

Pensar las autonomías.
Experiencias de
autogestión, poder popular
y autonomía

Odín Ávila Rojas, Dario Azzellini, Bruno Baronnet,
Marcela Barrios, Chiara Belingardi, Bachilleratos
Populares del Movimiento Popular La Dignidad,
Giovanna Gasparello, Débora Goulart, Luciana
Henrique da Silva, Alexander Hilsenbeck, Leif
Korsbaek, Jaime Martínez Luna, Edgars Martínez
Navarrete, Ana Lúcia Nunes, César Ortega,
César Enrique Pineda, Stavros Stavrides,
Salvador Torres, Raúl Zibechi

Alicia Hopkins
César Enrique Pineda
(compiladores)

Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía –Alicia Hopkins y César Enrique Pineda Ramírez compiladores— México: Bajo Tierra A.C., 2021
458 pp: 21 cm x 14 cm
Incluye referencias bibliográficas

Diseño de portada: Miguel Ángel Sánchez Macías
Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones
Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones

Primera edición: enero de 2021

D.R. © César Enrique Pineda Ramírez, compilador
D.R. © Alicia Hopkins, compiladora.
D.R. © Bajo Tierra A.C.
Necaxa 72 apto. 11, Col. Portales Sur, CP 03300 México, D. F.
bajotierraediciones@gmail.com

ISBN 978-607-96751-7-2

© Bajo Tierra A.C. en armonía con la presente obra registra *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía* bajo licencia legal de Creative Commons. Atribución - no derivadas 2.5 México.

Impreso en México

Eres libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:

- ▶ Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
- ▶ Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- ▶ Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales de los autores.

Pensar las autonomías.
Experiencias de
autogestión, poder popular
y autonomía

Odín Ávila Rojas, Dario Azzellini, Bruno Baronnet,
Marcela Barrios, Chiara Belingardi, Bachilleratos
Populares del Movimiento Popular La Dignidad,
Giovanna Gasparello, Débora Goulart, Luciana
Henrique da Silva, Alexander Hilsenbeck, Leif
Korsbaek, Jaime Martínez Luna, Edgars Martínez
Navarrete, Ana Lúcia Nunes, César Ortega,
César Enrique Pineda, Stavros Stavrides,
Salvador Torres, Raúl Zibechi

Alicia Hopkins
César Enrique Pineda
(compiladores)

Índice

Pensar las autonomías: otros caminos de emancipación, <i>César Enrique Pineda</i>	9
Experiencias urbanas de autonomía	
La comunidad autónoma urbana. El mundo nuevo en el corazón del viejo, <i>Raúl Zibechi</i>	23
Comuna o nada. Socialismo comunero en Venezuela, <i>Dario Azzellini</i>	53
Creando un espacio común: el parque ocupado Navarinou en Atenas como un experimento de autonomía, <i>Stavros Stavrides</i>	81
Movimiento de los Trabajadores Sin Techo de Brasil: una historia de autonomía amenazada, <i>Débora Goulart</i>	107
Un teatro como bien común (crónica parcial de un proceso de transformación colectiva del espacio para hacer cultura en común), <i>Chiara Belingardi</i>	143
Procesos de la reproducción colectiva en la educación, la protección, la comunicación y la producción	
Movimiento Sin Tierra de Brasil: principios, conquistas y encrucijadas de la educación en movimiento, <i>César E. Ortega Elorza</i>	165
Autonomía zapatista y escuelas en resistencia: ser educador en los municipios autónomos de Chiapas, <i>Bruno Baronnet</i>	199

ÍNDICE

- Nuevos desafíos desde la educación popular: una mirada desde los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad (MPLD), *Compañeros y compañeras de los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad* 225
- Respuestas comunitarias a megaproyectos, despojo y violencia: defensa de los territorios y de los bienes comunes, *Giovanna Gasparello* 255
- La ronda campesina en el Perú. Entre el derecho y la política, *Leif Korsbaek y Marcela Barrios Luna* 277
- Comunas rurales y urbanas: potencialidades y límites de la experiencia de autonomía del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), *Alexander Maximilian Hilsenbeck Filho y Luciana Henrique da Silva* 305
- Fortaleciendo la palabra, *Jaime Martínez Luna* 345
- Al pueblo: ¡las cámaras!, *Ana Lúcia Nunes* 365

Formas de autogobierno comunitario

- Kurhamutsperakua Juchari Ireta*. Ir obedeciendo a la comunidad, *Salvador Torres Tomas* 389
- La rebelión de los comunes: praxis, autonomía y reproducción comunitaria en la experiencia de Cherán K'eri, *Edgars Martínez Navarrete* 409
- La democracia desde la práctica zapatista, *Odín Ávila Rojas* 431

Pensar las autonomías: otros caminos de emancipación

César Enrique Pineda¹

En las últimas décadas, en América Latina emergieron movimientos sociopolíticos de sectores, pueblos y clases subalternas que reorientaron su acción organizativa y de movilización con novedosas formas de organización. El centro de su acción colectiva se enfoca no sólo en la protesta social, sino también en lo que podemos describir como procesos de fundación, reconstrucción o reordenamiento de estructuras comunitarias como vía sociopolítica para la sobrevivencia en común; en ocasiones, además, su acción colectiva es expresión radical de autonomía frente a poderes estatales, mercantiles, criminales, caciquiles, entre muchos otros.

Estos movimientos son expresión de nuevas formas de hacer política, en tanto organizan y politizan las necesidades más urgentes de sectores precarizados y erigen o actualizan redes y estructuras comunitarias, de parentesco y trabajo en común que forman

¹ Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Sociólogo por la UAM-Xochimilco. Maestro en Estudios Latinoamericanos. Es profesor de asignatura adscrito al Centro de Estudios Sociológicos en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigación posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Económicas. Ha sido activista y militante durante varios años en espacios, redes y colectividades autónomas. Correo electrónico: cesar_e_pineda@politicas.unam.mx

o construyen —no sin tensiones y contradicciones— verdaderos “mundos de vida” y nuevas socialidades alternativas.

En esta oleada de autoorganización y lucha popular emergió la noción de autonomía como referente de una politicidad distinta, como un horizonte más allá de lo establecido, como proyecto de emancipación. Muchos movimientos utilizaron el concepto, reinventándolo en cada práctica, en cada transformación desde abajo. Otros lo llamaron poder popular o recuperaron el concepto de autogestión; las resonancias de que, a pesar de sus enormes diferencias e historicidades, esas prácticas tenían también equivalencias, similitudes y paralelismos, nos hicieron ver que en la rica diversidad de luchas hay un horizonte de transformación común.

Fábricas recuperadas, bachilleratos autogestionados, policías comunitarias, juntas de buen gobierno, educación popular, rondas comunales, reconstrucción de gobiernos indígenas, comunas, todos remiten conceptual o teóricamente a las relaciones de poder frente al capital y el Estado y, en especial, a una dimensión poco visible de lo político: la capacidad de reproducir la vida material y simbólica, que permite a las colectividades dirigir sus propias vidas.

Durante más de una década hemos indagado sobre estos movimientos y sus prácticas, muchas veces comunitarias, no como objeto de investigación sino como saberes para la emancipación; como movimientos reales que cambian al mundo, transformando las relaciones de quienes los integran de manera radical, como experiencias de las que podemos aprender, para organizarnos y luchar.

En nuestra reflexión previa, presentada en el libro *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, partimos de la premisa de que la autonomía se había desplegado desde tres tradiciones e historias de lucha y movilización: el anarquismo, la resistencia indígena y el marxismo en sus tendencias libertarias. Es decir, que el concepto era parte de una larga tradición de reflexividad y debate entre militantes, organizaciones, pero sobre todo, fruto de luchas vivas a lo largo de los siglos XIX y XX. Bajo esta premisa convocamos a una veintena de colabo-

radores a *Pensar las autonomías* desde una perspectiva teórica. Destaco algunos aprendizajes teóricos propios —no exhaustivamente— que me parecen coordinadas decisivas para comprender la(s) autonomía(s) hoy.

- * La autonomía es una relación de poder. Así, puede entenderse la autonomía con una doble faceta: como independencia del poder dominante, y como proceso, prefiguración y horizonte de una sociedad alternativa al capital (Modonesi, 2011). Esto significa independencia material y subjetiva de las clases dominantes, o bien, el proceso por el cual las clases subalternas se ponen de pie y experimentan desde ahora nuevas formas de relaciones sociales que anuncian un mundo otro. Si desde el hoy se cambia el mundo cambiando sus relaciones de poder, la revolución vista como gran toma del poder queda al menos cuestionada.
- * La autonomía como estrategia de resistencia ha implicado en los pueblos indios un proyecto de reconstrucción de sus propias capacidades y estructuras políticas, haciéndolos emerger como actores sociales con un proyecto propio. El cuidado y la regeneración de sus propias formas productivas, y la conservación, actualización y superación de sus modos políticos de organización, representan quizás uno de los proyectos políticos más poderosos del continente. El hecho de que los pueblos indios se alzarán por fuera de los esquemas de la izquierda tradicional por lo menos cuestiona al obrerismo más ortodoxo (López y Rivas, 2011).
- * La autonomía es el control del trabajo propio, del hacer concreto que reproduce la vida. El capital es el control y reproducción del trabajo abstracto convertido en mercancía. Así, autoactividad implica control sobre lo que se hace y sus fines. La dominación capitalista captura esa direccionalidad para guiarla hacia la máxima acumulación (Holloway, 2011). Controlar nuestro hacer en colectivo recupera nuestra capacidad de decisión sobre nuestras vidas, nuestra libertad para darnos rumbo. Por lo que, la noción de autodeterminación

es decisiva en esta perspectiva, ya que sujetos autodeterminados son, por supuesto, sujetos autónomos del capital. Esta visión cuestiona el poder y el gobierno de otros y promueve el gobierno de sí mismos.

- * A la noción de autoactividad, que clarifica la autonomía del trabajo, podemos agregar el concepto de autorregulación, que implica las capacidades del sujeto colectivo para normar su propia vida y los flujos de conflictividad inherentes a ella (Gutiérrez, 2011). Autorregulación es la capacidad colectiva de deliberar, decidir, apropiarse de lo político y de los asuntos comunes. Regular el poder propio es la capacidad más importante de un sujeto colectivo, que se disuelve si no logra establecer sus propias formas y modos de politicidad. A partir de su práctica, la autorregulación cuestiona las relaciones de exterioridad y verticalidad clásicas de las formas políticas estatales.

Ahora bien, partiendo de estas reflexiones abstractas sobre el poder, el capital, el Estado y la autonomía postulo algunas tesis propias sobre los procesos autonómicos:

- * La autonomía, en síntesis, es poder propio, poder autodirigido. Dicho poder no se erige por decreto; siempre es un proceso inacabado, contradictorio, limitado, constreñido en medio de los flujos del mercado y los poderes estatales. Es proceso de autonomización, que no se restringe a la independencia de partidos, del Estado o de las ideas dominantes, ni sólo a un horizonte de transformación por fuera de esas vías.
- * La autonomía, o mejor la autonomización, no se limita a habilitar las capacidades colectivas de autodirección; además, permite la liberación de la potencia social del trabajo para reproducir la vida en colectivo de un modo alterno al mercado y el Estado. La autonomía es despliegue liberado de la propia potencia productiva y reproductiva de manera autodirigida. Las capacidades colectivas, productivas y reproductivas, de

innovación y creación, van más allá del trabajo en su forma mercantil-capitalista.

- * La comunidad es una de las posibles formas de la autonomía. Es una relación social. Se produce comunidad al establecer ciertas prácticas, vínculos y haceres en común. La forma comunidad se integra a partir 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. Las comunidades reproducen la vida de manera integral, ya que articulan los mundos productivo y el reproductivo, este último basado en el habitar en común. El habitar en común integra el cuidado, la protección, los saberes y otras dimensiones de la reproducción.
- * Organizar el trabajo, habitar y la reproducción en colectivo necesariamente requieren autorregulación, es decir, el gobierno de sí mismos de manera autodeterminada. Es por ello que la comunidad deviene como potencial producción de autonomía, al controlar su propia reproducción material y simbólica. No obstante, la emergencia de la comunidad autónoma implica un proceso de autotransformación y de ruptura e independencia de los poderes que la atan, la constriñen o la dominan. En ese proceso, la comunidad deviene movimiento comunitario, en búsqueda de autonomía material y política, pudiendo hilvanar, además, escalas inter y supracomunales en un horizonte de autodeterminación. La unidad básica de la autonomía es la comunidad, pero no toda comunidad es autónoma.
- * Existen otros modos de autonomía material y política. Las prácticas históricas pasadas y presentes del movimiento obrero en esa orientación fueron llamadas autogestión. La unidad básica de la autonomía obrera es el consejo. Ésta es la apropiación colectiva de la capacidad productiva fabril que hace emerger un sujeto colectivo que la dirige. La autogestión toma el control de la producción social del entramado productivo. La comunidad, en cambio, asegura la reproducción de la vida de sus integrantes. Son dos modos distintos a

partir de los cuales emergen sujetos colectivos que toman las riendas de sus vidas en sus manos. A ello habría que añadir la forma comuna.

