo largo de la segunda mitad de este siglo por técnicos de distintas ONG, sectores de la Iglesia católica comprometidos con los pueblos indígenas de las tierras bajas y activistas de distintos agrupamientos sociales y políticos.

Por lo que, abordar la complejidad implicada en la conformación de la APG resulta esencial para comprender las bases y el funcionamiento organizativo del que parte el pueblo guaraní para pensarse a sí mismo como “pueblo autónomo” y articular un proyecto autonómico y de reconstitución como nación, del cual el proyecto de Autonomía Guaraní es una clara expresión. Si, como se irá tratando, en el concepto de autonomía indígena existe la tensión entre práctica y discurso, el análisis de las prácticas autónomas (o semiautónomas) del pueblo guaraní organizado en la APG nos permitirá entender mejor la articulación de la autonomía indígena como discurso y demanda político-territorial concreta en la actualidad de este pueblo.

De la organización a la movilización y la legislación

En la década de los noventa se llevó a cabo el despliegue del neoliberal Programa de Ajuste Estructural del Estado y la aplicación de la Ley de Participación Popular (1994) que, con la municipalización y la incorporación de las poblaciones a la democracia liberal, afectaron el funcionamiento de las organizaciones territoriales comunitarias del pueblo guaraní, burocratizando el proceso de toma

educativa guaraní fue presentada ante el Parlamento en 1994, convirtiéndose en ley dos años después, con la Reforma Educativa (1996) que oficializó la educación intercultural bilingüe para todos los pueblos indígenas del país.

de decisiones y aumentando, en muchos casos, la influencia de los partidos políticos, que por ley continuaban siendo los únicos interlocutores oficiales del Estado. Esto limitó el real reconocimiento de las organizaciones y las autoridades propias, así como de los territorios indígenas. Al mismo tiempo, como resultado de las luchas de las organizaciones indígenas se logró una serie de reconocimientos de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos, el de la figura de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), cuyo objetivo era garantizar la propiedad colectiva de las tierras y territorios de las comunidades originarias. Sin embargo, dichas normas fueron objeto de instrumentalización y manipulación política por parte de sucesivos gobiernos de turno durante el decenio de los noventa. Ello implicó que no se produjera una consolidación real de los territorios indígenas a pesar de su reconocimiento. Además, en el caso de la entrega de tierras en el área guaraní, muchos de los terratenientes del Chaco boliviano, en contubernio con las autoridades locales, se negaron a dejar las tierras ocupadas aun después de su titulación como propiedad de las comunidades guaraníes.

Con la llegada de Evo Morales al gobierno y la posterior convocatoria a una nueva Asamblea Constituyente, a fines de 2006, se cerró el “ciclo rebelde” (Gutiérrez, 2015) iniciado cinco años antes durante la llamada “Guerra del Agua” de Cochabamba y continuado con la denominada “Guerra del Gas” de 2003. En el marco general de este “ciclo de protesta” y del resurgimiento de los viejos/nuevos actores sociales (Giarracca, 2005), el pueblo guaraní, a través de la APG, destacó por su rol movilizador en el territorio del Chaco boliviano, realizando tomas y cortes de acceso en algunas de las empresas multinacionales de hidrocarburos de esta región del país, así como bloqueos de carreteras, rutas y puentes estratégicos para la producción de petróleo y gas (Wahren, 2012).⁹

En ese escenario, apoyada en su impulso y su protagonismo en las movilizaciones colectivas, la APG participó en la Asamblea Constituyente presentando una propuesta política que apuntaba a una autonomía político-territorial plena. Ésta incluía el “control sobre los recursos naturales”, la “desestructuración del Estado colonial”, la “reterritorialización” y la “reconstitución de la Nación Guaraní”. Dicha propuesta fue resultado de un intenso proceso de consulta, discusión y construcción participativa realizado

9 Una de las luchas guaraníes más importantes de aquella época fue la movilización por el porcentaje del Impuesto Directo de Hidrocarburos (IDH) que debía destinarse a satisfacer las urgentes necesidades materiales de las comunidades del Chaco, zona tradicionalmente extractiva.

durante 2005 en las 25 capitanías guaraníes del Chaco boliviano. El documento, titulado “ORE ÑEMONGETA. Propuesta para la Asamblea Constituyente” y presentado oficialmente en 2006 ante la Asamblea, tiene como eje central la recuperación de la identidad y la territorialidad del pueblo guaraní, haciendo clara referencia a los procesos históricos de colonialismo y dominación, y en su conjunto se orienta a introducir la propuesta autonómica guaraní para su tratamiento por la asamblea, en un proceso complejo y lleno de conflictividad tanto al interior del cónclave como fuera del mismo, donde se realizaban movilizaciones sociales en torno a la demanda autonómica de las élites regionales.

La propuesta de la APG, además de definir la autonomía indígena, especifica una serie de “competencias” sobre las que las autoridades autonómicas debían tener facultades: territorio, tierra, propiedad del subsuelo, recursos renovables y no renovables (hidrocarburos y minerales), agua y desarrollo propio. Nos parece importante mencionar este tema pues posteriormente fue el aspecto que ocasionó más tensión en las discusiones sobre el régimen autonómico del nuevo Estado.

A partir de esta propuesta de autonomía indígena, el pueblo guaraní se autodefinió y apuntó hacia su autodeterminación como Nación Guaraní, con base en un proceso de cambio estructural en lo organizativo en todos sus niveles, que marcharía paralelo al proceso de cambio estructural del país. Así, el pueblo guaraní definió el proceso para el ejercicio de su autodeterminación y su autogobierno (autonomía indígena), con la construcción de un modelo de Gobierno Indígena Guaraní dentro de su territorio. A su vez, ello está dirigido a fortalecer y consolidar la nueva estructura orgánica en todos sus niveles: *tenta* o *tëta* (comunidad), *tëtaguasú* (zona) y *ñemboatiguasu* (asamblea nacional guaraní), para permitir la plena participación de hombres y mujeres en las decisiones políticas de la Nación Guaraní (APG, 2006).

Una vez aprobada la nueva Constitución Política del Estado, y con la apertura del periodo posconstituyente, a partir de 2009 comenzó a emerger una creciente tensión entre el gobierno del MAS y los movimientos sociales, principalmente indígenas y campesino-indígenas, vinculada a las disputas por los territorios y los recursos naturales. Resultó particularmente conflictiva la situación existente en la región guaraní, donde se encuentra el mayor porcentaje de todas las reservas de hidrocarburos del país y donde actualmente operan los mayores campos de explotación hidrocarburífera a cargo de transnacionales petroleras.

El esfuerzo de los dirigentes de la APG y los *mburuvichas*, desde los comunales hasta los zonales, para hacer caminar la reconstitución de la Nación Guaraní, donde la autonomía se inscribe en esta larga historia de procesos organizativos y reivindicativos, transformó no sólo al pueblo guaraní, sino que además impactó en la reforma de todo el Estado boliviano. Es así como la búsqueda de *Ivi Maraei*, “no para nosotros sino para nuestros hijos”, es un caminar incesante de varias generaciones, que más que encontrar la Tierra sin Mal apuestan a construirla.

“Volver a ser nosotros mismos.” Los sentidos de la autonomía

¿Cómo entender la autonomía desde los mismos sujetos? Consideramos que en nuestro ejercicio de repensar las autonomías, reto que nos convoca en el presente tomo, debemos escuchar a los y las protagonistas que imaginan, conciben, reivindican, disputan y materializan la autonomía, resignificándola desde sus propias aspiraciones, cosmovisiones y trayectorias históricas. A continuación presentamos una mirada sobre la autonomía que se desprende de los testimonios indígenas guaraníes, con el objetivo de contrastarla posteriormente con su aplicación concreta en el marco de las políticas del Estado “plurinacional”.

¿Por qué la autonomía?, ¿cómo la entienden?, ¿para qué sería? *Iyambae!*, contestan todos, como si se pusieran de acuerdo independientemente del lugar y de la fecha, es decir: “ser libres, sin dueño, como los antepasados que eran autónomos sin ni siquiera conocer la palabra”, dicen. Es la libertad de ser un pueblo en su territorio ancestral, gozada por los abuelos y anhelada por sus nietos, la que constituye el horizonte de lucha y explica la apuesta autonómica:

El pueblo guaraní siempre ha sido autónomo, con estructuras, lengua, cosmovisión propia, sólo que fue arrasado por la colonización.¹⁰

El pueblo guaraní siempre fue autónomo. Tenía su gobierno, sus estructuras, su organización, tenía sus autoridades propias, tenía sus usos y costumbres propias, autónomas. Entonces como sabemos la historia que los españoles vinieron e hicieron casi desaparecer al pueblo guaraní y de allí otra vez nace la idea que se reorganice otra vez nuestro pueblo y el proceso, o sea, *la meta es vivir otra vez, dejar la esclavitud, ser libres, ser autónomos, iyambae*, porque teníamos nuestros propios terri-

10 Entrevista con Raúl Aruchari, maestro de la educación intercultural bilingüe guaraní en Cuevo, municipio Huacaya, 16 de abril de 2017.

torios. Entonces era una nación con ese objetivo nuevamente se reorganiza bien y esto ha costado mucha lucha...¹¹

Sí, es lo que yo siempre digo autonomía ¿para qué es? Aquellos años nuestros abuelos siempre eran autónomos, sólo que eso de ser autónomos no se lo decía. Eran autónomos, en aquellos tiempos no conocíamos pero siempre éramos autónomos. *Nosotros queremos ser nosotros, iyambae*, que nadie vaya a venir a mandarnos, a decir que cosa hacer en nuestra propia casa. Nosotros ya no queremos eso. Nosotros queremos que nosotros nos mandemos, *autogobernarse* nosotros mismos. [...] Eso es, *queremos recuperar, el mismo estatuto lo dice, queremos recuperar el pasado de los antepasados, los abuelos, sin el Estado.*¹²

La meta de “vivir otra vez”, “dejar la esclavitud y ser libre otra vez”, “ser nosotros”, “recuperar de los abuelos”, “autogobernarnos” marca el sentido de la autonomía como proyecto político, al definirla: primero como una condición histórica del pueblo guaraní, enraizada en su modo de ser *iyambae*, necesariamente vinculado con la cuestión territorial sin la cual dicha libertad no podría materializarse; y segundo como un anhelo de reconstruirse como nación, según lo ilustra el concepto de “re-existencia” planteado por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001). Como explica el dirigente histórico, Erwin Cuellar:

La autonomía hoy forma parte, es la base para alcanzar el objetivo de *reconstruir, reorganizar, levantar la nación guaraní para que sea libre otra vez. La autonomía es dejar la esclavitud, ser libre, recuperar el territorio y sus recursos.* [...] Nosotros somos arquitectos y dueños de nuestros propios destinos. Pensamos en un gobierno propio, de estructuras propias, basado en usos y costumbres.¹³

“Ésta es nuestra casa”, nos dicen con fuerza, mirando la cordillera como si quisieran abarcar con la vista todo el territorio ancestral, “y aquí en mi casa yo hago lo que quiero”,¹⁴ “nosotros no queremos que otra persona venga y que esté mandándote en tu casa o

11 Entrevista con *mburuvicha* histórico Calisto Hinojosa, Santa Rosa, municipio Huacaya, 17 de abril de 2017 [resaltado nuestro].

12 Entrevista con *mburuvicha* Castro Balaza, capitán zonal de Santa Rosa, una de las comunidades cercanas a Santa Rosa, municipio Huacaya, 17 de abril de 2017 [resaltado nuestro].

13 Entrevista con Erwin Cuellar “El Chabuco”, dirigente y líder histórico guaraní, municipio de Gutiérrez, 14 de abril de 2017.

14 *Ibid.*

retándote en tu casa”.¹⁵ Estas frases reflejan la subjetivación del territorio como hogar, un espacio vital material e inmaterial interrelacionado que posibilita la reproducción de la comunidad, y que en algún momento es invadido por “inquilinos” que “vienen a mandar”, desordenan, saquean y se benefician a costa de sus legítimos dueños. De esta manera, el autogobierno unido a la recuperación de los valores y los modos de vida propios se propone como superación de la situación minoritaria que está viviendo el pueblo guaraní a pesar de su presencia mayoritaria en su territorio: “Somos 11 comunidades guaraní, pero siempre hemos vivido en desventaja nosotros siendo la mayoría. [...] Como organización nosotros siempre hemos tenido un ideal como guaraníes de ser autogobernados. Sería eso de querer ser nosotros mismos y basarlo en el derecho que siempre hemos dicho”.¹⁶ Es el argumento de la ancestralidad el que legitima el reclamo de “mandar en su propia casa” y al mismo tiempo denuncia la situación del despojo, tanto histórico como actual, sufrido por el pueblo guaraní. De ahí que la demanda autonómica en este contexto sería una estrategia para recuperar lo usurpado por los *karái*, “lo que nos pertenece”: el territorio, sus recursos, los modos propios de organización y “reproducción de lo común” (Gutiérrez, 2015).

La casa: el territorio invadido, saqueado, fragmentado, trazado de nuevo por la hacienda, la misión y el Estado. La tierra vasta de los ancestros ahora dividida en departamentos, provincias, municipios, surcada por alambres, gasoductos, pozos y propiedades ganaderas. La lucha guaraní por reconstruirla, cicatrizarla y unirla ha sido, como hemos visto, larga, al ser la autonomía su último recurso. En este sentido, según los mismos actores, la reconstitución territorial se dirige mucho más lejos de lo que permite la actual legislación “plurinacional”,¹⁷ ya que el horizonte de lucha, por más ambicioso que parezca, es por la totalidad del territorio ancestral, partiendo del principio de la unidad de la Nación Guaraní: “Ésta es la visión que tenemos. O sea, esta autonomía apunta allí, recobrar el territorio ancestral de toda la nación guaraní. Entonces a ver. Ya tenemos la organización, pero todavía dividida por departamentos, por territorios”.¹⁸

15 Entrevista con *mburuvicha* Castro Balaza, *op. cit.*

16 Entrevista con la dirigente responsable de género, Aruchari Cuellar, Santa Rosa, municipio Huacaya, 17 de abril de 2017.

17 La actual Ley Marco de Autonomías y Descentralización (2010) reconoce el municipio, la región y los Territorios Indígena Originarios Campesinos (TIOC) como la posible base territorial de las autonomías indígenas, siempre dentro de los límites departamentales.

18 Entrevista con *mburuvicha* histórico Calisto Hinojosa, *op. cit.*

La recuperación del territorio ancestral íntegro se plantea como crucial para el proyecto político guaraní desde la misma APG. Si revisamos su, ya mencionada, Propuesta hacia la Asamblea Constituyente de 2006, un documento representativo de la visión política del pueblo guaraní, veremos que: “*El objetivo grande es la liberación en función al territorio. [...] Los pueblos indígenas debemos ser dueños de nuestros espacios territoriales ancestrales y recuperar aquellos que nos han sido despojados por la Colonia y principalmente por la República. Es una deuda histórica que se tiene para con nosotros. Este elemento nos permitirá ‘recuperar nuestra soberanía’*” (APG, 2006: 1-2 [resaltado nuestro]). Para tal objetivo, la Propuesta promueve la creación de Unidades Territoriales Indígenas Autónomas (UTIA) de cada una de las naciones indígenas que reivindican el territorio ancestral, en el caso guaraní llamado *Tëtaguasú*: “nuestros territorios no son abstractos sino palpables y visibles, solamente que están fragmentados y divididos de manera discontinua, por lo que queremos establecer mecanismos territoriales no solamente físicos, sino también nominativos que permitan llegar a nuestro propósito histórico, *la unidad de nuestros pueblos sobre su territorio ancestral*” (APG, 2006: 12 [resaltado nuestro]).

Inseparable del tema del territorio aparece la cuestión de los recursos naturales, principalmente no renovables, agravada en el Chaco porque es la región con mayores yacimientos gasíferos del país, lo que la convierte en un territorio de explotación estratégico e irrenunciable para el Estado y el capital transnacional. Es uno de los factores que más atraviesan actualmente los imaginarios y la lucha del pueblo guaraní, pues su territorio ancestral está marcado por la “maldición” de los hidrocarburos. En todas las conversaciones, más temprano que tarde, surge la queja de nuestros interlocutores: “Sabemos muy bien nosotros que mucha persona de otro lado viene y solamente a beneficiarse con lo que es tema de recursos de nosotros”.¹⁹ Esta denuncia común del saqueó perpetrado en su territorio y de ninguna o muy escasa participación en los beneficios, desemboca en dos líneas discursivas: la primera apuesta por la protección de la naturaleza y los bienes comunes necesarios para la reproducción de la vida, junto con la denuncia de los daños ambientales y sociales derivados de la explotación, como podemos ver en los siguientes testimonios:

19 Entrevista con *mburuvicha* Castro Balaza, *op. cit.*

Usted sabe que los recursos son no renovables, ¿no ve? Se acaban, se acaban. Y no queda nada más que el hueco donde estaba el petróleo.²⁰

La explotación nos está tapando todo lo que es la boca del agua. Nos está afectando el agua. Por eso es que nosotros también no queremos eso. Por una parte estamos viendo que da trabajo a la zona, pero está destruyendo el sistema de agua. Es preocupante. Porque si seguimos metiéndole a eso *¿qué será la vida de nosotros? Los que vamos a quedar afectados somos nosotros.*²¹

La segunda tendencia hace hincapié, más que en la protección de la naturaleza y del entorno humano, en el derecho a decidir de manera soberana sobre el aprovechamiento de los recursos y sobre la gestión autónoma de los dividendos que generan (IDH,²² compensación, inversión social) para mejorar las condiciones materiales de las comunidades:

Es lo que soñamos, autonomía es eso, poder *manejar nuestros propios recursos*, autogobernarse. Ése será el desafío más adelante. Ése es el sueño como nación guaraní para a partir de las autonomías tener más fuerza y poder trabajar justamente eso.²³

En realidad esto deberíamos *ser nosotros los directos beneficiarios de la inversión*, lo que llega a comunidades indígenas. Pero nosotros no conocemos esto. No sabemos en qué se está invirtiendo, dónde están estos recursos.²⁴

Eso se traduce concretamente, en gran parte de los casos, en la reivindicación del derecho reconocido a la consulta previa, libre e informada, pero sobre todo de carácter horizontal y vinculante, sobre los proyectos gubernamentales de exploración y explotación, demanda que deriva del principio de la autodeterminación de las naciones indígenas como sujetos soberanos sobre su territorio ancestral: “Eso, que se baje el presidente para que hablemos el tema de explotación. Tendría que bajar y consensar con el pueblo si el pueblo le dice sí. Porque si nosotros vamos por el ‘sí’ y ganamos,

20 Entrevista con *mburuvicha* histórico Calisto Hinojosa, *op. cit.*

21 Entrevista con *mburuvicha* Castro Balaza, *op. cit.* [resaltado nuestro].

22 IDH: Impuesto Directo a los Hidrocarburos.

23 Entrevista con la dirigente responsable de género, Aruchari Cuellar *op. cit.*

24 Entrevista con el dirigente responsable de recursos naturales, Santa Rosa, municipio Huacaya, 17 de abril de 2017.

nosotros ya automáticamente estamos autónomos, *el gobierno nacional si quiere entrar tendría que pedir permiso si nosotros queremos o no queremos*".²⁵.

En este sentido la autonomía tendría que garantizar el carácter de "dueños del territorio" que tienen derecho a rechazar los proyectos gubernamentales, existiendo un claro desafío del supuesto moderno del monopolio del Estado sobre el territorio "nacional" y sus recursos. De ahí, la APG vincula el tema del control de los recursos naturales con la condición de ser libres *Iyambae* y ejercer efectivamente su autonomía:

Iyambae, Iyaa mbae, se entiende como el ser autónomo, soberano, sin dueño y libre, pero en el marco de la territorialidad y de los recursos naturales, también debe entenderse como el establecimiento de las decisiones políticas del uso y manejo (administración) de los recursos naturales de manera sostenible a través de una plena libertad sin comprometer el desarrollo de la futura generación con plena soberanía (APG, 2006: 4).