Desde esta visión se abre un universo de saberes, prácticas y experiencias de otros modos de lo político de las que aprendemos nuevas formas de organización social. Necesitamos conocer dichas prácticas por su capacidad heurística: nos ayudan a aprender cómo se cambia al mundo, o mejor, cómo los sujetos subordinados, humillados, precarizados, se ponen de pie, alzan la voz, toman el control de sus propias vidas y emergen como colectividades emancipadas. Consejos, comunidades y comunas no son formulaciones teóricas utópicas. Existieron o existen como prácticas reales que cambian al mundo. De esas prácticas reales hablamos en este segundo volumen, *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*.

A diferencia de nuestro primer volumen, estrictamente teórico, en este segundo trabajo nos convocamos a mostrar algunas de las prácticas autónomas de América Latina y Europa, a sabiendas de que existe una constelación de experiencias en todo el orbe. Asimismo, este volumen es una respuesta al diálogo generado por *Pensar las autonomías*, que se distribuyó entre numerosas personas interesadas en los procesos autonómicos, pero también entre movimientos, luchas, resistencias que nos pidieron presentar esas experiencias reales.

Así, hemos reunido 16 experiencias de autonomía integral o parcial, de autogobierno, de comunidades rurales y urbanas, que muestran la potencia social de la organización autodirigida, del gobierno de sí mismos y no sobre otros.

Hemos organizado tres grandes secciones de esta compilación: 1) Experiencias urbanas de autonomía; 2) Procesos de la reproducción colectiva en la educación, la protección, la comunicación y la producción y 3) Formas de autogobierno comunitario.

La primera sección reúne experiencias que, por su práctica, anuncian la posibilidad de la comunidad urbana. Es el trabajo de Raúl Zibechi sobre la Cooperativa Acapatzingo en Ciudad de

México, un proceso paradigmático y muy avanzado de autonomía urbana. Una de las experiencias más ricas, no sólo de México sino también de América Latina. La densidad organizativa y la posibilidad de constituir comunidades en la periferia urbana entre las clases populares es un poderoso ejemplo de las prácticas colectivas comunales en la ciudad. Acapatzingo es una radical experiencia de autonomía que rechaza por completo la injerencia estatal y partidaria, al tiempo que asegura la vida material y simbólica de quienes integran la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente.

En el otro extremo decidimos incluir la experiencia de las comunas urbanas en Venezuela. Dario Azzellini, describe la organización del poder popular que, aun siendo impulsada desde la estructura estatal, muestra una participación desde abajo sin precedentes. Ambas experiencias nos llevan a cuestionar por completo los límites de la organización popular en las ciudades, ya que abren un horizonte encubierto por el hecho de haber naturalizado la ciudad como un territorio de individualidades de mercado. Desde muy distintos puntos de partida, estas experiencias señalan que las clases populares pueden levantarse con su propia organización, constituyendo otras politicidades y modos de poder. Comparar estas experiencias mostrará al lector una verdadera ruptura con lo que creemos posible sobre la autonomía en las ciudades.

A su vez, incorporamos experiencias europeas sobre parques y teatros gestionados colectivamente como procesos que nos permiten ver también los alcances y los límites de lo común en la ciudad. Stavros Stavrides desde Grecia, en plena crisis estatal y del mercado, nos muestra al emblemático parque ocupado Navarinou y Chiara Belingardi hace lo propio en el caso de un teatro ocupado en Roma, Italia.

Si muchos de los procesos urbanos hablan de la ocupación y la recuperación de espacios para lo común, así como de la posibilidad de construcción de un poder urbano alternativo, las necesidades colectivas y la gestión de la ciudad son también la clave para muchas de estas experiencias. Completa esta sección la histo-

ria del Movimiento de los Sin Techo en Brasil, a cargo de Débora Goulart.

La autonomía, lo común, la reproducción social en la ciudad, la comunidad urbana, aparecen en todos estos trabajos no como disertaciones abstractas sino como experiencias vivas que dan cuenta de la enorme potencia de la gente común organizándose y construyendo mundos otros en las urbes.

La segunda parte del libro reúne lo que bien podríamos llamar movimientos de la reproducción. Es decir, colectividades y comunidades en movimiento empeñadas en transformar sus ámbitos productivos —como en el caso de los Sin Tierra—, y reproductivos. En ocasiones, la autonomía se piensa como imposible si no se tiene el control territorial y agroproductivo. Aunque estas dimensiones son decisivas para conformar la base material de un poder autónomo, lo cierto es que, en América Latina, muchos movimientos avanzan a pasos agigantados en la dimensión reproductiva: los saberes, la protección y la seguridad comunitaria, la comunicación popular.

Castoriadis ya había hablado de autonomía parcial e integral. Si regresamos a lo que hemos mencionado como procesos de autonomización, éstos no necesariamente tienen siempre las condiciones de la autonomía integral, que aseguraría el control productivo y/o territorial, como ocurre en el caso de las experiencias autonómicas más avanzadas. Cuando pensamos en autonomía parcial, es decir, en el gradual control autodirigido de ciertas dimensiones de la reproducción social, muchas de estas experiencias nos permiten vislumbrar caminos posibles de emancipación. Recuperar el control de la educación, de los saberes, y en especial, del modo y la forma en que aprendemos en colectivo, constituye un cambio radical, visible tanto en las experiencias de los bachilleratos populares argentinos, como en las experiencias masivas de educación en los conocidos procesos del Movimiento Sin Tierra en Brasil y de las comunidades zapatistas. Todos los trabajos dan cuenta de una revolución en curso sobre cómo pensar y realizar procesos educativos cuyo cambio sustantivo no está solo en los contenidos y métodos sino esencialmente en la centralidad de lo

colectivo como plataforma para una educación muy otra. Sobre esto tratan los excelentes trabajos de César Ortega, de Bruno Barroquet y de los Compañeros y compañeras de los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular la Dignidad.

Las experiencias indígenas de autoorganización de la protección comunitaria son procesos asombrosos de participación y de emergencia de capacidades colectivas que, en medio de la violencia, visibilizan la necesidad urgente de sobrevivir. La protección es una función social básica para la reproducción. Acostumbrados a sus formas estatales podemos observar impresionantes mecanismos, dispositivos, formas, relaciones, vínculos e instituciones comunales orientados a hacer emerger estos sistemas comunitarios de seguridad y de justicia. Es el caso de las rondas comunitarias de Perú, estudiado por Leif Korsbaek y Marcela Barrios Luna. Debemos añadir la importancia de la defensa de la tierra y el territorio como base material para la construcción autonómica, dimensión analizada en el trabajo de Giovanna Gasparello.

La educación y la seguridad como dos grandes ejes de esta sección se complementan con los trabajos “Comunas rurales y urbanas. Potencialidades y límites de la experiencia de autonomía en el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra”, de Alexander Maximilian Hilsenbeck Filho y Luciana Henrique da Silva en la dimensión productiva; y, en el ámbito comunicacional colectivo y popular, con la interesante experiencia narrada por Ana Lúcia Nunes de Sousa y un trabajo más de Jaime Martínez Luna.

Por último quisimos cerrar la compilación con dos poderosas experiencias autónomas analizando su dimensión gubernativa y la base material que las sostiene. Son los casos de Cherán y de las Juntas de Buen Gobierno zapatistas. Podemos afirmar que son algunas de las experiencias del movimiento indígena más avanzadas en México que, por su sofisticación, hablan de una capacidad de reinención de lo gubernativo. La participación desde abajo en el autogobierno es realmente extraordinaria. Los pueblos indígenas muestran la potencia a partir de la que emergen sujetos colectivos con capacidad de regularse a sí mismos. Es la potencia de la autonomía, y por tanto de la emancipación, es decir, de la liberación de

cualquier mando ajeno; del desprendimiento no sólo organizativo e institucional sino de horizonte, formas y modos de ejercer el poder.

En el caso de Cherán, Salvador Torres en primer lugar, narra los antecedentes del gobierno comunal; luego, Edgars Martínez insiste en la base material del gobierno comunitario. Cierra la sección Odín Ávila, quien desmenuza la institucionalidad alternativa y comunal de las Juntas de Buen Gobierno zapatistas, que son, sin lugar a dudas, la creación de poder desde abajo más importante del planeta.

Hemos reunido estos trabajos siendo muy conscientes del debate que tiene lugar en el autonomismo y de las críticas de la izquierda hegemónica sobre estas formas de movilización y emancipación popular, indígena, campesina y multitudinaria. Enunciamos tres posibles contradicciones que señalan sobre estos procesos: 1) son experiencias focalizadas y no viables para los grandes sectores sociales nacionales; 2) no disputan el poder en el terreno estatal y por tanto dejan abiertos los cauces para que las fuerzas reaccionarias, de derecha, así como los representantes del capital, ocupen los espacios decisivos que pautan el rumbo nacional; 3) en la disputa por la hegemonía mundial la forma Estado es decisiva en la batalla contra las fuerzas descomunales del despliegue capitalista.

Aunque estos debates no serán tratados aquí, sino quizás en una futura publicación específica al respecto, sólo quiero destacar una breve reflexión en torno a estas críticas. La lucha por la hegemonía se centra en los movimientos tácticos y estratégicos orientados a combatir y vencer políticamente a un adversario. La lucha por la autonomía se enfoca en el proceso desde el cual los dominados, los subalternos, recuperan su capacidad como sujetos. La hegemonía asume un horizonte para gobernar a otros. La autonomía se orienta hacia el horizonte del autogobierno.

Política hegemónica y política de la autodeterminación (basada en la producción de comunidad, consejos o comunas) 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.

Si, como dice E.P. Thompson, la clase se forma en la lucha, podemos decir que la comunidad se integra en el trabajo para reproducir la vida. El sujeto que combate se forja en el antagonismo. El sujeto que cuida la vida se funda en la autonomía, en su propia potencia para reproducir la vida. El primero lucha, derrota o es derrotado en la lógica político-estratégica de poder que emula las maniobras militares. El segundo se reapropia de las condiciones de su propia reproducción, les da forma y figura, y busca relaciones libres de dominación.

Este libro, estas experiencias, estos movimientos, estas autonomías, se centran, por supuesto, en la segunda dimensión. No queremos decir con ello que dichas experiencias no luchen o no surjan del antagonismo con las élites dominantes, sino más bien que durante 200 años la izquierda se centró en las estrategias hegemónicas, pero no en la dimensión radical de la transformación emancipatoria. Pensamos que todos podemos y debemos aprender de ellas, aunque en apariencia sean frágiles, débiles, incluso pequeñas y marginales. Ahí se tejen nuevos mundos.

Pensamos que también debemos priorizar el proceso que transforma a las clases subalternas en hombres y mujeres realizándose, siendo sujetos colectivos de otra forma de lo político. Las experiencias de autonomía logran reducir las dosis de dominación, permitiendo el mayor despliegue posible del sujeto dentro de un marco de constreñimiento. Es la política autónoma de sujetos contradictorios que han ido ensanchando lo dado y creando un nuevo sentido, en colectivo. Se trata de un proceso en el que se libera la potencia de lo social y la gente sencilla y humilde aumenta su poder sobre el control efectivo de las decisiones que afectan su vida; en el que se habilitan sus capacidades para operar en la esfera política y aumenta su capacidad de acción sobre su propia vida; experimentando, conociendo y ejerciendo su hacer en común y nuevas relaciones sociales.

Es pues, la emergencia y la liberación de la potencia de los sujetos, que no puede evaluarse ni ser cuantificada en términos de

las estrategias de cambio societal a gran escala. La autonomía se basa en la certeza de que los de abajo son sujetos con potencia de cambio radical; de que ellos mismos pueden autodirigirse y de que su emancipación significa su despliegue como sujetos autónomos. Autonomía es cambiar las relaciones sociales de sujetos concretos y situados, abriendo la posibilidad para ese despliegue. Es la confianza en los de abajo y en que en ellos existe ya el germen de un nuevo mundo.