Según estos planteamientos, la autonomía sería un medio que se proyecta como eficaz para proteger el territorio y sus recursos de la arremetida extractivista y para ejercer un poder soberano sobre ellos, en calidad de dueños legítimos, apostando por su manejo justo y equitativo en provecho del pueblo guaraní. Como podemos sospechar, la realidad resultará mucho más compleja y frecuentemente contradictoria respecto a los discursos de los dirigentes. De hecho, la tensión existente entre la tendencia de preservar la naturaleza para asegurar la reproducción de la vida de las comunidades y la apuesta por aprovechar los supuestos beneficios de la explotación atraviesa el proyecto autonómico guaraní, condicionando las relaciones internas "entre hermanos" y con los actores externos, como el Estado y las empresas extractivas transnacionales. Estas dos posturas, aunque pudieran parecer contrarias, en la práctica política se entrelazan de diversas maneras, a veces una complementaria de la otra, sin que esto impida que se generen también graves conflictos, como veremos más adelante.

Una vez destacada la importancia del territorio y del control sobre los recursos naturales como condiciones indispensables para la libertad y la autodeterminación de la Nación Guaraní, los *mburuvichas* centran su preocupación en la necesidad de un proyecto político propio, alternativo, que posibilite la reconstitución del mundo

25 *Ibid.* [resaltado nuestro].

guaraní en todos sus sentidos. Si la autonomía supone un “reencontrarse con su propio mundo”, la propuesta guaraní tendrá que apuntar mucho más allá que sólo al autogobierno, y, efectivamente, se está proyectando hacia la (re)construcción de modelos alternativos basados en los valores guaraníes,²⁶ que trascienden una simple pelea por los recursos cedidos por el Estado, con la finalidad de alcanzar la mítica *Ivi Maraei* - Tierra sin Mal, que en este caso cumple el papel de una utopía posible:

La autonomía no es cómo pelear los recursos sino tiene otro sentido, *es vivir en la tierra sin mal*. Hay algunos que dicen “por qué peleamos qué tanto va a venir de plata si no era ésta la intención”. La autonomía es otra cosa.²⁷

Para nosotros, por ejemplo, ¿qué es lo que vemos los guaraníes? La reconstitución territorial no es solamente recuperar sus tierras, no es solamente, sino que es todo, significa una etapa de *reencontrarnos con nuestro propio mundo*. ¿Qué significa? La reconstitución significa también recuperar nuestra propia economía, la economía de la reciprocidad, solidaridad, pero al final se dice la economía de la felicidad. [...] *Entonces la reconstitución significa reencontrarse con este mundo ideal*.²⁸

Así, la lucha por el territorio ancestral y los recursos naturales y su preservación en equilibrio con la naturaleza, se entendería sólo en el contexto de la búsqueda necesaria de modelos económicos propios, alternativos a los propuestos desde el oficialismo, que correspondan con una propuesta societal guaraní.²⁹ De esta manera, la APG, en concordancia con lo que vimos en los testimonios, propone la siguiente definición de la autonomía, como un paso hacia la autodeterminación de los pueblos, su libertad y su búsqueda de una “sociedad otra” enraizada en el territorio ancestral:

26 Éstos son descritos por la APG en su Propuesta hacia la Asamblea Constituyente (2006) como *Mboroaiu*, *Yoparareko*: el amor, cariño, amistad, confraternidad y sentimiento hacia el prójimo; *Yomboete*: el respeto, consideración y veneración mutua; *Yopoepi*: la reciprocidad; *Mborerekua*: la solidaridad y generosidad, el “don de dar”.

27 Entrevista con la dirigente responsable de género, Aruchari Cuellar, *op. cit.* [resaltado nuestro].

28 Entrevista con Erwin Cuellar, *op. cit.* [resaltado nuestro].

29 En las conversaciones sobre esta autonomía soñada y al mismo tiempo realmente existente, en que la nación guaraní “vuelve a ser ella misma”, el referente constante es la comunidad Tentayape (en guaraní: última morada) ubicada en la provincia Luis Calvo del departamento de Chuquisaca, un ejemplo de la autonomía *de facto* que conserva el “modo auténtico de ser guaraní”.

La autonomía indígena es un paso en el camino a la autodeterminación de nuestros pueblos, objetivo final de nuestros planteamientos de reconstitución de nuestras naciones. [...] La autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de antidominación y autodeterminación, basado en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social y económica al interior de nuestro pueblo y con el conjunto de la sociedad. *Enmarcado en la búsqueda incesante de la construcción de una sociedad perfecta (Tierra sin Mal) o de la vida plena (Teko kavi) bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestro territorio extenso (APG, 2006: 9 [resaltado nuestro]).*

Estado Plurinacional y la institucionalización de las autonomías

A partir de la aprobación y la promulgación de una nueva Constitución Política del Estado (CPE) en 2009, Bolivia transformó (al menos constitucionalmente) el carácter de su estatalidad, lo que también habría sido producto de una “crisis del Estado nación” (Tapia, 2007). Así, el núcleo central del horizonte de transformación estatal, que instituye el nuevo marco constitucional, sería el carácter de “Estado Plurinacional”, reconocido e instituido en el país, base y horizonte de construcción de una nueva institucionalidad política y referente que resume el nuevo “pacto social” que permitiría “refundar el Estado” (Santos, 2010). En ese sentido, uno de los aspectos centrales que re-configuran estructuralmente el carácter de la nueva estatalidad boliviana, relacionado con el sustento mismo del carácter de plurinacionalidad, es el reconocimiento de la pre-existencia de los pueblos y naciones indígenas y originarios:

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley (CPE, art. 2, 2009).

Asimismo, al transitar hacia un Estado que se define como “Unitario” y “Autonómico” a la vez, la organización y la estructura territorial fueron objeto de un importante cambio; ello involucró una redefinición político-territorial y una democratización del poder como estatalidad. En ese sentido, la CPE señala: “Bolivia se organiza territorialmente en departamentos, provincias, municipios y

territorios indígena originario campesinos” (CPE, art. 269, Núm. I, 2009). Así, según la nueva CPE, la autonomía: “implica la elección directa de sus autoridades por las ciudadanas y los ciudadanos, la administración de sus recursos económicos, y el ejercicio de las facultades legislativa, reglamentaria, fiscalizadora y ejecutiva, por sus órganos del gobierno autónomo en el ámbito de su jurisdicción, competencias y atribuciones” (CPE, art. 279, 2009). Este tránsito hacia un tipo de “Estado con autonomías”, si bien no es nueva dentro de las modalidades de estatalidad a nivel internacional, sí constituye una gran innovación, como veremos más adelante, por el reconocimiento de la Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC) en su estructura territorial, como un nivel autonómico y una entidad territorial específica, estableciendo que: “La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (CPE, Art. 289).

En ese sentido, una de las principales innovaciones de la nueva CPE boliviana, es el rediseño político-territorial que se instituye a partir del régimen de autonomías en la nueva estructura y organización territorial del nuevo Estado Plurinacional. Ello implica un proceso de desconcentración, democratización y redistribución del poder político en el territorio. De esa manera, el reconocimiento constitucional de las autonomías indígenas se convierte en uno de los puntales para la concreción del Estado plurinacional; ya que supone no sólo el reconocimiento de tipo cultural de autonomía territorial, en un país de condición multisocietal (Tapia, 2002), sino también el desafío de descolonizar históricos esquemas neocoloniales de poder en los territorios.

La Ley Marco de Autonomías: avance o retroceso para las autonomías indígenas

Una vez vigente la nueva Constitución, en julio del 2010 se promulga en Bolivia la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD), dirigida a desarrollar y regular el régimen de autonomías y a establecer las bases para la organización territorial del Estado. Asimismo, la LMAD realiza una precisión conceptual de nociones con relación a las autonomías indígenas, como la figura del Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC).³⁰

30 Territorio Indígena Originario Campesino. Es el territorio ancestral sobre el cual se constituyeron las tierras colectivas o comunitarias de origen

El proceso de elaboración de la ley fue complejo y polémico, y estuvo atravesado por una dinámica de debate y querrela entre el Estado y las organizaciones indígenas, cuyas propuestas, en su mayoría, no fueron consideradas. En ese sentido, en el contexto de elaboración de la Ley podrían identificarse al menos dos posiciones contrapuestas entre el gobierno del MAS y las organizaciones indígenas; de parte del primero fue clara la voluntad de “reducir” los alcances de la autonomía indígena, mientras las organizaciones demandaron que su autonomía fuera plena como pueblos indígenas o naciones originarias; es decir, que expresara su derecho de autodeterminación y autogobierno (Garcés, 2013).

Entre las controversias surgidas en torno a la Ley Marco de Autonomías se encuentran la reducción del alcance de la noción de “territorio ancestral”, con la delimitación político-territorial de las autonomías indígenas bajo los límites y los parámetros del municipio, las condiciones y los requisitos para la conversión vía TIOC; la tendencia a subordinar a las AIOC a otras autonomías, como la departamental; el debate sobre el proceso de elaboración, aprobación y control constitucional para la “legalidad” de estatutos autonómicos indígenas; el tema de las competencias sobre los recursos naturales presentes en los territorios indígenas; el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas y el cumplimiento de los convenios internacionales y de la propia nueva CPE. Finalmente, la Ley Marco de Autonomías estableció los siguientes pasos en el procedimiento legal a seguir para la conversión en una AIOC: realización de un referéndum autonómico, en el que un municipio o un TIOC exprese mayoritariamente su voluntad de convertirse en una AIOC; contar con el “certificado de ancestralidad”; establecer un órgano estatuyente y elaborar el estatuto autonómico; contar con el “control de constitucionalidad” del estatuto por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional; realizar un segundo referéndum autonómico en el que se acepte el estatuto; y establecer el gobierno autonómico. Dichos procedimientos, más complicados y largos que los establecidos en relación a cualquier otra autonomía no indígena, además de burocratizar innecesariamente el proceso, niegan sistemáticamente el principio de la

debidamente consolidadas conforme a ley, y que ha adquirido esta categoría mediante el procedimiento correspondiente ante la autoridad agraria [...] En aquellos casos en el que el territorio indígena originario campesino cumpla los requisitos establecidos en la presente norma, se conformará en éste un gobierno autónomo indígena originario campesino. Este territorio será aprobado por ley como unidad territorial, adquiriendo así un doble carácter [...] (LMAD, art. 6).

autodeterminación de los pueblos indígenas, subordinándolos al control y el criterio estatal, basado en la democracia liberal y la jurisprudencia clásica.