César Enrique Pineda

Ciudad de México, diciembre de 2020

Referencias

- Gutiérrez, Raquel, “Sobre la autorregulación social: imágenes, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones, 2011, pp. 351-373.
- Holloway, John, “Las grietas y la crisis del trabajo abstracto”, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones, 2011, pp. 317-336.
- López y Rivas, Gilberto, “Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México”, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones, 2011, pp. 107-119.
- Modonesi, Massimo, “El concepto de la autonomía en el marxismo contemporáneo”, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones, 2011, pp. 23-51.

Experiencias urbanas de autonomía

La comunidad autónoma urbana. El mundo nuevo en el corazón del viejo

Raúl Zibechi¹

La autonomía es el modo de hacer que adoptan las comunidades en resistencia; la comunidad es la forma política que asumen los de abajo para cambiar el mundo. Para ilustrar estas hipótesis pretendo reconstruir un pequeño segmento del vasto movimiento popular urbano de México después de 1968, en el entendido de que la autonomía es un proceso inacabado e inacabable, nunca un punto de llegada sino tránsitos y devenires, recorridos que no pueden reconocerse por declaraciones ni programas sino, apenas, por las huellas que va dejando el hacer cotidiano.

Considero la Comunidad Habitacional Acapatzingo como una de las más formidables experiencias autónomas urbanas de América Latina, tanto por la profundidad de su construcción comunitaria como por la duración de la misma, pero también por su vocación de transformar el conjunto de la sociedad y por su

¹ Raúl Zibechi es 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 *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, Mexico, Bajo Tierra/Quimantú, 2020. Correo electrónico: raulzibechi@gmail.com

resistencia contumaz a los poderes estatales, federal y municipal. Me interesa destacar algunos aspectos que pueden contribuir a comprender esta singular experiencia: cómo llegaron a ser lo que son, los caminos recorridos, los atajos descartados y las opciones realizadas. En suma, el desgarrador caminar cuesta arriba de todo proceso autonómico que pasa, inevitablemente, por eludir la subordinación a las instituciones.

En segundo lugar, pretendo hacer una somera reconstrucción de lo que son y lo que hacen en la comunidad, el día a día de las familias que la integran, sus vínculos hacia adentro y hacia afuera, sus modos de organización. Cada colectivo humano tiene un estilo, modos de proceder que lo diferencian de otros. La comunidad de Acapatzingo tiene similitudes con otros movimientos latinoamericanos, o, mejor, contiene rasgos de varios de los movimientos que conocemos tanto en las ciudades como en el campo. Pero algunas de sus maneras son originales, son sus rasgos distintivos más notorios.

En tercer lugar, me propongo reflexionar sobre algunas características generales de las autonomías de abajo, con base en la experiencia del Frente Popular Francisco Villa Independiente (FPFVI),² al que está vinculada la comunidad Acapatzingo. Se trata de seguir profundizando sobre la construcción de autonomías, en un periodo en que los Estados y los capitalistas muestran renovada capacidad para socavar las realmente existentes, combinando represión y políticas sociales.

I. Del viejo al nuevo caciquismo

Desde la revuelta estudiantil de 1968, los sectores populares consiguieron abrir espacios en el entramado de dominación construido por el partido-Estado mexicano. El acelerado crecimiento demográfico y urbano de la capital forzó a los sectores populares a ocupar tierras en las periferias de las grandes ciudades. En 1952, la zona metropolitana de la Ciudad de México tenía 2.3 millones de

² Hoy Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVI). [N. de las E.]

habitantes, de los cuales 14% vivía en asentamientos con viviendas autoconstruidas; en 1970, la población de la ciudad había ascendido a 7.3 millones y 47% vivía en asentamientos; en 1990 alcanzó 15.7 millones, de los cuales 60% (9.5 millones) había resuelto su problema de vivienda mediante la autoconstrucción (Gisbert, 1997: 104).

Probablemente sea la ciudad latinoamericana que creció al ritmo más vertiginoso, lo que no sólo desbordó los marcos urbanos existentes previamente, sino que, además, empujó a sus habitantes a invadir de forma ilegal múltiples espacios donde comenzaron a construir otra ciudad. Los municipios de la zona metropolitana registraron un crecimiento más acelerado que la ciudad central (Distrito Federal), con un incremento que llegó a superar, en la década de 1950, un 10% promedio anual (Alonso, 1980: 44).

Una primera característica del proceso de urbanización de la Ciudad de México fue la aparición de invasiones relativamente numerosas en etapas muy tempranas, como la sucedida en la colonia Ajusco, en 1948, cuando comuneros migrantes decidieron en asamblea la ocupación de predios, que les fueron concedidos legalmente, pero se vieron sometidos a sucesivas invasiones, conflictos y disputas dos décadas después (Alonso, 1980: 306). Los primeros pasos del movimiento urbano fueron dados por inquilinos, colonos, solicitantes de crédito para vivienda y, después de 1985, por los afectados por el terremoto (Ramírez, 2003: 6).

Una segunda característica tiene que ver con la asombrosa masividad de las invasiones, en las que era frecuente encontrar varios miles de familias involucradas, no sólo en la capital sino también en buena parte de las ciudades del país. En algunos casos, como en Monterrey en la década de 1970, se crearon hasta 24 asentamientos congregados en el Frente Popular Tierra y Libertad que agrupaba alrededor de 100 000 ocupantes ilegales (Castells, 1986: 277). Al parecer, el grado de masividad de las invasiones respondía, entre otras cosas, a la combinación de una importante migración campo-ciudad con la saturación de las vecindades del centro y un creciente déficit habitacional.

Según Castells, dos hechos contribuyeron al desarrollo de los movimientos urbanos: el reformismo del gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), que “hasta cierto punto, venía a reconocer el derecho a protestar al margen de los cauces establecidos” y, sobre todo, el radicalismo político de los estudiantes después de 1968, que “proporcionó una base sobre la que construir una nueva forma de organización política autónoma” (Castells, 1986: 275).

La primera afirmación es discutible, el propio autor la matiza, y la segunda debe ser desarrollada. En efecto, la relativa permisividad del gobierno se basaba, en gran medida, en la experiencia previa de su relación con la sociedad, por la cual los dirigentes locales (caciques) eran capaces de controlar la organización comunitaria gracias al respaldo y el reconocimiento de las autoridades. “Por lo tanto, la invasión ilegal de terrenos no planteaba en sí misma un reto al orden social” (Castells, 1986: 275). El caciquismo era funcional al partido-Estado, al que legitimaba incluso a través de la movilización-invasión. Ésta es una de las características centrales del régimen, avalado por las raíces populares y revolucionarias del PRI, que se movía a sus anchas impulsando, y a la vez canalizando, la movilización popular. Contra esta forma de hacer de las élites nació la nueva izquierda revolucionaria.

Esta cultura política comenzó a agrietarse en 1968. Castells menciona que muchos estudiantes y profesionales que apoyaban el Campamento 2 de Octubre en Iztacalco, habitado por 4 000 familias, no se limitaron a un apoyo externo sino que unos cuantos fueron a vivir con los ocupantes y afrontaron juntos el ataque de la policía que, en enero de 1976, provocó el incendio de buena parte de las viviendas y heridas a muchas personas. Esa confluencia entre militantes universitarios y pobladores contribuye a comprender la autonomía que las familias mantuvieron frente al gobierno (Castells, 1986: 276).

Dicha actitud no responde sólo al aporte del movimiento estudiantil. Desde finales de la década de 1960, en las colonias y en las vecindades centrales jugaron un papel de dinamización y politización “ex activistas del movimiento estudiantil de 1968, promotores de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y

militantes de la izquierda no partidaria” (Ramírez, 2003: 6). Estas corrientes facilitaron la organización y la movilización de los sectores populares urbanos, pero también fueron capaces de trabajar para promover líderes y militantes locales gracias a procesos de formación y estudio, como sucedió en la mayor parte de los movimientos latinoamericanos (Zibechi, 2013). Véase que se trata de algunas de las mismas corrientes político-culturales que estuvieron en la base del nacimiento del EZLN; en particular, la confluencia de militantes de izquierda y cristianos de base.

Luego de una década de intensas movilizaciones, en las que el recién nacido movimiento popular urbano realizó innumerables invasiones, manifestaciones y actos que se caracterizaron por ser “combativos, radicalizados, antigubernistas y antipartidarios” (Ramírez, 2003: 7), se transitó hacia una nueva etapa. Hacia 1980 nace una camada de organizaciones y frentes regionales —entre ellas, la Unión de Colonias Populares del Valle de México en 1979—, “organizaciones de masas” que confluyen hacia “formas de coordinación a nivel regional” (Moctezuma, 1984: 72).

En esta segunda etapa del movimiento urbano se realizaron varios encuentros nacionales de los que surgió la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup), en 1981. La coordinadora agrupó a más de 100 organizaciones en todo el país, destacando la Coordinadora Regional del Valle de México, conformada por 40 organizaciones. Realizó ambiciosas acciones de carácter nacional junto a sindicatos y campesinos, como la Jornada Nacional contra la Carestía de la Vida, en septiembre de 1982; ésta incluyó foros, actos políticos, culturales y una gran marcha de 60 000 personas en el Zócalo, comenzando así a “forjar la unidad del movimiento de masas desde la base” (Moctezuma, 1984: 80). En mayo de 1983, el Cuarto Encuentro Nacional sentó las bases de un amplio proceso unitario del movimiento popular y las izquierdas, que convocó la primera Asamblea Nacional Obreiro Campesino Popular con el objetivo de promover una Jornada Nacional de Lucha en junio de 1983 y un paro cívico en octubre.

En el seno del movimiento convivían una cultura política tendiente a la unidad centralizada de un amplio abanico de organi-

zaciones —dándole prioridad a una organización estructurada lo más sólida posible— con lo que Moctezuma define como “una cultura alternativa”, que se expresaba en la difusión de boletines, folletos y cuadernos para la formación política, pero también en corridos y canciones populares, murales y “calaveritas” de crítica política. Los colonos contaban con una radio en la colonia Tierra y Libertad de Monterrey, formaban grupos musicales y presentaban en la calle obras de teatro inspiradas en el movimiento (Moctezuma, 1984: 72). Además, en las colonias y en los frentes de lucha se crearon grupos de mujeres. Las organizaciones de este periodo manifestaron preocupación por modificar las relaciones sociales entre sus miembros a través de la crítica, la lucha ideológica, los trabajos colectivos, los círculos de estudio y las fiestas.

Me interesa destacar que, a comienzos de la década de 1980, antes incluso del sismo de 1985 y de la formación de la Asamblea de Barrios en 1987, ya habían cobrado forma las características más importantes del movimiento urbano popular que siguen presentes hasta el día de hoy. Podemos observarlas a través de una de las más importantes organizaciones de este periodo: la Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de Vivienda-Libertad (UCISV-L) vinculada a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ). Esta organización, nacida en febrero de 1987, estuvo vinculada a la Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM), una de las corrientes más influyentes en el movimiento popular urbano y en la Conamup. En la UPREZ confluyeron también varias organizaciones de colonias y de vecinos, entre ellos la UCISV-L, que puso en marcha el proyecto habitacional “Cananea” (Barragán, 2010: 95).

La UCISV-L fue creada entre agosto de 1983 y marzo de 1984; es una de las cuatro organizaciones que se asentaron en el predio El Molino, en el cual llegó a aglutinar a entre 3 000 y 5 000 solicitantes de vivienda. Su estructura organizativa contaba con brigadas integradas por 25 familias cada una y varias brigadas formaban un grupo al frente del cual había un coordinador elegido por éstas (Sánchez, 2003: 29). En la primera fase realizaba asambleas semanales, mítines y tomas de oficinas públicas, con activa

participación de dirigentes, muchos de los cuales eran profesores universitarios y cuadros de la OIR-LM.

Las brigadas participaron en la autoconstrucción de las viviendas —en total 1 086 unidades— con base en un plan maestro ordenador en cuyo diseño intervino la propia organización y una asesoría otorgada por concurso. Llama la atención la integralidad del proyecto: cada cuatro manzanas se creó un espacio comunitario o plaza “que propicia la comunicación y la convivencia entre vecinos”; en el diseño, “la cocina se ubica en la parte delantera de la casa para que, desde ella, la madre pueda ver a los niños que juegan fuera”; y los patios traseros de las viviendas “se comunican entre sí para favorecer la convivencia” (Sánchez, 2003: 31). Los vecinos participaron directamente en el diseño y la planeación del asentamiento, en la administración del proceso de construcción, generaron empresas populares para crear empleo y abordaron la capacitación mediante una “escuela del pueblo”.