Así, lo que podrían haber visibilizado los debates y conflictos en torno a la Ley Marco de Autonomías, acaso, es la puesta en juego de la conservación del orden territorial republicano, *ergo* neocolonial, frente a la posibilidad de trastocarlos (Garcés, 2013). Dicha ley, según afirman varias de las críticas y las observaciones realizadas por organizaciones y estudios especializados sobre el tema, introduce una serie de “candados”³¹ legales que limitan y/o imposibilitan el acceso a las AIOC de gran parte de los pueblos indígenas, que consideran que esta norma continúa facilitando la mantención de los límites territoriales del viejo Estado-nación republicano y del antiguo Estado colonial.

Desde la promulgación del actual texto constitucional en 2009, sobre todo en los dos últimos gobiernos del MAS, se asiste al despliegue de un proyecto estatal que, en la práctica, tanto en su conjunto de normas como en sus políticas concretas, no sólo operó un retroceso en lo más “transformador” de la Constitución y una negación de las posibilidades reales de descolonización, minando las condiciones de construcción de un Estado plurinacional, sino que, además, resulta innegable el modo grosero con que desde la institucionalidad estatal, acaso en una versión anacrónica de un nacionalismo estadocéntrico e hiperpresidencialista, se promueve un nuevo ciclo de expansión capitalista sobre territorios comunitarios ancestrales (en su mayor parte reconocidos como colectivos) y sobre áreas protegidas y ecosistemas de gran vulnerabilidad (véase Makaran y López, 2018). En ese sentido, de manera específica en lo que respecta a las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (AIOC) establecidas en el texto constitucional, dicha institucionalidad estatal se tradujo en toda una apuesta del gobierno del MAS por limitarlas, obstaculizarlas, tutelarlas y/o subordinarlas, lo que se correspondería con su ambición monopólica en cuanto a lo político y con el giro hiperextractivista en cuanto al modelo económico.

31 Entre esos “candados” y obstáculos para el acceso a las autonomías estarían, por ejemplo: la exigencia de un límite poblacional; la prohibición de afectar los límites territoriales de los departamentos y la necesidad de un “certificado de ancestralidad” (demostrable según parámetros “legales”) que garantice a los pueblos indígenas gozar de los derechos como pueblos, que están formalmente reconocidos en la nueva CPE. Así, a partir de la promulgación de la LMAD, las autonomías indígenas quedarán limitadas dentro de las fronteras departamentales (Garcés, 2013).

Autonomía Guaraní Charagua Iyambae - primera autonomía de derecho

La Autonomía Guaraní Charagua Iyambae es la primera autonomía (de derecho) del pueblo guaraní y se inscribe en una experiencia política compleja y eminentemente experimental, basada en la selección, la re-invencción y la recreación de una institucionalidad nueva aunque enraizada en la “tradición guaraní”. En la base de este proyecto encontramos la propia experiencia y el aprendizaje político de los guaraníes, a través de algunas de las capitánías de la APG en Charagua³² en el seno de la municipalidad,³³ que los llevan a plantear la propuesta de autonomía indígena expresada en su proyecto de estatuto autonómico en clave de ruptura.

En julio de 2009, las capitánías guaraníes de Charagua, apoyadas por la APG nacional, decidieron presentarse al referéndum de conversión en autonomía indígena (AIOC), que registró 56% de apoyo al proyecto autonómico. En ese contexto, en 2010 se conformó la Asamblea Autonómica, “órgano deliberativo” basado en sus “usos y costumbres” como pueblo indígena, que tendría el mandato de elaborar el proyecto de Estatuto de la Autonomía Indígena en Charagua. Durante dos años (2010-2012) se desarrolló un trabajo de construcción, discusión y socialización del proyecto de estatuto en las comunidades y en sus organizaciones locales y zonales. Así, en junio de 2012 se aprobó el Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae que, en 2016 y según las normas estatales, fue sometido a referéndum en todo el Municipio

32 El Municipio de Charagua, localizado en la región del Chaco, provincia Cordillera, al sur del Departamento de Santa Cruz, es el municipio más grande de Bolivia (74424 kilómetros cuadrados). Ocupa 23% de la superficie total del Departamento de Santa Cruz y 86% de la provincia Cordillera. En general, Charagua cuenta con poca población; ésta se encuentra dispersa de forma desigual en un inmenso territorio, al mismo tiempo que presenta una alta gama de diversidad étnica y social si tomamos como referencia comparativa el resto de municipios en conversión a AIOC, donde la población que se autoidentifica como indígena guaraní supera 95% de la población total (Plata, 2010). Sin embargo, Charagua exhibe heterogeneidad y complejidad cultural, social y económica, y representa, en números absolutos, el municipio del Chaco con más población guaraní.

33 La jurisdicción territorial indígena siguió otras formas de adscripción territorial que se superponen y se imbrican, de forma no siempre coincidente, con la jurisdicción estatal basada en el municipio y el distrito municipal estatal. Actualmente, en Charagua hay cuatro capitánías o zonas que, de forma paralela a la administración municipal, también articulan política y territorialmente a las comunidades rurales guaraníes, conformando lo que pueden considerarse “jurisdicciones indígenas” propias. Las Capitánías guaraníes de Charagua realizaron avances importantes, consolidando la titulación de tres TCO dentro del municipio (Morell, 2013).

de Charagua para su aprobación por la mayoría de la población, luego del “control de constitucionalidad” realizado por el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) que observó 22 artículos como incompatibles con la Constitución, los cuales debieron ser reescritos por los estatuyentes. Debido a la victoria del sí en el referéndum estatutario, en enero de 2017 entró oficialmente en vigor la Autonomía Indígena de Charagua con su respectivo gobierno.

El proceso de implementación de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae puede leerse en un contexto de pugna entre distintos agentes por la definición y el control de espacios territoriales (Morell, 2013). En primer lugar, dedicado a la organización política del pueblo guaraní, puesto que la conversión de municipios de mayoría guaraní en AIOC es un instrumento al servicio de uno de los ejes centrales de la APG: la reconstitución territorial y política de la “Nación Guaraní”; en segundo lugar, la posición tradicional de las élites regionales y locales, que con una visión política y territorial conservadora y neocolonial se oponen a que “los indios” gobiernen lo que siempre consideraron “su” territorio; y en tercer lugar, el Estado, que desde el inicio del proceso autonómico, más allá del discurso de impulso a las AIOC, en la práctica se orientó más hacia la priorización de exigencias burocráticas, legalistas e institucionalistas.

A pesar de todos estos aspectos, referidos a una “temporalidad” de la burocracia estatal, que retrasarían los procesos y las fases para implementar la autonomía indígena de Charagua y las demás autonomías indígenas del país, un aspecto importante a destacar aquí es el referido a la postura y la orientación asumidas por el Estado en relación con este proceso concreto; es decir, a cómo se manifestaría una política estatal dirigida a someter el carácter y los alcances de dicha autonomía indígena a la institucionalidad y el control gubernamental centralizados. Esto se hace evidente en el mencionado proceso de “control de constitucionalidad”, donde, por un lado, el fundamento de dicho control y revisión está establecido en las atribuciones constitucionales del TCP, como instancia estatal encargada de controlar la constitucionalidad de todo tipo de normas; y, por otro lado, en el caso de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC) es la propia Constitución la que establece como principio central la preexistencia de pueblos indígenas y naciones originarias, así como de sus territorios ancestrales, al igual que la aplicación legítima de sus “normas y procedimientos propios” en la definición de su autogobierno. De ahí, resulta paradójica la resolución del TCP, donde las “incompatibilidades” del estatuto

indígena estén referidas a aspectos que cuestionan, precisamente, la definición y el ejercicio del gobierno autónomo por “normas y procedimientos propios” del pueblo guaraní, en específico en lo referido a las formas institucionales y a la composición de las mismas, así como a la concepción y alcance territorial y de “territorialidad” que autodefine este pueblo para su autonomía.

En ese sentido, se puede afirmar que el proceso de elaboración y aprobación del Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua, que se desarrolló y concluyó cumpliendo los marcos constitucionales y los requisitos legales previstos, encuentra un momento de “freno” o “parálisis” por parte del Estado desde una lógica estadocéntrica, burocrática y mononacional que contradice un posible ejercicio estatal “plurinacional”. Así, es posible afirmar que, en este caso, se hace evidente una forma de autonomía que, tras un proceso de construcción “desde abajo”, vuelve ser controlada “desde arriba” y a ser “subordinada” al Estado.

En ese escenario, hace algo más de un año, desde que Charagua fue declarado formalmente como la primera Autonomía Indígena de Bolivia, comenzaron a emerger los límites, las contradicciones y las dificultades que atraviesan este proceso, principalmente referidas a la permanencia y la reproducción de esquemas burocráticos y de los vicios del municipalismo. A ello se suma la evidente intromisión y control legal, y en particular político, del partido gobernante y su aparato institucional sobre esta experiencia “autonómica”, que no termina de desplegarse como fue inicialmente pensada y reivindicada. Paradójicamente, y según las voces de los propios sujetos guaraníes de otras zonas del Chaco, esto representaría un “mal ejemplo” para los procesos autonómicos demandados por el pueblo guaraní y los pueblos indígenas de tierras bajas en general: “No queremos que nos pase lo mismo que a Charagua. [...] Dicen que Charagua no está yendo pa’delante, que se va a ir a la mierda todo esto. Que no hay cambio”.³⁴ Incluso, existe una tendencia bien marcada de los dirigentes proautonómicos de distanciarse de este proceso. Así lo reflejan las palabras de la dirigente guaraní Heidy Aruchari: “Entonces yo le digo, aquí no es Charagua, aquí es Huacaya”.³⁵ De ahí, la autonomía de Charagua es evocada a modo de advertencia, como un fracaso del proyecto autonómico guaraní: tutelada por el Estado, paralizada por los pactos con los viejos poderes regionales,

34 Entrevista con Erwin Cuellar, “el Chabuco”, *op. cit.*

35 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, asambleísta estatutaria, en Santa Rosa, municipio de Huacaya, 16 de abril de 2017. En respuesta a la insinuación de pactos con los viejos poderes.

vaciada de los contenidos propios y transformadores, incapaz de atender las demandas concretas de las bases y de asegurar la mejora de sus condiciones de vida. Ante estas aseveraciones podemos preguntarnos, como lo hacen los mismos dirigentes guaraní: en Charagua, ¿estaríamos ante la estrategia gubernamental de permitir una autonomía mutilada destinada a disuadir al resto de los territorios de su caminar autónomo?

En lo que sigue, nos concentraremos con más detalle en la otra experiencia autonómica guaraní del Chaco boliviano, que si bien muestra claras diferencias respecto al caso de Charagua, comparte con éste gran parte de sus dificultades y contradicciones estructurales internas y externas, lo que nos permite diagnosticar con mayor certeza la condición de las “autonomías de derecho” dentro de las actuales políticas del MAS.

Huacaya... ¿por qué ganó el no a la “Autonomía Indígena”?

Huacaya,³⁶ un municipio mayoritariamente guaraní localizado en el departamento de Chuquisaca en el Chaco boliviano, se encaminó junto con Charagua, en 2009, hacia la autonomía. Hoy en día, este proceso se encuentra paralizado debido a la victoria del NO en el último referéndum sobre el Estatuto Autonómico realizado el 9 de julio de 2017, que registró 58.60% de votos de rechazo. Desde el primer referéndum por la conversión vía municipio en una autonomía indígena, en que el sí se impuso con una leve ventaja, hasta el último, cuando por un importante margen se rechazó el proyecto autonómico, pasaron ocho largos años, llenos de obstáculos y contradicciones que ilustran el sinuoso camino que deben recorrer las autonomías institucionalizadas. El primer gran reto tuvo que ver con la convocatoria de una asamblea estatutaria y la elaboración del Estatuto Autonómico; ésta tardó tres años en reunirse, debido

36 Huacaya es un municipio (no cuenta con el reconocimiento como *tioc*) dividido en dos zonas: Santa Rosa y Huacaya. La zona de Santa Rosa está conformada por 11 comunidades guaraníes con propiedad colectiva de la tierra: Mandiyuti, Villa Mercedes, Camatindi, Camatindimi, Yaperenda, Santa Rosa, Itironque, Irenda, Imbochi, Chimbe y Karuturi; y dos comunidades campesinas con propiedad individual de la tierra: La Laguna y Tabayerupa. La zona de Huacaya cuenta con seis comunidades guaraníes: Itangua, Huacayareape, Mbororigua, Guiraitati, Iñiay y Mboikovo; y tres comunidades campesinas: Ancahuasu, Kururuy y Carumpa; y un espacio urbano de Villa de Huacaya. En conjunto, se trata de 17 comunidades (capitanías) indígenas guaraní y cinco comunidades campesinas. Podemos distinguir tres niveles de estructura organizativa: comunal, zonal e interzonal. A nivel comunal tenemos capitanías comunales con la autoridad de *mburuwicha* o capitán, a nivel zonal tenemos la capitanía zonal con *mburuwicha guasu* o capitán zonal.

a la carencia de fondos, los debates y las discusiones internas y la necesidad de adecuar sus contenidos a la normativa nacional. Una vez elaborado, el Estatuto fue enviado al Tribunal Constitucional para obtener su “declaración de constitucionalidad”, trámite que demoró dos años más y exigió a los estatuyentes modificar varios artículos del documento, algunos de ellos cruciales. Entre la obtención de la compatibilidad constitucional en diciembre de 2014 y la convocatoria al referéndum aprobatorio del Estatuto en julio de 2017 pasaron casi tres años más, retraso ocasionado principalmente por la falta de recursos para tal fin.

En los siguientes párrafos analizaremos algunos testimonios sobre aquel proceso autonómico recogidos de los y las dirigentes guaraní, tanto actuales como históricos, principalmente del municipio Huacaya, con la finalidad de mostrar los claroscuros del proceso, y sobre todo de identificar las causas del fracaso, por lo menos momentáneo, del camino autonómico “de derecho”. Nuestro propósito, además, es ilustrar las tendencias descritas anteriormente, como también detectar algunos fenómenos nuevos. Ello nos permitirá llegar a un diagnóstico tentativo de los problemas que inevitablemente encuentra el proyecto autonómico guaraní, que al mismo tiempo imposibilitan la realización de la autonomía en sentido radical, tal y como la definieron los mismos actores en la primera parte de nuestra disertación.

“Ahora ni raspando vamos a pasar”, pronosticaba con amargura Calisto Hinojosa, *mburuvicha* histórico, en abril de 2017, refiriéndose al referéndum autonómico que se avecinaba. Otros veteranos de la lucha por la autonomía compartían su mirada pesimista; al mismo tiempo que destacaban el sacrificio que le había costado a la nación guaraní su camino hacia la reconstitución como pueblo y la autodeterminación, denunciaban la falta de experiencia de los nuevos dirigentes a cargo del proceso actual. Aunque sus críticas hacia las nuevas generaciones pueden sonar nostálgicas, sería difícil no ver la agudeza de sus análisis y lo acertadas que resultaron sus advertencias sobre el inminente fracaso del referéndum. Con sus miradas sombrías contrastaban las declaraciones entusiastas de los/las capitanes actuales (jóvenes dirigentes), tanto comunales como zonales, que, sin obviar las dificultades, compartían sus esperanzas acerca del referéndum, convencidos de que, tras un largo y esforzado camino, la autonomía estaba al alcance de la mano. Como se verá, la experiencia de los *mburuvichas* históricos venció al entusiasmo sincero de los jóvenes.

De los testimonios recogidos se desprende la imagen de un

proceso autonómico fuertemente conflictivo y contradictorio, surcado por divisiones internas, presiones y condicionamientos externos y una sucesiva pérdida de legitimidad entre la población guaraní del municipio, factores que finalmente determinaron la derrota del proyecto en el referéndum del 9 de julio de 2017. Uno de los principales problemas que se denunciaron fue el sabotaje regular del caminar autonómico guaraní por parte del gobierno municipal, vinculado, por supuesto, con la agenda antiautonómica del gobierno central, ambos del MAS: “Por ejemplo el tema del gobierno municipal, principal obstáculo para nosotros es el mismo alcalde [del MAS]”;³⁷ “Tantos obstáculos que le pusieron los gobiernos municipales, porque los opositores que están en el gobierno municipal no quieren, no les conviene.”³⁸

“El gobierno no quiere la autonomía de Huacaya”, dicen todos, y enumeran un sinfín de obstáculos que se les han puesto desde que iniciaron su proceso de conversión: desde la misma legislación “plurinacional” que, como demostramos, viola el principio de la ancestralidad y la autodeterminación de las naciones indígenas, hasta maniobras directas como la infiltración de la asamblea estatutaria a fin de paralizar sus trabajos, la negación del presupuesto para el referéndum, la cooptación de los dirigentes, la desinformación de las bases e incluso la represión de los *mburuvichas* insumisos; elementos que veremos con más detalle a continuación.

La negatividad de los gobiernos municipales frente a las ambiciones autonómicas del pueblo guaraní, como también de otros tantos pueblos originarios, se explica fácilmente, tomando en cuenta que, una vez aplicada la autonomía indígena, los municipios junto con sus alcaldías dejan de existir y son sustituidos por gobiernos autónomos, sustentados en las formas organizativas y los principios propios de cada pueblo, supuestamente apartidarios y desvinculados del sistema de la democracia liberal. Eso supondría la pérdida de cuotas de poder tanto a nivel local, como nacional, la imposibilidad de que las fuerzas políticas establecidas en el municipio controlen los recursos económicos, recursos que, en el caso del Chaco, se vinculan directamente con enormes dividendos provenientes de la explotación de hidrocarburos:

[El gobierno no quiere la autonomía] Claro, no. Porque sabemos que con la autonomía va a haber un gobierno más transparen-

37 Entrevista con la dirigente responsable de género, Aruchari Cuellar, *op. cit.*

38 Entrevista con *mburuvicha* Castro Balaza, *op. cit.*

te y también mejor fiscalización, control, eso no les conviene porque siempre están queriendo joder para que este proceso no vaya adelante porque en este proceso que nosotros estamos luchando ya no hay color político, no hay nada.³⁹

Lo que pasa es que nosotros tenemos los megacampos más grandes gasíferos y no van a querer autonomía.⁴⁰

De esta manera, como consecuencia de una legislación intencionalmente deficiente que no permite la reterritorialización descolonizadora e impone el municipio y sus estructuras de gobierno en sus principios liberales, partidarios y lógicamente opuestos a su propia desaparición, como ejecutores del proceso autonómico, el Estado dinamita el proyecto indígena, condenándolo si no al fracaso, por lo menos a una sujeción subordinada a los viejos poderes. De hecho, frente a las trabas puestas por el gobierno municipal, algunos dirigentes decidieron negociar con las fuerzas políticas locales, ofreciendo puestos, inmunidad o prolongación de los periodos de gestión, para convencerlas de apoyar o por lo menos no sabotear sus esfuerzos autonómicos.