La UCISV-L formuló un proyecto urbano alternativo e integral. Sus aspectos más sobresalientes son: en el aspecto ambiental, un taller de reciclado de plástico y construcción de drenaje alternativo; en lo educativo, un preescolar y una primaria para niños, una primaria y secundaria para adultos, una biblioteca y cursos de alfabetización; un fuerte trabajo cultural para fortalecer la convivencia y las tradiciones comunitarias; en salud, un consultorio médico y un centro de medicina alternativa; miniempresas como la tabiquera para la construcción de viviendas en la colonia y un taller de confección de ropa; una tienda cooperativa y un mercado; canchas de fútbol y de basquetbol (Ariza y Ramírez, 2005: 344-345).

A fines de la década de 1990 la UCISV-L comenzó a debilitarse. En realidad, el proceso arrancó una década antes, cuando se produjo una ruptura en el PRI y se creó el Frente Democrático Nacional (FDN) liderado por Cuauhtémoc Cárdenas. En éste confluyeron los partidos de izquierda (PRT, PMS, PST Y PPS),³ los escindidos del PRI y personas independientes que se unieron para participar en las elecciones de 1988. La reflexión de Barragán sobre la deci-

³ Partido Revolucionario de los Trabajadores, Partido Mexicano Socialista, Partido Socialista de los Trabajadores y Partido Popular Socialista.

sión que debía tomar la Conamup frente a las elecciones, resulta pertinente y la volveremos a encontrar, con escasas variantes, cada vez que se vuelve a discutir la cuestión electoral.

Participar en las elecciones federales de 1988 fue toda una disyuntiva interna para el movimiento desgastado por una larga lucha, en algunos casos de más de 10 años y que aún no trazaba logros claros, por lo que se preguntó si la manera de llegar a los objetivos sería por medio de los partidos políticos que participaban en el FDN (Barragán, 2010: 78).

Éste fue, y sigue siendo, un momento clave. Se fue creando un vínculo estrecho entre el movimiento urbano y los partidos. En particular desde 1989, cuando se formó el PRD, y en 1990, con la formación del PT, es cuando “nos quedamos con un movimiento que a partir de ese momento lucharía al lado de los partidos políticos” (Barragán, 2010: 79). En opinión de esta autora, con la adhesión a los partidos y las elecciones “va desapareciendo la idea y práctica del poder popular”, la participación en asambleas y reuniones, la invasión de terrenos, instalándose en su lugar la presión por los derechos políticos y la ciudadanía; en la práctica, sin embargo, “se tenía la expectativa de obtener una vivienda fruto de las negociaciones del líder con las instituciones a través de un partido político” (Barragán, 2010: 83). En consecuencia, reaparece la jerarquización, los espacios abiertos a las bases se cierran, los dirigentes se autonomizan de las bases.

En pocas palabras: la cultura política de subordinación al PRI retornó como subordinación al PRD y al PT;⁴ aunque cambiaron las siglas, el fondo permaneció (casi) inalterado. La subalternidad se reafirmó. Es necesario, empero, echar un vistazo más detallado. Por un lado, la inclusión de la organización en proyectos electorales “la afectó centralmente”, ya que “la conversión de la mayor parte de sus líderes en funcionarios o en representantes populares la privó de dirección” (Ariza y Ramírez, 2005: 347).

⁴ Partido Revolucionario Institucional, Partido de la Revolución Democrática y Partido del Trabajo

Además, esta inserción institucional se produjo de un modo muy particular, porque al interior de la USCIV-L existían varias corrientes del PRD enfrentadas entre sí, de modo que cada una “quiere mantener vínculos personales con algún representante popular y funcionario público y tiene expectativas de obtener recursos para su grupo, independiente de los restantes” (Ramírez, 2003: 37). De ese modo, la organización se fragmenta, los intereses particulares e inmediatos predominan sobre los colectivos y de largo plazo. La comunidad se desintegra, como manifiestan los diversos testimonios. Ramírez destaca el efecto disgregante de la participación en procesos electorales y la articulación cuasi orgánica con los partidos.

Pero lo más grave no sólo es la pérdida de la organización construida en largos procesos de lucha y resistencia y el triunfo de una cultura política de corrupción e individualismo, sino, sobre todo, la irreversibilidad de estas situaciones. La impresión de todos los análisis es que, una vez que se llega a cierto punto, no hay marcha atrás. Por lo menos a escala colectiva.

En 1989, en la misma coyuntura en la que la mayor parte del movimiento urbano se integra en las instituciones, surge el Frente Popular Francisco Villa (FPFV), como corolario de un largo proceso de invasiones, desalojos violentos y extensos debates en el Ajusco, la zona sur y más elevada de la ciudad. Nace en la universidad a partir del Frente Estudiantil Revolucionario y Popular y de militantes que trabajaban en la Cooperativa Allepetlalli, en El Molino (una toma de 1985), en la que confluyeron diferentes experiencias, entre ellas, estudiantes de antropología y ciencias políticas de la UNAM, dirigentes y miembros de cooperativas de vivienda del DF, colonos de asentamientos irregulares y colonias populares que habían participado en la Conamup, procedentes de diversas tradiciones de la izquierda (Sánchez, 2007).

En pocos años la organización tuvo un crecimiento notable convirtiéndose en la más importante de la capital. En su primer Congreso, en 1996, se definió como “una organización amplia de masas” centrada en el trabajo territorial en torno a la vivienda pero también para “la organización de la producción y el consumo en

el territorio” (FPFV, 1996). Defendía una “moral proletaria” basada en principios como el colectivismo y la ayuda mutua entre compañeros, la disciplina en el trabajo y el estudio y la “independencia ideológica política y orgánica respecto al Estado y sus partidos”.

Contaba con un fuerte sector de taxistas que creció de forma exponencial hasta contar con unos 10 000 afiliados (Los Panteras), comerciantes informales y ambulantes, y vendedores de tianguis (Sánchez, 2007). En el cuarto congreso, realizado en 1997, se debatió la alianza con el PRD que presentaba a Cárdenas para el gobierno del Distrito Federal en la primera elección popular para ese cargo en la historia de México. La mayoría decidió modificar su tradicional abstencionismo para establecer “una alianza política estratégica coyuntural” con el PRD (Sánchez, 2007). El sector se alejó y tomó el nombre de Frente Popular Francisco Villa Independiente (FPFVI).

II. La lenta construcción de una nueva cultura política

En la coyuntura electoral de 1997 se repite el mismo guión que ante las elecciones de 1988: todo lo acumulado por el movimiento popular en décadas de duro trabajo de base se dilapida detrás de una sigla electoral o de un candidato. Sugiero que el movimiento está ante un desafío mayor que no podrá superar hasta que una nueva cultura política desplace a la cultura institucional hegemónica. Aunque no es tema de este trabajo, debería considerarse la actitud del EZLN durante la campaña electoral de Andrés Manuel López Obrador en 2006, juzgada como “intransigente” por muchos militantes de base, bajo la luz que irradian estas dos experiencias previas.

La escisión del FPFV fue protagonizada por militantes que llevaban años luchando y que vieron en la opción electoral, como reza un documento del Quinto Congreso, “posibilidades de crecer y ampliar la base social del FPFV a partir de la participación electoral [...] sin perder los objetivos estratégicos, la identidad como organización y la lucha por defender causas populares” (Sánchez, 2007).

La cultura política mexicana, como todas, se muestra más resistente a los cambios de lo que hubieran imaginado los militantes que se lanzaron a las calles en 1968 y, sobre todo, aquellos que sobrevivieron a la matanza de Tlatelolco y al desánimo y persistieron en su empeño por cambiar el mundo.

Los sectores populares urbanos mexicanos han estado siempre bien organizados en sus comunidades y esta organización ha desempeñado dos funciones importantes: por un lado, les permitió ejercer presión en sus reivindicaciones para permanecer en los terrenos que ocuparon y obtener la provisión de servicios urbanos; y, por otro, representó un cauce fundamental de participación política subordinada al garantizar que los votos y su apoyo fueran al PRI. Ambos aspectos han sido, de hecho, complementarios, y los caciques fueron los agentes de este proceso (Castells, 1980: 275).

En México, el mayor desafío a esta cultura política lo encarnan el EZLN y las más de 1 000 comunidades zapatistas. A escala urbana el PFPVI, la comunidad de Acapatzingo con sus 596 familias, además de los ocho asentamientos y campamentos que lo integran,⁵ están trabajando para superar dicha cultura a través de la creación de comunidades autónomas en resistencia en las periferias urbanas de una de las mayores ciudades del mundo. Son herederos de la tradición de lucha urbana que hemos descrito líneas arriba, se han enriquecido de la confluencia con el EZLN desde su apoyo a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005) y su integración a la Otra Campaña (2006), pero también de la relación con organizaciones populares de otros países (Lao y Flavia, 2009).

El predio donde se levanta la comunidad Acapatzingo, en la colonia La Polvorilla de la delegación Iztapalapa, en el oriente de la Ciudad de México, fue ocupado en 1994 en varias etapas, luego de expulsar a los “intermediarios” que lucraban con los ocupantes. Lo compraron en 1998 y comenzaron la construcción de las

⁵ Además de la Cooperativa Acapatzingo, cuenta también con la Cooperativa Francisco Villa en Cabeza de Juárez, también en Iztapalapa. En Iztacalco, tiene asentamientos en la colonia agrícola Pantitlán: Doroteo Arango, Felipe Ángeles, Centauro del Norte y Tierra y Educación. En Tláhuac ha organizado tres campamentos más recientes (Pineda, 2013).

viviendas en 2000 (Lao y Flavia, 2009; Zibechi, 2009). El grupo se fue armando gradualmente con base en familias que llegaron de otros proyectos como El Molino y de tomas frustradas como Puente Blanco. Primero levantaron construcciones temporales para las familias que no tenían dónde vivir y, cuando fueron terminando, las viviendas unifamiliares definitivas (120 metros cuadrados en dos niveles y 64 metros cuadrados en los departamentos), fueron entregadas a las familias.

Las viviendas de las familias que forman una brigada están pintadas de un mismo color, que las distingue de las viviendas de las otras brigadas, y ocupan un mismo espacio. Las viejas viviendas temporales siguen en pie para albergar a otros miembros del movimiento que están en el proceso de ocupaciones y de construcción de nuevas comunidades. En este sentido, Acapatzingo es una gran escuela. A mediados de 2013 contaba con dos viveros que producen alimentos, una radio comunitaria dirigida por adolescentes, espacios para niños, personas de la tercera edad y jóvenes, que incluyen pista de patinaje y ciclismo, dos canchas de basquetbol y un teatro al aire libre; y están en las fases iniciales de la construcción de la clínica de salud y de las escuelas preescolar, primaria y secundaria. El ingreso al predio está regulado por la Comisión de Vigilancia, en la que participan de forma rotativa todas las familias, no se permite el ingreso de policías salvo casos especiales autorizados por la comunidad, pero sin armas.

La construcción de la comunidad fue un largo proceso en el que los aspectos culturales y subjetivos jugaron un papel más importante que las viviendas y el espacio físico, que fue radicalmente modificado desde un baldío abandonado a un hermoso barrio-comunidad. Ellos lo relatan de este modo:

Nos fuimos integrando poco a poco, como gotas de lluvia que confluyen en un río, caminamos, desde entonces, de la mano siempre tibia y solidaria de la lucha, enfrentamos y vencimos nuestros propios miedos para poder enfrentarnos a la burocracia, a la negligencia oficial, al Estado, fuimos desarrollando, entonces, nuestras armas, la movilización se hizo fundamental para alcanzar los objetivos, a la par que empezamos a construir nuestra propia cultura,

la seguimos construyendo, una comunitaria, una cultura de vida y no de muerte y la fortalecimos con las guardias, las jornadas, con la radio y el proyecto de cultura (FPFVI-UNOPII, 2009c).

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

Las subjetividades se modifican en un largo proceso de interacciones internas y externas, hacia adentro y hacia afuera, en los que resultan fundamentales los momentos críticos (represión) y de crisis (divisiones) que permiten identificar quiénes somos, qué no queremos ser y con quiénes podemos y deseamos hacer. Un hermoso documento semiinterno detalla partes de este proceso, haciendo hincapié en “las órdenes de aprehensión contra nuestros dirigentes, la ruptura con quienes eran nuestros compañeros y luego traicionaron los principios de la organización y se hicieron diputados y la gente decidió irse con ellos porque allí ya no iban a trabajar” (FPFVI-UNOPII, 2009b).