El problema del sabotaje por parte de la alcaldía se traduce en otros dos grandes obstáculos para el proyecto autonómico: la falta de recursos y la cooptación y/o persecución de los dirigentes. El primero de ellos es clave para entender la lentitud del proceso, la precariedad en que debe desenvolverse, las barreras materiales que debe superar para que, por ejemplo, se lleven a cabo los trabajos de la asamblea estatuyente, se imprima el Estatuto, se convoquen cabildos con los capitanes comunales y zonales, se socialice adecuadamente el documento y los argumentos a favor de la autonomía, y finalmente se realice el referéndum autonómico: “El año pasado nos quedamos con ganas de querer entrar [al referéndum], pero no teníamos los recursos asegurados”.⁴¹

El hecho de que la financiación del camino legal hacia la autonomía dependa del gobierno municipal y sus proyecciones presupuestarias anuales, sujeta el proceso a la voluntad, o en este caso su falta, de los grupos de poder vinculados con el sistema de partidos, regidos por lógicas y vicios de la política tradicional. Esto constituye un freno intencional desde las estructuras estatales a las ambiciones autonómicas de los pueblos indígenas. Así, frecuentemente el

39 Entrevista con *mburuvicha* Calisto Hinojosa, *op. cit.*

40 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, *op. cit.*

41 Entrevista con la dirigente responsable de género, Aruchari Cuellar, *op. cit.*

municipio se niega a destinar fondos para la autonomía, o pone a los dirigentes ante una difícil elección: dinero para los proyectos en las comunidades o para el referéndum, lo que pone en conflicto a los capitanes con sus bases, cada vez más convencidas de que el proyecto autonómico es una “tiradera de dinero” que les quita recursos necesarios para su desarrollo productivo y el aseguramiento de servicios básicos. Como aseguran los dirigentes: “Las bases están pidiendo a gritos que se les solucionen muchos problemas”.⁴² En este sentido, la autonomía, más allá de los ideales planteados por los *mburuvichas*, tendría que mejorar las condiciones de vida de las comunidades, es decir, plantearse como una solución concreta y práctica de los problemas que las aquejan. Por ello, tener que sacrificar momentáneamente las demandas materiales de las bases para financiar el proyecto autonómico introduce una gran contradicción en el proceso, restándole apoyo entre los comuneros.

En este sentido, se recuerdan con nostalgia las épocas anteriores al gobierno del MAS y a la estatalización de las autonomías, cuando las organizaciones buscaban apoyos de manera independiente del gobierno central o municipal, con una fuerte participación de las ONG, mismas que en la actualidad fueron censuradas, perseguidas o intimidadas por el gobierno del MAS.⁴³ Ello provocó el recorte de esta fuente de financiación y ayuda. Las organizaciones propias, como la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), actualmente bajo dirigencias cercanas al oficialismo, si bien no sabotean el proceso autonómico, tampoco demuestran gran determinación para apoyarlo, lo que se vincula con un fenómeno mucho más amplio de la política de infiltración, cooptación, división y subordinación clientelista de los movimientos sociales por los sucesivos gobiernos del MAS, fenómeno que no desarrollaremos en este artículo, pero que merece ser tomado en cuenta.

En sus testimonios, los dirigentes denuncian la perversidad del sistema de financiación que desde el inicio aborta la autonomía del proceso mismo, al indicar que debería ser el Fondo de Desarrollo Indígena Originario Campesino (Fondioc),⁴⁴ visto como una conquista de la

42 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, *op. cit.*

43 Véase el caso del Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB), una de las ONG de apoyo a las luchas indígenas de las tierras bajas.

44 El Fondioc fue pensado originalmente para incentivar la inversión productiva en las comunidades indígenas. Sus fondos, provenientes de 5% del Impuesto Directo a Hidrocarburos (IDH), terminaron sirviendo a los funcionarios del MAS, indígenas o no, igual que a las Fuerzas Armadas y al gobierno mismo, para financiar actos de corrupción individual y colectiva a favor del oficialismo. Así, se malversaron sumas millonarias, sin que

lucha del pueblo guaraní convertida actualmente en el símbolo de la corrupción gubernamental, de donde tendrían que provenir los recursos para el proceso, recursos autónomos, gestionados por los mismos dirigentes guaraníes y de ninguna manera sujetos a la arbitrariedad del gobierno central ni municipal.

La falta de recursos tuvo como consecuencia la poca socialización entre las bases de la versión final del Estatuto, tras las modificaciones impuestas por el TCP, trabajo necesario considerando el mecanismo de referéndum, donde la decisión es tomada con base en votos individuales. Los dirigentes entrevistados ven la necesidad urgente de “hacer caminar la autonomía” por las comunidades, para que las bases vuelvan a recordar la importancia del proyecto, vean sus beneficios y acepten el nuevo Estatuto autónomo. De hecho, la falta de información y el escaso involucramiento de las bases en el proceso constituye, según nuestros interlocutores, uno de los mayores obstáculos en el camino autónomo: “Si le preguntas a la gente para qué es la autonomía no sabe. Pensábamos que ellos también sabían, pero no”.⁴⁵ La falta actual de compromiso por parte de las bases, mencionada por algunos de los dirigentes y comunarios entrevistados, responde a la burocratización del camino autónomo, que alargó sus tiempos y separó a las comunidades, en un inicio involucradas orgánicamente en las consultas y las propuestas para la asamblea estatutaria, del resultado final de sus trabajos. En resumen, como diagnostica el *mburuvicha* histórico Don Calisto: “Este proceso si está queriendo fracasar es por falta de información y por falta de recursos”.⁴⁶

Hay que destacar también la total contradicción entre las formas tradicionales de gobierno y de organización guaraníes, y las formas liberales del proceso autónomo impuestas por el Estado. Por una parte tenemos el mecanismo colectivo de toma de decisiones, donde los capitanes, como representantes de sus comunidades, deciden en asambleas regionales y en el marco de sus organizaciones propias, como Concejo de Capitanes Guaraní de Chuquisaca (CCCH) y la APG, los pasos del caminar político de la nación guaraní. Por otra parte, el futuro de su proyecto se decide “en la cancha” del Estado, donde sus decisiones no son tomadas en cuenta y se imponen mecanismos liberales, como el referéndum, en que el voto individual decide sobre la colectividad. Así, la socialización directa con cada uno de

ningún proyecto productivo se llevara a cabo. Véase Saavedra, 2015 y Ayo, 2016.

45 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, *op. cit.*

46 Entrevista con *mburuvicha* Calisto Hinojosa, *op. cit.*

los comuneros, por encima de las formas asamblearias y colectivas, se vuelve crucial a la hora de asegurar el sí para la autonomía.

A la falta de recursos y al consecuente problema de socialización de la agenda autonómica, se añade un tercer gran obstáculo, la cooptación y la división de las dirigencias, promovidas por la alcaldía y el gobierno central, que se inscriben en las acciones de sabotaje oficialista anteriormente mencionadas. Como denuncian los *mburuvichas*, existe una fuerte presión, tanto de cooptación prebendaria como de criminalización y chantaje directo, hacia las dirigencias, ejercida por la alcaldía y el gobierno central, ambos del MAS, por abandonar, o en el mejor de los casos negociar la agenda autonómica y alinearse a las directivas del partido: “Y el gobierno es lo que está buscando, el gobierno busca. Hay cientos de dirigentes que vos le das unos 5 pesos y hace lo que quieres, entonces ya estamos arreglados. Eso es lo que está pasando con Charagua [...] *O te alineas o te alineas con plata o sin plata, te rebuscan de todo*”.⁴⁷

En este sentido, los esfuerzos del oficialismo están dirigidos primero a impedir la autonomía institucional, y luego, si a pesar de todo ésta se consiguiera, a subordinarla a las políticas estatales a través de las dirigencias alineadas. Los insumisos se arriesgan a ser “descabezados”, es decir, difamados en sus comunidades, relegados al margen en las organizaciones, y muchas veces obligados a migrar bajo el hostigamiento de los seguidores de la alcaldía. Todo esto provoca una gran división en las organizaciones, entre las dirigencias, entre las comunidades e incluso entre las familias, donde la línea de quiebre no se traza sólo entre los partidarios o no de la autonomía, sino además frente a los presuntos “doble cara” o “traidores” de la causa autonómica, donde la sospecha, la desconfianza y el recelo ante el protagonismo de unos cuantos se apoderan de los autonomistas antaño unidos, haciéndoles “perder el norte”: “Son esas cosas lo que al proceso lo dejan viciado, uno queda sin norte, sin saber que pensar, confundido, peor las bases”.⁴⁸

Esto nos lleva a otro de los factores claves, la desconfianza de las bases ante un posible “acaparamiento” de la autonomía por una o dos familias o unos cuantos dirigentes, que la traten como una oportunidad personal de enriquecimiento y acumulación de capital político. De ahí, las bases son disuadidas de apoyar el proceso frente a la sospecha de que se trataría sólo de un recambio de élites o grupos de poder, en que los políticos

47 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, *op. cit.* [resaltado nuestro].

48 *Idem.*

de antes fueron sustituidos por los nuevos “caciques” guaraní, igualmente alineados a las directivas partidarias, sin que esto signifique cambio alguno en las formas de entender y ejercer el poder y relacionarse con las bases. “No queremos una autonomía para unos pocos”, dicen, y la desconfianza ante las dirigencias a cargo del proceso, vistas como incapaces de asegurar la transparencia de los gobiernos autonómicos y el respeto hacia los nobles principios estatutarios, se apoderan de las comunidades:

Ahorita estamos viviendo en Huacaya un fenómeno muy interesante, que la gente no quiere autonomía, la gente de base, no quiere autonomía, por qué no quiere autonomía, por los dirigentes que han venido a ocupar las capitánías zonales... [...] y que dicen “queremos autonomía”, pero quieren autonomía porque quieren sacar al alcalde, no porque es un proceso de reivindicación, de lucha, de construir el Estado indígena [...] Piensan que la autonomía es para unos cuantos, unos cuantos elegidos a la sede del gobierno y no es así. El gobierno indígena, la autonomía indígena somos todos. Y eso es lo que tenemos que trabajar.⁴⁹

Lo que nos interesa destacar es la existencia de este tipo de tensiones dentro del campo autonómico que, sin importar cuáles sean las verdaderas intenciones de las nuevas dirigencias: “autonomía para unos pocos” o “autonomía para todos”, minan y desgastan el proceso en su conjunto, ya por sí mismo complicado y contradictorio.

Otro tema crucial para entender las contradicciones y las limitaciones de una posible autonomía se vincula con la agenda extractivista del Estado. Como vimos en la primera parte del artículo, la autonomía es concebida por los dirigentes principalmente como un medio para proteger su territorio y sus recursos naturales y asegurarse la decisión autónoma y soberana sobre éstos. Sin embargo, estas ambiciones distan mucho de la realidad en la que se impone el interés del Estado, llamado en los discursos “interés general/nacional”, por encima de los derechos indígenas y de los principios plurinacionales.

El tema de la consulta previa,⁵⁰ de hecho, fue uno de los más reñidos en los trabajos de la asamblea estatutaria de Huacaya. De ahí, la primera versión del Estatuto autonómico presentada ante el TCP

49 *Ibid.*

50 En Huacaya, la queja frecuente tiene que ver con la falta rutinaria de consulta, puesto que el municipio no posee el título del *ΠOC* (antiguo *TCO*), por lo que no es reconocido como “indígena”. El tema provoca conflictos entre municipios y territorios, entre las poblaciones que sí son consultadas y las que son omitidas, por las recompensas negociadas a espaldas de unas y en beneficio de otras, etcétera.

contemplaba una consulta sujeta a la ley interna autonómica que permitiría la radicalización de este mecanismo legal con el objetivo de garantizar la soberanía guaraní sobre los recursos existentes en su territorio; sin embargo, fue uno de los puntos estatutarios más observados: “Nosotros en el estatuto hemos puesto el tema de la consulta, amparada en el Convenio 169 y en la CPE. Este artículo nos lo han observado mucho porque nosotros hemos puesto que esto va a ser sujeto a una ley autonómica del territorio autónomo. [...] Nos lo sacaron de un plumazo”.⁵¹ La versión final del Estatuto, corregida según las exigencias impuestas por poderes ajenos a la asamblea estatuyente, sujeta a la consulta previa a las leyes centrales, donde el gobierno autonómico queda reducido a ser gestor según “los procedimientos propios”, sin derecho al veto, pero sí a los beneficios económicos derivados de la explotación de sus recursos:

Cap. II, Art. 14. III, En el marco de lo establecido por la CPE y las leyes en vigencia, garantiza el acceso a la información y a la consulta previa y obligatoria de acuerdo con procedimientos propios de cada Capitanía Guaraní de la Autonomía Indígena Guaraní Chaqueño de Huacaya respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables existente en su jurisdicción territorial; así también respecto a las medidas administrativas y legislativas que les afecten, y consulta pública a las zonas urbanas. IV. Todas las comunidades tienen derecho a recibir beneficios económicos de las utilidades de las empresas de la autonomía, de los beneficios provenientes de la actividad hidrocarbúfera, minera y de todas las actividades que comprometen recursos colectivos (Estatuto Autonómico de Huacaya, 2017).

El hecho de subordinar la consulta previa a las “leyes en vigencia” establecidas por el Estado central, sin mencionar su carácter vinculante, y haciendo hincapié en las recompensas económicas, sin que exista posibilidad legal de cancelar proyectos, nos muestra que la autonomía permitida por el Estado no protege, como se esperaba, ante las actividades extractivas y el despojo que conllevan. Como máximo sería una copia de los mecanismos ya existentes (Convenio 169) que, sin embargo, son subordinados a la legislación nacional⁵² que limita considerablemente sus alcances, sin hablar de las prácticas gubernamentales concretas que violan abiertamente cualquier legislación nacional o internacional.

51 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, *op, cit.*

52 Véanse Decreto Supremo 2366 de 2015 sobre la exploración y explotación de hidrocarburos en áreas protegidas del país, la Ley de la Minería y Metalurgia de 2016, la Ley 222 de la Consulta a los Pueblos Indígenas del TIPNIS de 2012 y el anteproyecto de la Ley Marco de Consulta Previa.

De hecho, en las conversaciones, los y las dirigentes denuncian el proceder del gobierno del MAS, derivado de su apuesta extractivista, que viola flagrantemente los derechos indígenas oficialmente reconocidos, por una parte, a través de la promulgación de decretos inconstitucionales que posibilitan la explotación de hidrocarburos en territorios indígenas y áreas protegidas y, por la otra, con el carácter fraudulento y no vinculante de la consulta, que en la práctica se convierte más bien en una herramienta de legitimación del despojo, comprando las conciencias con sumas ridículas que no pueden reparar los daños sufridos y donde el “sí” se convierte en obligatorio:

Además nosotros estamos en nuestro libre derecho de decidir si queremos o no queremos estos proyectos hidrocarburíferos en nuestros territorios. No, que la consulta es para que ustedes digan que sí. La consulta es para que nosotros digamos si es que queremos o no queremos esto.⁵³

De nada va a servir la consulta porque al final termina uno negociando. Es para legitimar, para legalizar. En realidad se termina negociando. Y no tienen un valor monetario los daños...⁵⁴

El conflicto por los recursos naturales, que es el principal factor de la parálisis de los procesos autonómicos indígenas por parte del gobierno central, consiste no sólo en trabas legales, prácticas fraudulentas en cuanto a la consulta previa o intentos de cooptación por prebendas, sino que conlleva una importante dosis de violencia directa descargada por el aparato estatal contra las comunidades y sus dirigentes, que se oponen a la exploración y la explotación hidrocarburífera sin consulta previa. Éste es el caso de Tacovo Mora,⁵⁵ mencionado con tristeza por nuestros interlocutores, donde la población guaraní se opuso a los trabajos de la empresa nacional Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) en sus territorios, lo que hizo que fuera brutalmente reprimida por las fuerzas del orden, sus dirigentes arrestados y posteriormente descalificados políticamente.

Asimismo, el tema de los recursos naturales trae consigo el ya mencionado problema del financiamiento del proceso autonómico y

53 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, *op. cit.*

54 Entrevista con Erwin Cuellar “el Chabuco”, *op. cit.*

55 El 18 de agosto de 2015, en Yateirenda, en el TCO guaraní Tacovo Mora en el Chaco cruceño, tuvo lugar una brutal represión policial contra los comunarios guaraníes, incluidas mujeres y niños, quienes fueron intervenidos en sus casas, agredidos y arrestados, por oponerse a la explotación de gas por la empresa estatal YPFB en su territorio ancestral, sin consulta previa, libre e informada.

posteriormente de las mismas autonomías. Nuestros interlocutores indican que uno de los propósitos más importantes de los gobiernos autónomos sería el manejo justo y provechoso de los ingresos generados por la explotación de los hidrocarburos existentes en sus territorios. En este sentido, el Impuesto Directo de Hidrocarburos (IDH), junto con las recompensas (indemnizaciones), se encuentra en el centro del debate sobre la autonomía económica y los proyectos alternativos concebidos desde la nación guaraní. De esta manera, el problema del sustento económico de las autonomías, no sólo en su sentido más inmediato, sino también en cuanto a un posible proyecto alternativo propio, es una de las cuestiones más urgentes, contradictorias y espinosas, inscribiéndose en la tensión anteriormente descrita entre dos tendencias internas: una antiextractivista, que pretende defender una territorialidad comunitaria ancestral y una propuesta autonómica basada en los valores (históricos y recreados) propios del pueblo guaraní; y otra más cercana a las lógicas extractivistas del Estado, que se inclina por aprovechar los ingresos de la explotación hidrocarburífera, vinculando el “desarrollo” de las comunidades con la renta extractiva.

Esto nos lleva a otra cuestión clave en el debate autonómico, el carácter alternativo de las autonomías indígenas visto como un horizonte de emancipación y su posible pérdida ante la tendencia predominante de copiar los viejos modelos municipales y ceder ante las inercias estructurales. En este sentido, se trataría de una traba interna en el proceso autonómico que exige una profunda autorrevisión del proyecto guaraní, a fin de evitar que la autonomía se convierta en una simple reproducción del municipio, esta vez con cara indígena. La conciencia del peligro inminente de “caer en lo mismo” está presente tanto entre los dirigentes como entre las bases, lo que explicaría la disminución de su apoyo al proyecto autonómico:

Lo que queríamos en el Estatuto de que se puedan generar otros modelos económicos ligados al respeto a la naturaleza. Muchas cosas interesantes hay con la comunidad indígena. Todo depende de quienes son parte de este proceso. Porque si yo tengo una idea que con la autonomía indígena voy y a mejorar la calidad de vida solo de mí y de mi familia y no de mi comunidad, estamos perdidos porque estamos repitiendo el mismo modelo de los políticos de siempre. No queríamos la política pero estamos cayendo en lo mismo. [...] Están con la lógica: vamos a ser autónomos y ahora cuanto de IDH nos corresponde.⁵⁶

La tensión entre una autonomía concebida como alternativa a

56 Entrevista con Heidy Aruchari Ruiz, *op. cit.*

los modelos políticos, económicos y sociales predominantes a nivel nacional, donde el pueblo guaraní pueda ser realmente libre y autodeterminarse en su territorio ancestral, y la autonomía de derecho permitida por el Estado, condicionada, subordinada e infiltrada por sus lógicas e intereses, es la que explica, además de los factores ya mencionados, la victoria del NO en el referéndum autonómico de Huacaya, un “no” de protesta contra una autonomía no autónoma.

(In) conclusiones

Es posible afirmar que en el proceso de construcción del proyecto de Autonomía Guaraní en el Chaco boliviano, tanto en el caso de Charagua como en la experiencia de Huacaya, cada una con sus diferencias y características particulares, confluyen de forma compleja y entrelazada diversos niveles que entran en tensión a la hora de definir la forma y el propio contenido de la autonomía. Por un lado, los sujetos indígenas de Charagua y Huacaya, en particular los y las asambleístas que elaboraron sus estatutos, resignifican en un discurso autonómico presentado como propiamente guaraní un conjunto de prácticas “semiautónomas” y experiencias organizativas recientes, tejidas progresivamente a partir de su articulación territorial y política en capitánías a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Por otro lado, se toman en cuenta las formas comunitarias de matriz ancestral, que expresan los modos de organización político-territorial del pueblo guaraní, como el diseño del sistema de gobierno de la Autonomía Guaraní, que asume como órgano principal un sistema asambleario de “decisión colectiva” (*Ñemboati Reta*), donde se evidencia la oficialización y el reconocimiento jurídico de las prácticas de autogobierno guaraní *de facto*, desarrolladas a través de esta “red de relaciones asamblearias” que también es la APG.