Represiones y traiciones que generaron “desencanto” pero también aislamiento e impotencia, lo que obligó a los que permanecieron organizados a trabajar más y en peores condiciones. Hablan de dolor por los muertos en la lucha, pero también “de los matrimonios rotos, de los hijos que se fueron”, del enorme esfuerzo del trabajo colectivo en el predio después de 10 horas de trabajo en empleos mal pagados y precarios para asegurar la sobrevivencia. Ese dolor compartido es una de las potencias capaces de crear comunidad. Nunca deberíamos olvidar una verdad elemental: “Todos los grandes sujetos colectivos se forman a partir del dolor” (Negri, 2003: 161).

Los miembros del FPFVI y de la comunidad Acapatzingo apuntan que el dolor de las separaciones, de la represión y del duro trabajo “sirvió para depurar, para que se quedaran los mejores, los más combativos, los y las compañeros de a de veras” (FPFVI-UNOPII, 2009b). Sin esta depuración no hay nada, no hay crecimiento interior. Más aún, sin las traiciones, sin los muertos, no habrían llegado donde están. Recordemos que el movimiento urbano popular tuvo en la Ciudad de México más de 100 000 familias involucradas desde la década de 1970, que el Frente creado en 1988 aglutinó unas 10 000 familias; y que de todo ese caudal el FPFVI agrupa hoy a alrededor de 1 000 familias. Las demás quedaron por el camino, o se dispersaron o se integraron en el sistema perdiendo la autonomía. Eso es parte del aprendizaje, de la tragedia de la política mexicana actual que enseña que “sólo el dolor constituye la conciencia” (Negri, 2003: 184).

Un cambio en la subjetividad se produjo cuando empezaron a ser capaces de derrotar “nuestros propios miedos, combatir los traumas imbuidos en nosotros desde niños, romper con el egoísmo, romper con la apatía” (FPFVI-UNOPII, 2008). Ese trabajo interior es individual en colectivo, o sea, no es ni lo uno ni lo otro, la polaridad individual-colectivo se rompe, se desvanece sin confundirse, sin que ambos términos desaparezcan; sólo se desvanecen como polaridad. ¿Cómo? En la toma de tierras y en los asentamientos convertidos en escuelas a cielo abierto, donde “las asambleas, la marcha, la guardia o las jornadas de trabajo se traducían en colectividad, en preocupación por el otro” (FPFVI-UNOPII, 2006). En suma, soy en la medida en que comparto con el otro y la otra; no soy en soledad, sino con los demás. Y es a través de los otros que mi individualidad puede crecer, afirmarse y ser.

Para decirlo en palabras de Eric Hobsbawm, en referencia a los obreros de principios del siglo xx, el elemento fundamental de sus vidas era “la colectividad, el predominio del ‘nosotros’ sobre el ‘yo’”, porque habían comprendido que “la gente como ellos no podía mejorar su situación mediante la actuación individual, sino sólo mediante la actuación colectiva”, al punto de que “la vida era, en sus aspectos más placenteros, una experiencia colectiva”

(Hobsbawm, 1995: 308). Esto explica por qué los escapes individuales son calificados de “traición”, un término grueso que habitualmente se aplica a quienes colaboran con la policía delatando a sus compañeros. Abandonar la comunidad y optar por el camino individual, ingresar en las instituciones para alcanzar cargos de representación electoral o de confianza personal de dirigentes políticos, tiene un estatuto similar a la delación según los miembros del FPFVI. Este paso suele ir acompañado de una vida más cómoda, similar a la que llevan los enemigos de las comunidades en resistencia.

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

De paso conviene señalar que el Frente rehúye una concepción vanguardista según la cual la conciencia es llevada desde fuera a los sujetos por los militantes de los partidos. El sujeto de los cambios ya existe, es la cultura comunitaria, la tarea es “sólo” rescatarla, expandirla y liberarla de los “prejuicios y traumas” propios del sistema, como el racismo y la violencia intrafamiliar, que “pueden ser combatidas por la prevención y el cuidado comunitario”.

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

comisiones, cuyos integrantes son rotativos, nombran representantes para el consejo general de todo el asentamiento, en el que confluyen representantes de todas las brigadas.

“La idea de las brigadas es que permiten generar núcleos donde la gente puede generar un vínculo y las comisiones son correas de transmisión en dos sentidos, hacia la organización y hacia las familias, y eso permite mejorar el trabajo”, explica Enrique Reynoso (Zibechi, 2009). En las brigadas hay tiempo suficiente y confianza interpersonal para profundizar todos los temas. La incorporación a la Otra Campaña se debatió en reuniones de cada una de las brigadas. Luego hay una asamblea general (mensual en Acapatzingo, semanal en otros predios) que es la máxima instancia de toma de decisiones.

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

La comisión de vigilancia también tiene el papel de marcar y delimitar el adentro y el afuera, quién puede entrar y quién no debe hacerlo. Éste es un aspecto central de la autonomía, quizá el más importante. La autonomía implica establecer un contorno físico y político que diferencia el espacio interior del exterior, que impide que el cuerpo autónomo se diluya en el entorno. Así funcionan los sistemas vivos, creando un perímetro que delimita el

territorio en el que suceden las interacciones, haciendo viable que el conjunto funcione como una unidad (Maturana y Varela, 1995).

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

Desde que participan en la Otra Campaña, los miembros de FPFVI están impulsando la organización de los microbuseros desplazados por la apertura de nuevos tramos del metro, de los comerciantes informales y los vagoneros que venden dentro del metro.⁶ Consiguieron organizar 10 rutas de transporte y congregar a tres organizaciones de comerciantes informales con 3000 integrantes cada una, además de artesanos y limpiezapatos, entre otros, agrupados en la Alianza Mexicana de Organizaciones Sociales (AMOS), activa en la zona oriente de la ciudad, que incluye a unas 15 000 personas. Además, participan en la Red de Resistencias Autónomas Anticapitalistas junto a una decena de organizaciones de todo el país.

⁶ Del vocablo vagón, vagones, del ferrocarril o del metro.

Una de las tareas centrales que se ha fijado la organización, quizá la central, es incluir la formación como parte de un proyecto cultural o de cultura alternativa. A lo largo de sus 20 años de historia ha contado con el apoyo de estudiantes universitarios y profesionales que fueron los impulsores del trabajo cultural. Desde antes incluso de la ocupación del predio donde se asienta la comunidad, el trabajo cultural ya ocupaba un lugar destacado. En los comienzos del Frente, en el predio El Molino la cooperativa Huasipungo se propuso crear un Centro Pedagógico para formar educadores para la preescolar, que luego se consolidó en acuerdo con el sindicato de docentes, ya que en la zona había pocas escuelas y los niños de los asentamientos eran discriminados. Junto a la proyección de películas, los talleres de serigrafía y el impulso al deporte, estas iniciativas fueron precursoras, hace dos décadas, de lo que más adelante sería el “proyecto de cultura”.

En 1999, dos años después de la división que dio origen al Frente “independiente”, establecieron relaciones con universitarios en huelga de las facultades de psicología y ciencias exactas, con profesores y estudiantes de la Universidad Pedagógica, grupos musicales y culturales, cuando ya comenzaba la construcción de las viviendas en La Polvorilla. La comisión de cultura de Acapatzingo canalizó estos vínculos para fortalecer las iniciativas en marcha como el Libro Club, el Centro de Educación Inicial (CEI) y los espacios de alfabetización, primaria y secundaria (FPFVI-UNOPII, 2008b). En su tercer congreso el Frente resuelve que “una de las prioridades de la organización es desarrollar un proyecto de cultura [...] en función de generar las condiciones para el cambio y la transformación de esta sociedad” (FPFVI-UNOPII, 2008b: 4). En una primera etapa, el CEI trabajó con madres solteras; el Centro Pedagógico para el Desarrollo Integral de las Inteligencias (Ceppedii) en apoyo escolar; los universitarios crearon “asesorías sabatinas” durante cuatro años para desarrollar la creatividad de los niños; se abrió un Cine Club; la radio comunitaria se iniciaba entonces como un “taller de radio bocina” y se implementaron, además, los espacios de alfabetización para adultos.

En la segunda etapa se reorienta el trabajo luego de reuniones y debates en las comunidades y se decide que todos los espacios de formación deben basarse en tres ejes: ciencia, cultura y formación política. Se apuesta a “trabajar por la construcción de un sistema propio de educación que abarque los niveles desde preescolar hasta bachillerato [...] que reivindique la organización como forma de vida y como única manera de enfrentar al sistema de explotación impuesto” (FPFVI-UNOPII, 2008b: 5-6).

En paralelo, aparecen varias iniciativas. Un espacio para los jóvenes llamado inicialmente “asamblea de jóvenes”, fiestas temáticas para abordar temas como sexualidad, drogadicción, pandillerismo, violencia intrafamiliar y otras; taller de radio enfocado a los jóvenes; taller de playeras con la expectativa de crear cooperativas de producción; taller de video y taller de herramientas musicales. Se formó un equipo de psicólogas que trabaja con los cooperativistas para construir formas de vida más integrales y menos enajenantes. Según las psicólogas, a partir de ayudar a las personas a recuperarse de la violencia de la opresión y la enajenación: “la comunidad de Acapatzingo nos ha enseñado y ha construido en nosotros una noción de la psicología muy diferente a la que se ejerce en otros ámbitos. Se trata de una psicología que no pretende adaptar a las personas a la sociedad tal y como está, sino fortalecerlas y apoyarlas para que desarrollen habilidades y puedan transformar esa sociedad, construirla tal cual la necesitamos” (FPFVI-UNOPII, 2008b: 7).

En los años siguientes establecieron relaciones con más colectivos, como Jóvenes en Resistencia Alternativa y Brigada Callejera, que enriquecieron el trabajo cultural y político. En octubre de 2012 realizaron el Primer Encuentro de Comisionados bajo el lema “Capitalismo, Autonomía, Socialismo” en la comunidad Acapatzingo. En general, en todos los espacios trabajan con base en los criterios y métodos difundidos por la educación popular: autoformación colectiva con coordinadores que actúan como disparadores de temas, reuniones circulares para facilitar la participación, papelógrafos para visibilizar las diferentes posiciones y los acuerdos a los que llegan, se parte de la cotidianeidad que viven,

con el fin de despertar el espíritu crítico y comprender la realidad transformándola, entre otros.

La tercera cuestión son los reglamentos. Analicemos en detalle uno de esos reglamentos, el que se ha dado el asentamiento Centauro del Norte. Se trata de un terreno ubicado en la zona de Pantitlán, ocupado en 2007, donde viven unas 50 familias en viviendas temporales, agrupadas en filas con un pasillo entre ellas, con sectores diferenciados por colores porque todas forman parte de una brigada. Las viviendas son elementales, pero no precarias: paredes de material, pisos de cemento y techos livianos. En el asentamiento predomina la limpieza y el orden, un clima general de dignidad y organización con espacios delimitados para los juegos infantiles. En varios lugares hay alarmas para casos de emergencia y pintas en el suelo para concentrarse cuando suenen las alarmas.

El Reglamento General, muy similar en todos en los asentamientos, tiene 12 páginas y fue aprobado por todos y todas los que habitan el espacio. El movimiento, señala el texto, quiere brindar una alternativa de vivienda a las familias que no la tengan, pero que “acepten romper con los hábitos y las prácticas individualistas” para levantar un proyecto de vida colectivo y solidario que se propone “construir Poder Popular” (FPFVI-UNOPII, 2009a: 2).

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

El reglamento regula estrictamente la convivencia: prohíbe el maltrato físico y psicológico, escuchar música con volumen alto, a la vez que señala que los conflictos entre vecinos deben solucionarse a través del diálogo, pero estipula que la comisión de vigilancia puede intervenir ante casos graves. Cuando se produce un acto de violencia física, “el agresor deberá cubrir los gastos de atención y curación del agredido” y se puede llegar a su expulsión del asentamiento, temporal o definitiva. Los robos suponen la baja

definitiva independientemente del monto robado, con la posibilidad de expulsar a toda la familia llegado el caso (FPFVI-UNOPII, 2009a: 6-7).