En este sentido, es posible ligar igualmente las luchas de los guaraníes por el reconocimiento cultural como pueblo y el derecho a la autodeterminación en los territorios que habitan, como una posibilidad de obtener autonomía territorial con un horizonte político, como proyecto emancipatorio que va más allá de las autonomías municipales, regionales y departamentales reconocidas en la nueva Constitución. Al mismo tiempo, el reconocimiento oficial de su territorialidad por parte del Estado, implicaría, desde la perspectiva guaraní, el potenciamiento de su capacidad de autogestión y de autogobierno. Desde una visión descolonizadora, la demanda autonómica guaraní promueve la construcción de formas de autogobierno enraizadas en los “usos y costumbres” organizativos propios, así como en la posibilidad de decidir acerca del uso que se

le da al territorio en cuestión y los recursos naturales que allí se encuentran. De esta manera, la autonomía, tal y como se plantea desde los mismos sujetos, sería una modalidad de descolonización política, territorial y sociocultural, ya que, de un lado, se recupera la memoria anticolonial de resistencia identitaria y de reivindicación de la reconstitución territorial de su pueblo como base para su autodeterminación como Nación Guaraní. En este sentido, la demanda autonómica surge de un imaginario socioterritorial anterior al Estado-nación, e incluso a la Colonia, con una carga histórica que cuestiona explícitamente el diseño político-territorial “colonial” sobre el que fue estructurado y organizado el territorio estatal boliviano.

De ahí, las mencionadas experiencias de autonomía indígena en el caso del pueblo guaraní, a partir de reconocer una forma político-territorial estatal mediante unas autonomías “otorgadas por el Estado” (Burguete, 2010) supone, a la vez, en mayor o menor grado, un modo de reterritorialización comunitaria y una forma de resistencia socioterritorial anticolonial, ya sea como organización y construcción autonómica frente a la posibilidad de mantener y reproducir formas de territorialidad estatal de raíz colonial (si se piensa más bien en la propuesta de reconstitución del territorio guaraní más allá de los actuales procesos de constitución de autonomías por vía formal/legal). Estas dos formas de construcción y resistencia estarían configurando formas de reterritorialización, en tanto tienen como eje movilizador la defensa de territorialidades comunitarias/ancestrales como fundamento de su imaginario colectivo como pueblos, es decir, como “territorios de vida” (Escobar, 2010).

Pese a ese cuestionamiento, como vimos en el desarrollo de esta experiencia, finalmente el pueblo guaraní terminará accediendo y participando de los imaginarios territoriales del actual Estado boliviano que, pese a su nuevo nombre de “plurinacional”, en realidad perpetúa y refuerza las estructuras republicanas en contra de la pluralidad societal y las formas de autonomía *de facto* de los pueblos y naciones indígenas. En ese sentido, el tránsito hacia un Estado plurinacional y “con autonomías” (específicamente de tipo étnico-originario) implicaba romper con el monopolio de la política presente en toda la historia estatal en Bolivia, es decir, abría la posibilidad constitucional de instauración y desarrollo de una pluralidad de espacios y formas de autogobierno que se concretarían a través de autonomías indígenas. No obstante, en el actual decenio se pasó de un proceso constituyente generado por movimientos indígenas, en el que éstos están subordinados o ausentes, a un periodo en que

el gobierno, con Evo Morales a la cabeza, tempranamente empezó a desplegar una política de expansión del modelo extractivista sobre territorios indígenas que, en muchos casos, ya contaban con el reconocimiento como propiedad colectiva, por ejemplo, las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), hoy constitucionalizadas en la figura del Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC).

Como podemos suponer, los esfuerzos del Estado, tanto en su nivel local como central, por abortar, frenar o subordinar a las autonomías indígenas, responden a los modelos políticos y económicos promovidos por los gobiernos del MAS que, como mencionamos previamente, corresponden a un horizonte nacionalista en cuanto a lo político: mononacional, estadocéntrico y estadolatra; y al modelo económico basado en el extractivismo, en clara contradicción con los derechos territoriales de los pueblos originarios. El carácter extractivista del actual Estado boliviano se evidencia con más fuerza justo en regiones como el Chaco, tradicionalmente marcadas como zonas de explotación hidrocarburífera. De esta manera, el control sobre los recursos no renovables y los excedentes que producen, igual que sobre el territorio donde se encuentran, se convierte en el tema clave para entender el actual proceso autonómico y sus dificultades.

Como vimos al analizar el caso de Huacaya, las diferentes formas de presión y control político-estatal del pueblo guaraní para imposibilitarle ser *Iyambae* determinan en gran medida el éxito y el alcance de la empresa autonómica, llevándola al desgaste y el vaciamiento de sus sentidos transformadores. En este sentido, las bases están convencidas de que la autonomía, tal y como la permite el gobierno, no sólo no cambiará la balanza a su favor, y de ninguna manera las acercará a la Tierra sin Mal por mucho que lo predique el Estatuto. Por el contrario, ésta puede significar su mayor sujeción al Estado y la desarticulación de su fuerza organizativa realmente autónoma, como aciertan a señalar algunos dirigentes, diciendo que con la autonomía tienen en sus tierras más Estado que sin ella. Resta preguntarnos si el camino abierto por las luchas guaraníes, que apuntaba al reconocimiento estatal de sus reivindicaciones, realmente los acerca a su objetivo principal, la reconstitución como pueblo y la autodeterminación en su territorio ancestral. ¿No será que la autonomía de derecho está ahogando el espíritu emancipador de la propuesta autonómica guaraní e imposibilitando las ambiciones de una verdadera reconstitución político-territorial de este pueblo, más allá del Estado-nación? Sin duda, los mismos sujetos autonómicos deben contestar esta y otras preguntas urgentes que surgen a la hora de pensar su relación con el Estado e, independientemente

de cómo sea su estrategia, de acercamiento o de distanciamiento, la clave de la cuestión está, acaso, en su capacidad de construir y mantener la autonomía social *de facto*.

Bibliografía

- Albó, Xavier, “Los Guaraní-Chiriguanos. La comunidad hoy”, en *Cuadernos de Investigación*, núm. 32, La Paz, CIPCA, 1990.
- Asamblea del Pueblo Guaraní, “*Ore Ñemongeta*”. *Propuesta Hacia La Asamblea Constituyente*, Santa Cruz de la Sierra, APG, 2006.
- Ayo, Diego, *El Fondo Indígena, Un modelo “vicioso” de gestión pública*, La Paz, Fundación Pazos Kanki, 2016.
- Bazoberry, Óscar y Fernando Heredia, “Las TCO’s Guaranis: dilemas y desafíos”, en Sarela Paz (coord.), *Territorios indígenas & empresas petroleras*, Cochabamba, CENDA, 2004.
- Burguete Cal y Araceli Mayor, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-Ecuador, 2010.
- Calzavarini, Lorenzo, *Nación chiriguana. Grandeza y ocaso*, Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1980.
- Clastres, Hélène, *La Tierra sin Mal. El profetismo tupi-guaraní*, París, Éditions du Seuil, 1975.
- Combès, Isabelle, “Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, núm. 34 (2), 2005, pp. 221-233.
- Escobar, Arturo, *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, Popayán, Universidad del Cauca, 2010.
- Estado Plurinacional de Bolivia, *Constitución Política del Estado* (versión oficial promulgada), La Paz, Gaceta/Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.
- Exeni, José Luis, “Bolivia: las autonomías frente al Estado plurinacional”, en *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2015, pp. 145-190.
- Garcés, Fernando, *Los indígenas y su Estado (pluri) nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*, Cochabamba, JAINA/ FHYCE-UMSS/Clacso, 2013.

- Giarracca, Norma, “La disputa por los recursos naturales en la Argentina. La ecología de escalas”, *Conflictos globales, voces locales*, núm. 1, Buenos Aires, octubre de 2005.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Horizonte comunitario-popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Cochabamba, SOCEE/ Autodeterminación, 2015.
- Makaran, Gaya y Pabel López, *Recolonización en Bolivia: Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*, México, CIALC-UNAM/ Bajo Tierra, 2018.
- Mélia, Bartomeu, “Los Guaraní-Chiriguano. Ñande Reko, nuestro modo de ser”, *Cuadernos de Investigación*, núm. 30, La Paz, CIPCA, 1988.
- Morell, Pere, *Etnografía de una autonomía indígena en construcción*, tesis de maestría, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2013.
- Plata, Wilfredo, “De Municipio a Autonomía Indígena. Los once municipios que transitan a la Autonomía Indígena Originaria Campesina”, en Juan Pablo Chumacero (coord.), *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, La Paz, Fundación Tierra, 2010, pp. 247-271.
- Pifarré, Francisco, “Los Guaraní-Chiriguano. Historia de un pueblo”, *Cuadernos de Investigación*, núm. 31, La Paz, CIPCA, 1989.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter, *Geo-graftas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001.
- Tapia, Luis, *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES-UMSA / Muela del Diablo, 2002.
- _____, “Gobierno Multicultural y democracia directa nacional”, en *La transformación pluralista del Estado*, La Paz, Comuna / Muela del Diablo, 2007.
- _____, “La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina”, *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, núm. 53, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2011, pp. 119-125.
- Saavedra, José Luis, “Corrupción en el Fondo Indígena de Bolivia”, *Pukara*, año 9, núm. 105, La Paz, 2015.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Global, 2010.
- Wahren, Juan, “La reconstrucción organizativa del pueblo guaraní en Bolivia y sus acciones colectivas por el territorio”, *Sociedad & Equidad*, núm. 4, 2012, pp. 44-63.

Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM y Bajo Tierra A.C. Se terminó de imprimir en *offset* el 6 de noviembre de 2019 en Mujica Impresor, S.A. de C.V., Calle Camelia 4, Colonia El Manto, México, Ciudad de México. Su tiro consta de 500 ejemplares en papel Snow Cream de 60 gramos. Su composición y formación tipográfica fue hecha en Editorial El Colectivo