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

En el asentamiento Centauro del Norte pude observar que las personas más activas son las mujeres, que enseñan el predio al visitante con orgullo, los espacios de salud, la biblioteca —presente en todos los asentamientos—, y explican en detalle el trabajo de las comisiones. Los niños, a partir de los 10 años, se muestran dispuestos a participar en actividades colectivas. Cada asentamiento tiene un lugar para asambleas que a veces funciona como comedor. En todos los espacios que pude visitar pregunté qué hacen ante la violencia doméstica. En todos me respondieron lo mismo: el agresor debe retirarse del predio durante un tiempo que, en función de lo que decida la mujer, puede ser de semanas o de hasta tres meses, “para que piense”. Sólo puede regresar si la mujer lo acepta. La comunidad sostiene afectivamente a la familia.

En algunos asentamientos, hay carteles bien visibles con el nombre de la persona que tiene prohibido el ingreso al predio. En Acapatzingo aseguran que cuando se produce una agresión en el hogar, los niños salen a la calle haciendo sonar el silbato, mecanismo que la comunidad utiliza ante cualquier emergencia. El ambiente interior es apacible, a tal punto que incluso en lugares muy poblados como Acapatzingo (unos 3 000 habitantes), es común ver a los niños jugando solos con total tranquilidad en un espacio seguro y protegido por la comunidad.

III.- Autonomía y comunidad: el mundo nuevo

La experiencia de la cooperativa Acapatzingo y de las comunidades del FPFVI nos enseña que se pueden crear comunidades urba-

nas a pesar de las enormes dificultades y del “obstáculo estructural” que enfrentan, ya que sus integrantes dependen del trabajo asalariado y precario (Pineda, 2013: 58). Nos muestra, además, que el mundo no cambia gracias a las grandes movilizaciones en las anchas alamedas, sino que lo nuevo nace en los márgenes del sistema y en pequeño: “Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y el analista de arriba” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2007).

Las sociedades cambian desde lo cotidiano, a través de prácticas locales en espacios acotados, necesariamente autónomos, porque la autonomía es el perímetro que protege las prácticas contrahegemónicas. Digamos que la autonomía es el medio que permite a los mundos otros existir, que la necesitan para protegerse precisamente porque son mundos diferentes. Cuándo y cómo esas prácticas y modos de vida se expandirán es algo imposible de saber; menos aún de dirigir y determinar. Los militantes podemos trabajar para que las cosas sean de una determinada manera en un espacio concreto, pero no podemos —ni debemos— aspirar a diseñar desde algún lugar superior la realidad global.

Para sobrevivir, los de abajo necesitan estrechar lazos con otros como ellos, establecer vínculos fuertes que son los que explican las resistencias y las resiliencias, materiales y simbólicas. En ese trayecto suelen crear diversas formas de comunidad, ejidos o colonias que, en general, están conformados por grupos de familias con cierta estabilidad y permanencia. Se denominan, las llamamos y se reconocen como “comunidades”, en un sentido amplio. Todas reposan en un espacio físico acotado, al que designamos como “territorio”. En las ciudades esas comunidades y esos territorios suelen asentarse en las periferias, aunque algunas se encuentran en zonas centrales, pero siempre en espacios marginales desde el punto de vista de la acumulación de capital. Espacios a menudo degradados ambiental y físicamente.

Por “comunidad” entiendo prácticas, modos de hacer, de vivir, de producir y reproducir la vida, que transcurren en espacios, con

modos y tiempos para la toma de decisiones y mecanismos para hacerlas respetar. O sea, la comunidad es también una forma de poder, que se diferencia de otras porque es un poder no-estatal, no jerárquico. Entre las prácticas que hacen comunidad deben destacarse la reciprocidad, muy diferente a la solidaridad porque no se asienta en la relación sujeto-objeto sino en la pluralidad de sujetos, y el hermanamiento, que supone un vínculo integral, material y espiritual, una de las formas que asume la horizontalidad en comunidad.

Las prácticas que hacen comunidad están basadas en la asamblea para la toma de decisiones, el turno o rotación en las tareas, el control de los cargos por las bases, un conjunto de modos de hacer que los zapatistas han sintetizado en los siete principios del “mandar obedeciendo”: *servir y no servirse; representar y no suplantar; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; bajar y no subir*. Este conjunto de prácticas indica que la comunidad no es una institución o una organización sino, sobre todo, formas de trabajar, entre las que habría que destacar dos: *los trabajos colectivos y los acuerdos*.

Los trabajos colectivos son piezas claves, son el corazón de la comunidad y, como señalan los zapatistas, el motor de la autonomía. Quiero decir que la comunidad no puede ser sólo la propiedad colectiva, sino que la propiedad o los espacios comunes deben estar sostenidos por actividades permanentes, constantes, que son las que pueden modificar los hábitos y las inercias individualistas y egocéntricas. Hubo sociedades que se conformaron con la propiedad colectiva o estatal de los medios de producción, pero no realizaron trabajos colectivos. El resultado fue la reproducción de los valores y los modos de hacer, o sea, la cultura del sistema capitalista.

La mirada occidental de la comunidad está centrada en la propiedad colectiva, incluso en el análisis marxista. Aun cuando Marx revalorizó el papel de la comuna rural en su intercambio con la populista rusa Vera Zasúlich, siguió considerándola desde el punto de vista de la propiedad. Consideró que su característica fundamental es “la propiedad común de la tierra” que es lo que

permite la apropiación colectiva del producto (Marx, 1980: 40). Es evidente que la propiedad colectiva juega un papel importante en la existencia de una comunidad, pero considero que no debe reducirse a esa variable y que hacerlo supone una mirada economicista, toda vez que desestima todos los demás aspectos. Considerar la comunidad como prácticas (en la producción, la salud, la educación, las formas de vida...) abre el concepto de comunidad en vez de encerrarlo en las formas de propiedad.

Uno de los aspectos centrales de esas prácticas son los trabajos colectivos dedicados a cuidar, proteger, potenciar y producir los bienes comunes de la comunidad. En Acapatzingo, una de las formas que adquieren los trabajos colectivos son las guardias, pero no son la única. Los equipamientos colectivos, las calles y los servicios de desagüe también fueron construidos colectivamente.

Los acuerdos son el resultado de largos debates en asambleas, que pueden demorarse todo el tiempo que sea necesario hasta lograrlos en una suerte de consenso, porque no se decide por votación. El acuerdo supone que la comunidad se dota de ciertas formas de coerción para hacer cumplir las decisiones. No obstante, es una coerción distinta a la estatal, por un motivo básico: no la ejecuta un cuerpo especializado y separado de la comunidad que se coloca por encima de ella (burocracia), sino que es la comunidad toda haciendo cumplir sus decisiones. Los reglamentos juegan ese doble papel; representan los acuerdos y establecen los mecanismos para hacerlos cumplir.

Las comunidades arraigadas en territorios suelen ser acosadas por el sistema, el Estado y el capital, por lo que necesitan imponer su orden en todos los espacios y someter a sus leyes a todas las personas. En este punto, las comunidades pueden optar por doblegarse al orden estatal-capitalista o resistir por fuera del mismo. En este último caso se convierten en comunidades y territorios en resistencia. Para afirmar sus rasgos, para defenderse de los intentos por subordinarlas, necesitan afirmarse como espacios autónomos, es decir, autogobernados.

Por cierto, en las comunidades, como en todo colectivo humano, hay opresiones. En las comunidades autónomas en resistencia

rurales, como las zapatistas, y urbanas, como Acapatzingo, esas opresiones no se ocultan, están a la vista y existe la posibilidad de trabajarlas. En particular, las de género y las generacionales, que afectan a las mujeres y a los niños. En varias actividades en las que participé en Acapatzingo pude comprobar que las mujeres intervienen en público más que los varones, en una relación de tres o cuatro a uno. Esto es algo completamente diferente a lo que sucede en otros espacios de resistencia urbana, donde los varones son los que hablan, aunque la mayoría sean mujeres.

El trabajo de reproducción no es invisibilizado ni está desvalorizado. De hecho, las tareas de limpieza y mantenimiento están reguladas en los reglamentos; la comunidad tiene cierta posibilidad de regular lo que sucede en las familias cuando se producen situaciones de violencia; las huertas, la salud y la educación tienen un estatuto destacado en la cooperativa, aunque, como en todos los trabajos colectivos, la presencia de mujeres sea mayoritaria. Si bien existe una fuerte división sexual de los trabajos, muchos de aquellos que en la sociedad capitalista son realizados por mujeres aquí son parte de lo colectivo y lo comunitario y no se los considera inferiores al trabajo asalariado o vinculado a la producción.

Las comunidades urbanas tienen límites y problemas. Por un lado, los relacionados con la vida urbana, núcleo del poder de las clases dominantes, los aparatos represivos del Estado, las mafias y la cultura consumista. Por otro, en las ciudades es muy difícil que las comunidades puedan asegurar su sobrevivencia sin recurrir al mercado de trabajo y adquirir cierta autonomía alimentaria, ya que no hay suficiente tierra cultivable. Sin embargo, en las ciudades se pueden establecer alianzas con profesionales de la salud y la educación, como vienen haciendo las comunidades del FPFVI.

Pero la crítica mayor proviene de quienes desestiman las experiencias locales, porque éstas no podrían resolver los problemas de la humanidad. Recientemente, David Harvey ha formulado una dura diatriba contra la democracia radical y la horizontalidad, apuntando que “pueden funcionar bien en grupos pequeños, pero son imposibles de aplicar a escala de toda una región metro-

politana, por no hablar de los siete mil millones de personas que habitan actualmente la tierra” (Harvey, 2012: 184).

A mi modo de ver, esta posición adolece de dos grandes problemas. El primero se relaciona con la construcción del sujeto y el segundo con el tipo de transición que imagina y promueve. Los académicos suelen referirse a los sujetos o a los movimientos antisistémicos de modo muy general, sin tomar en cuenta que esos actores sólo pueden cobrar forma en espacios concretos y en relaciones concretas, o sea en espacio-tiempos relativamente controlados por los de abajo. En otras épocas, esos espacios fueron, en las ciudades, la fábrica, la taberna, el barrio o la colonia, las iglesias, las universidades. El sistema se ha encargado de destruir o taponar esos espacio-tiempos de muy diversas formas: desde la represión frontal hasta la mercantilización.

En la realidad actual del capitalismo las personas que pueden participar en movimientos necesitan crear espacios para encontrarse, re-conocerse, intercambiar experiencias y construirse como sujetos colectivos: radios comunitarias, centros culturales, grupos de afinidad, “huertas comunitarias”, como señala despectivamente Harvey (2013), y en múltiples espacios que nacen a contracorriente de la cultura dominante. Los militantes no se forman leyendo autores clásicos o actuales, aunque esas lecturas suelen ser de mucha utilidad cuando ya han hecho sus opciones de vida, sino haciendo y compartiendo.

La segunda cuestión es la hipótesis que tengamos sobre cómo será la transición hacia un mundo diferente. Si imaginamos una transición que pueda hacerse cargo de los bienes comunes a escala global, estamos pensando en una transición dirigida estatalmente, capaz de modificar las cosas de arriba-abajo. Nunca sucedió nada similar ni es plausible que suceda. En todo caso, una transición de ese tipo es tributaria del pensamiento ilustrado eurocéntrico. Parece necesario reflexionar sobre otras transiciones, en particular la del feudalismo al capitalismo, una larga transición de siglos, no dirigida sino caótica, progresiva pero no lineal, plagada de levantamientos, insurrecciones y revoluciones.

Atravesamos la fase final del sistema-mundo y, en paralelo, de la hegemonía estadounidense y, muchos datos, entre ellos la cuestión ambiental, indican que lo más probable es una transición desordenada, que puede asumir la forma de la desintegración, que será dolorosa pero que puede crear las condiciones para una reconstrucción sobre nuevas bases (Wallerstein, 1998). En esa reconstrucción, las comunidades urbanas y rurales en resistencia jugarán un papel relevante y pueden convertirse en la referencia decisiva para la sociedad del futuro. Algo similar sucedió varias veces en la historia. Para llegar a ese mundo nuevo, lo mejor que podemos hacer es profundizar, mejorar y expandir este puñado de comunidades autónomas.

Referencias

- Alonso, Jorge, *Lucha urbana y acumulación de capital*, México, La Casa Chata, 1980.
- Ariza Marina y Ramírez, Juan Manuel, “Urbanización, mercados de trabajo y escenarios sociales en el México finisecular”, en Alejandro Portes, Bryan Roberts y Alejandro Grimson (eds.), *Ciudades latinoamericanas*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Barragán, Lydia, “El movimiento urbano popular en la ciudad de México. La Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata y su proyecto comunitario de producción y gestión social de hábitat”, tesis de licenciatura en Sociología, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2010.
- Castells, Manuel, *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza, 1986.
- Frente Popular Francisco Villa-PPFV, “Balance de la organización ante el Primer Congreso”, 1996, mimeo.
- PPFVI-UNOPII, “Ponencia para acto en la casa de Dr. Margil en Monterrey”, noviembre de 2006.
- _____, “Un sábado, una asamblea”, diciembre de 2007.
- _____, “Primer aniversario de la comunidad Centauro del Norte”, octubre de 2008a.
- _____, “Una construcción con esfuerzo colectivo”, diciembre de 2008b.

- FPFVI-UNOPII, “Reglamento general centauro del Norte”, 2009a, mimeo.
- _____, “XIII aniversario de la comunidad Acapatzingo”, mayo de 2009b.
- _____, “Comunidad Acapatzingo, es tiempo de agradecer”, diciembre de 2009c.
- _____, “Capitalismo, autonomía y socialismo”, Primer Encuentro de Comisionados UNOPII, México, octubre de 2012a.
- _____, “Documentos resolutivos del VI Congreso Nacional”, 2012b.
- Gisbert, Alan, *La ciudad latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1997.
- Harvey, David, *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2012.
- _____, “No hay nada malo en tener un huerto comunitario, pero debemos preocuparnos de los comunes a gran escala”, 15 de marzo de 2013. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/global/no-hay-nada-malo-tener-huerto-comunitario-pero-debemos-preocuparnos-comunes-gran-escala.html> [consulta: 21 de diciembre de 2013].
- Hobsbawm, Eric, *Historia de siglo xx*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Lao, Waldo y Anna Flavia, “El Frente Popular Francisco Villa Independiente no es sólo un proyecto de organización, es un proyecto de vida”, entrevista a Enrique Reynoso, *Rebelión*, 6 de enero de 2009. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=78519> [consulta: 15 de diciembre de 2013].
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Siglo XXI, 1980 (Cuadernos de Pasado y Presente 90).
- Maturana, Humberto y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1995.
- Moctezuma, Pedro, “El movimiento urbano popular mexicano”, *Nueva Antropología*, vol. VI, núm. 24, México, Asociación Nueva Antropología, junio de 1984, pp. 62-87.
- Negri, Antonio, *Job: la fuerza del esclavo*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Pineda, Enrique, “Acapatzingo: construyendo comunidad urbana”, *Contrapunto*, núm. 3, Montevideo, Universidad de la República-Centro de Formación Popular del Oeste, noviembre de 2013, pp. 49-61.

- Ramírez, Juan Manuel, “Impacto urbano de las de las organizaciones populares en México: 1980-2002”, Austin, Center for Study of Urbaniation and Internal Migration in Developing Countries, 2003.
- Sánchez, Ruth, “El Movimiento Urbano Popular a través de la Historia Oral: del Frente Popular Francisco Villa”, tesis de licenciatura en Sociología, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2007.
- Subcomandante Insurgente Marcos, “Ni el centro ni la periferia”, intervención en el Coloquio Aubry, San Cristóbal de las Casas, 13 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/> [consulta: 20 de diciembre de 2013].
- Tendencia Proletaria, “Historia del FPFVI”, s/f
- UNOPII, “VI Congreso Nacional”, abril de 2011.
- Wallerstein, Immanuel, “Marx y el subdesarrollo”, en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998.
- Zibechi, Raúl, Entrevista a Enrique Reynoso, 2009.
- _____, “Acapatzingo. Toda lucha empieza contra nosotros mismos”, 2013, inédito.

Comuna o nada. Socialismo comunero en Venezuela

Dario Azzellini¹

En el presente capítulo se analiza la construcción de autogobierno local en Venezuela a través de los consejos comunales y las comunas, instancias que las bases populares organizadas consideran espacios donde se construye autonomía comunitaria. Según un censo del Ministerio para las Comunas, en agosto de 2018 había 47 514 consejos comunales y 2 424 comunas.² En las bases organizadas del proceso bolivariano —la transformación social en desarrollo en Venezuela— el horizonte de transformación es el de un socialismo comunero o comunitario, con sus caracterís-

¹ Profesor del doctorado en Estudios del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Zacatecas (México) y *visiting scholar* del Latin American Studies Program, Cornell University (EE.UU.). Trabaja sobre movimientos populares, trabajo, autogobierno local y autogestión obrera. Es autor de *Communes and Workers' Control in Venezuela: Building 21st Century Socialism from Below* (Haymarket, 2018). Curó *If Not Us, Who? Workers against authoritarianism, fascism and dictatorship* (VSA, 2021) y, junto a Immanuel Ness, *Poder Obrero. Autogestión y control obrero desde La Comuna hasta el presente* (La Oveja Roja, 2017). Realizó varios documentales; entre los últimos, con Oliver Ressler, la serie *Occupy, Resist, Produce* sobre empresas recuperadas en Europa. www.azzellini.net.

² Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Movimientos Sociales. Disponible en: <http://consulta.mpcmunas.gob.ve/>.

ticas de autogobierno local, control obrero, participación, democracia directa y horizontalidad. La estrategia de transformación se basa en la construcción de ciclos comunales de producción y consumo. Aunque este enfoque y esta estrategia sean compartidos oficialmente por el poder constituido, la relación entre éste y el poder constituyente está marcada por la cooperación y el conflicto. Mientras las bases ven al autogobierno local como una forma de organización autónoma y plural para la autogestión, el poder constituido y los partidos tienden a querer controlarlo o instrumentalizarlo.

Autogobierno local, consejismo y autonomía

Desde la primera elección de Chávez, a finales de 1998, el proceso bolivariano se ha caracterizado por una “construcción a dos bandas”, por un lado, desde las bases y y, por el otro, desde las instituciones, desde una perspectiva Estado-céntrica y desde una perspectiva antisistémica. Según la orientación normativa del proceso bolivariano, el Estado no es el principal agente de cambio; ese papel central le corresponde a los movimientos y al pueblo organizado. El Estado, supuestamente, debe acompañarlos, es decir, ser el facilitador de los procesos que provienen de abajo, para que desde el poder constituyente vayan surgiendo mecanismos y soluciones cuyo fin es transformar a la sociedad (Azzellini, 2007; 2010; 2018).

Desde el año 2000, diversas organizaciones populares, comunidades y hasta algunas instituciones desarrollaron diferentes iniciativas de autogobierno local. De estas experiencias surgieron, en 2005, los consejos comunales, como una forma de autogobierno a nivel de vecindad y, a partir del 2007, las comunas, como el siguiente nivel de autogobierno. La comunidad (urbana o rural) como espacio de vida es la autoidentificación más fuerte de gran parte de la población venezolana, especialmente en los estratos populares. Para la mayoría de los habitantes de Venezuela la comunidad suele ser el centro de la construcción de relaciones sociales. Se puede afirmar que la clase se constituye como comu-

nidad a través de historias de luchas compartidas y relaciones sociales existentes.

Por otra parte, surgieron otras iniciativas consejeras —consejos de trabajadores, estudiantes, pescadores, artesanos, etc.— y, en 2007, Chávez lanzó la idea de ciudades comunales como instancia de autogobierno por encima de las comunas. En diferentes sectores de la sociedad, las “estructuras consejistas” son entendidas como el fundamento del socialismo venezolano en desarrollo: deben cooperar y coordinarse a nivel superior para llegar a superar el Estado burgués mediante la construcción del Estado comunal (Azzellini, 2013). Con esa propuesta Chávez retomó un debate proveniente de las corrientes antisistémicas y lo generalizó (Aló Presidente, 2007; Chávez, 2008: 67). Una referencia teórica central para la construcción del “sistema comunal” es el libro *Más allá del capital* de Istvan Mészáros, en el que se delinean estrategias para la transición al socialismo (Mészáros, 2001: 851-885).

La tradición del socialismo comunitario o comunero, basado en el autogobierno local, la democracia directa y la solidaridad, comparte visiones y prácticas con experiencias históricas de organización indígena y afrovenezolana —por ejemplo, la organización en cumbes, palenques o quilombos de Venezuela, término usado hoy para designar a las comunas de la población mayoritariamente afrovenezolana en la región de Barlovento—, así como de luchas populares. La idea de la comuna coincide con el marco de imaginación alternativa de muchos movimientos populares y con las experiencias de construcción de poder popular. Obviamente no faltan las referencias a la Comuna de París.

Asimismo, podemos encontrar paralelismos con el pensamiento del filósofo y educador Simón Rodríguez (1769-1854), maestro de Simón Bolívar y referencia central del bolivarianismo. En 1847 Rodríguez proponía una forma de autogobierno local que denominaba toparquía (del término griego “topos”, lugar). Según sus ideas, el gobierno debía ser conformado por una confederación de comunidades autogobernadas, en las cuales el poder de la Iglesia, los ricos y los militares habría sido abolido. La forma de gobierno

local directo era considerada la única medida efectiva contra el despotismo (Rodríguez, 2001: 542).

El socialismo comunitario también se conecta con corrientes de pensamiento marxista latinoamericano, por ejemplo, la del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), partidario de un socialismo original latinoamericano y de la transición hacia éste, arraigada en las prácticas y las formas indígenas colectivas. Mariátegui rechaza la idea de que las comunidades indígenas se basen en principios de ley abstractos o en el tradicionalismo sentimental. Entiende que las comunidades indígenas son formas concretas de organización social y económica basadas en la colectividad. Asimismo, rehúsa caracterizar la economía indígena como primitiva (en el contexto de las etapas de desarrollo de las sociedades planteadas por Marx y Engels), que sería desplazada, gradualmente, por una economía más moderna, sin considerar, más bien, que el latifundio semifeudal es el que no es capaz de avanzar tecnológicamente (Mariátegui, 2010: 75-122).

El proceso de construcción “a dos bandas”, es decir, la relación entre poder constituyente y poder constituido, es controvertida y conflictiva. Las lógicas del poder constituyente y el poder constituido chocan continuamente. Si, por un lado, el poder constituido promueve la participación y autoorganización, apoyándola y financiándola; por el otro, el poder constituido, por su propio carácter, tiende a controlar, homogeneizar, burocratizar y planificar la iniciativa desde abajo. Es todo lo contrario del poder constituyente, que vive del despliegue de las “fuerzas creadoras del pueblo”.³

En Venezuela, la mayoría de los movimientos y las organizaciones populares son autónomos, aunque apoyen al gobierno y cooperen con él. Tienen su propia agenda política y toman sus propias decisiones.⁴ Así, protestas, manifestaciones, huelgas y ocupacio-

³ Aquiles Nazó, poeta venezolano.

⁴ El hecho de que los movimientos populares se movilicen a favor de los partidos de gobierno en las campañas electorales de la democracia representativa ha llevado a varios críticos a poner en cuestión su autonomía, negándoles toda racionalidad. Sin embargo, en ciertas coyunturas, la defensa del marco legal del proceso se realiza en el interés general de los movimientos populares. Eso no quita que la situación sea contradictoria, pues contribuye

nes de tierras, empresas e instituciones son parte de sus formas de lucha en los conflictos que establecen con el poder constituido.⁵ Incluso movimientos promovidos desde el Estado han construido estructuras y luchas autónomas. Es el caso de los Comités de Tierra Urbana (CTU), que se autoorganizaron originalmente por iniciativa institucional, para la legalización colectiva de terrenos habitados en zonas populares (Azzellini, 2012b). Andrés Antillano, uno de los fundadores de los CTU aclara: “La participación política no es solamente un medio para garantizar mejoras en la vida de la gente, si no que es una conquista orgánica de la clase. El problema del poder es tan importante como el problema del ámbito material, el poder recibir, el poder autogobernarse, es un problema que supera el ámbito material” (entrevista, 2008).

La autonomía local no implica el aislamiento frente al poder del Estado; tampoco es un contrapeso a éste, sino la autoadministración y puesta en red que supera la división entre lo político, lo social y lo económico, volviendo tendencialmente superfluo al Estado en su forma conocida.⁶ Como resume Andrés Antillano de los CTU: “Nosotros siempre hemos dicho que debemos avanzar en la construcción de una nueva sociedad con el Estado, sin el Estado y contra el Estado. O sea, que la relación con el Estado no la definimos nosotros; la define la disposición del Estado a subordinarse a los intereses del pueblo” (entrevista, 2008).

Consejos comunales

Los consejos comunales son una forma de autogobierno local basada en la participación y la democracia directa y no son parte de la estructura institucional representativa.⁷ Más bien fueron idea-

a fortalecer y perpetuar la democracia representativa que al mismo tiempo se rechaza. Aunado a ello, la movilización electoral significa un desgaste de energías que podrían haber sido mejor empleadas en la construcción de alternativas reales.

⁵ Para un análisis detallado de los movimientos populares de Venezuela, véase Azzellini, 2012b y 2018 y, para un análisis del movimiento para el control obrero, véase Azzellini, 2017; 2018.

⁶ Para un estudio extenso sobre el origen y desarrollo de los consejos comunales, véase Azzellini, 2010.

⁷ Para un análisis detallado del origen de los consejos comunales y un estudio empírico de

dos como mecanismos de autogobierno, para mantener la presión del poder constituyente sobre el poder constituido (Massey, 2009: 21). Los consejos comunales nacieron desde abajo, extendiéndose rápidamente con apoyo institucional. Varias organizaciones populares y comunidades de diferentes regiones del país fomentaron, desde 2000, bajo diferentes nombres, la construcción de autogobiernos locales, mientras fracasaba la iniciativa institucional de los Consejos Locales de Planificación Pública (CLPP), que reunían a los voceros de organizaciones populares y representantes institucionales (Azzellini 2018). A partir de 2005, algunas instituciones, como una dependencia de la Alcaldía Mayor de Caracas, empezaron a apoyar y difundir esas iniciativas de autogobierno local por iniciativa propia. En enero de 2006, Chávez retomó esta forma de organización y la presentó en su programa televisivo como ejemplo a seguir, bautizándola como “consejos comunales”.

La primera ley de los consejos comunales fue sancionada en abril de 2006, cuando ya existían alrededor de 5 000 consejos comunales. Eduardo Daza, quien apoyó la construcción de gobiernos locales en zonas rurales desde antes de 2005 aclara: “No es que salió el presidente y dijo ‘aquí hay una nueva ley, de ahora en adelante va a ser así’. Eso no fue así. Nosotros arrancamos una tendencia que fue hasta la Asamblea Nacional a pelear por la ley de los consejos comunales” (entrevista, 2007). En 2009 fue sancionada una nueva ley reformada, elaborada con la participación de los propios consejos comunales. En las zonas urbanas, los consejos comunales están conformados por 150 a 400 familias; en las zonas rurales por unas 20 familias y, en territorios indígenas, por unas 10 familias (LOCC, 2009).

Los consejos comunales trabajan a través de comités formados de acuerdo con los intereses y las necesidades de los habitantes (por ejemplo, vivienda y hábitat, salud, cultura, deporte u otros). Los comités, a su vez, tienen voceros y voceras que son electos por toda la comunidad. Las decisiones sobre los proyectos elaborados por los comités u otros asuntos comunitarios se toman en la asam-

su desarrollo, véase Azzellini (2018: 81-156).

blea de vecinos y vecinas. Obviamente, el grado de organización, autonomía y capacidad de planificación y ejecución de proyectos de los más de 47 000 consejos comunales existentes hasta la fecha en el territorio nacional varía mucho, dependiendo de su experiencia anterior de organización, de la participación, el acceso a la educación y a la información, así como de la orientación política. En general se puede afirmar que los consejos comunales de barrios o comunidades populares rurales cuentan con más participación y funcionan mejor que los de zonas de clase media o clase media empobrecida, donde se constituyen menos consejos comunales y la expectativa de representación es mayor (Azzellini, 2018).

Las comunidades populares se han apropiado de los consejos comunales como mecanismos de autogobierno, adaptándolos, junto con las comunas, a sus exigencias y capacidades en forma y contenido. La ley sólo sirve de orientación. La prioridad es crear estructuras de autogobierno, como pone en evidencia Luz Herrera, activista de base de larga data, quien en 2007-2008 fue directora de la Comisión de Formación de la Secretaría Política de la Alcaldía Mayor, que apoyaba a voceros y voceras de consejos comunales:

Lo que hace la gente en el consejo comunal rebasa la ley y le incorpora elementos, por ejemplo, las elecciones [de voceros y voceras] no se hacen en una asamblea de ciudadanos, se hacen elecciones de voto directo y secreto durante todo un día, donde tú movilizas la población completa. Ninguna se ha hecho asamblearia y lo que dice la ley es que debe ser asamblearia, entonces si nos ceñimos a la ley todos los consejos comunales no sirven, pero, ¿quién le da legitimidad al consejo? La gente dice su elección la va a hacer así y la hace así. Y pasan otro poco de cosas... cuáles comités se forman, cómo se forman los comités, cómo es la contraloría, cómo es el banco, todo eso la gente lo está transformando con su realidad. Nosotros estamos con la gente y no con lo conceptual, que es lo que está ya escrito porque, seguramente, lo escrito fue producto de unas personas que sistematizaron las experiencias anteriores y llegaron a esa ley que no es mala pero que no recoge todo lo que hay en este momento (entrevista, 2007).

Para reducir posibles presiones provenientes de las alcaldías, los proyectos de los consejos comunales son financiados en gran parte por instituciones del Estado. Si bien la ley no especifica que los entes correspondientes puedan rechazar proyectos presentados por los consejos comunales, en la práctica la relación entre consejos comunales e instituciones no es precisamente armónica. Así, se generan conflictos ocasionados, principalmente, por la lentitud de respuesta y los intentos de interferencia de las instituciones. Desde 2007, el financiamiento estatal para proyectos de consejos comunales y comunas asciende a varios miles de millones de dólares al año.⁸ La cuestión financiera llevó a que los consejos comunales fueran acusados de sólo conformarse por el dinero. Los activistas de los consejos comunales entrevistados rechazan rotundamente esta afirmación. En las comunidades, sobre todo aquellas de bajos recursos, la población entiende el acceso a los recursos y el poder de decisión sobre su uso como un derecho legítimo incuestionable (Azzellini, 2018: 108-156). Sin embargo, el financiamiento del Estado es ambivalente, pues facilita la instrumentalización institucional debido a la asimetría de poder que genera el ser un ente financiador y a la vez receptor, y aumenta el peligro de que los consejos comunales se transformen en un ente administrativo y ejecutor. No obstante, la mayoría de las comunidades ha aprendido a imponer su voluntad frente a las instituciones, defendiéndose de cualquier intento de cooptación que, en la mayoría de los casos, proviene del nivel municipal.

Es innegable que desde que se establecieron los consejos comunales la participación de las comunidades ha dado un salto cualitativo y cuantitativo.

Comunidades discutiendo presupuesto... yo me quedo loca, campesinos trazando calles, haciendo su propia electricidad, su sistema de gas directo con un entrenamiento rapidito y ya, antes te enseñaban que el técnico era imprescindible y resulta que no, como pasó

⁸ La gran variedad de mecanismos de financiamiento de proyectos hace imposible obtener datos exactos. Además de recibir financiamiento de los entes adscritos al Ministerio para las Comunas, consejos comunales y comunas también lo reciben de entes adscritos a otros ministerios, por ejemplo, del Consejo Federal de Gobierno, de alcaldías y gobernaciones, de la estatal de hidrocarburos pdvsa y de otras empresas del Estado.

en la empresa petrolera.... lo otro es el movimiento obrero, la parte de lo que es la autogestión, la cogestión, el desarrollo endógeno, todas esas son las cosas claves para ese futuro que estamos vislumbrando, por ahí va la cosa (entrevista con Álvarez, 2007).

Los consejos comunales han mostrado un alto grado de eficiencia y de capacidad para la solución de problemas. La gran mayoría de las comunidades pudo resolver sus problemas más urgentes, como alimentación, educación y atención sanitaria (Azzellini, 2018; FCG, 2008). Los primeros años de su existencia, la mayor parte de los consejos comunales se concentró en la remodelación de viviendas, caminos y espacios comunes, así como en el acceso a los servicios básicos. Con el tiempo, más y más consejos comunales asumieron proyectos productivos. Primero surgieron proyectos agrícolas y pesqueros en zonas rurales. Posteriormente, en hubo un aumento de proyectos productivos en zonas urbanas; nacieron pequeñas empresas de propiedad colectiva comunal, por ejemplo, panaderías, pisciculturas, producción de zapatos y uniformes escolares, servicios de transporte, distribución de materiales de construcción y muchas otras. Las mismas comunidades buscaron formas para realizar la administración comunal de las empresas.

Como hemos podido ver, en Venezuela los movimientos populares no se limitan a las cuestiones materiales. Los consejos comunales son vistos desde la perspectiva de la construcción de autonomía, como lo dejan ver quienes participan en ellos: “Esto es una etapa de comienzo, pero eventualmente vas a ver, cómo aquí lo que va a existir son puros consejos comunales, porque nosotros tenemos autonomía ya, nosotros vamos hacer que esto marche bien” (entrevista Moya, 2006).

El hecho de que las comunidades y sus habitantes hayan empezado a asumir el control de su entorno y la definición de sus necesidades les permite desarrollar perspectivas y planificar la vida tomando decisiones no limitadas a la sobrevivencia, como ocurría anteriormente. Asimismo, la participación transforma a los individuos. El cambio personal suele ser descrito como “humanización” o sensibilización, y da cuenta de la importancia que

supone transformarse en ser social. En este sentido, enfatizan su satisfacción y el crecimiento personal que conlleva el activismo comunitario y la transformación de las relaciones sociales en la comunidad (Azzellini, 2018: 133-151).

La conformación de los consejos comunales (y de las comunas) implica un proceso de construcción social que transforma a las mismas comunidades. Aunque la comunidad como tal existe desde antes, se trata siempre de un acto de construcción activa y no de un territorio dado, y en ese proceso se refuerza el tejido social a través del trabajo con y en el consejo comunal. La dimensión colectiva y la solidaridad se vuelven rasgos centrales de la vida comunitaria: “Necesidades que hasta hace poco tiempo eran resueltas en el ámbito doméstico de cada hogar, ahora pasan a tener un carácter colectivo y se consideran como problemas de toda la comunidad, que debe participar activamente para resolverlos, valorizando así el espacio del colectivo” (Lacabana y Cariola, 2005: 37). Un efecto central activador de la participación en barrios y comunidades rurales lo constituye la experiencia de ser agente de superación de la propia marginación. La autoconfianza acumulada hace que las comunidades y la población anteriormente marginada o excluida se enfrenten a las instituciones exigiendo sus derechos.

Comunas, autonomía y producción

Origen y forma de las comunas

Las comunas no son decretadas por el gobierno; se construyen en un proceso colectivo emprendido por los consejos comunales y otras organizaciones populares en un territorio. Su conformación responde al espacio (relacional) sociocultural-económico (Harvey, 2006) y no debe corresponder al espacio (absoluto) político-administrativo oficial. Algunas comunas cruzan fronteras municipales y hasta estatales, pues se trata de que la población defina y modele sus espacios socioculturales-económicos. Las comunas pueden desarrollar proyectos a largo plazo y de mayor alcance, mientras las decisiones siguen siendo tomadas en las asambleas de los consejos comunales. El mecanismo de construcción de co-

munas (y también de ciudades comunales) es flexible. Las mismas comunidades deciden alrededor de cuáles tareas comunes se empieza a construir la comuna. Desde el principio, la construcción de comunas mostró ser más sencilla en zonas rurales y suburbanas, pues allí éstas suelen ser conformadas por menos consejos comunales (entre cinco y 20) y las exigencias comunes son más obvias que en las zonas urbanas (donde para la construcción de una comuna suelen juntarse entre 20 y 40 consejos comunales).

Las comunas son vistas por las bases como el instrumento más importante de autoorganización para la superación de la democracia representativa, el Estado burgués y el modelo capitalista vigente. En el centro del autogobierno local está la “democracia participativa y protagónica”, con sus características de horizontalidad y democracia directa, como describe Delbia Rosa Avilés, vocera de un consejo comunal de la “Comuna los 7 Pilares Socialistas”, Anaco, Estado Anzoátegui:

Las decisiones en la comuna y los consejos comunales las tomamos en asambleas y aparte de eso nosotros tenemos un día de encuentro que son todos los sábados donde nos reunimos desde las 9 de la mañana, tenemos hora de entrada pero no tenemos hora de salida y allí hacemos ya lo que es la planificación. Lo que se hace ese sábado, durante la semana se hace una planificación de todo lo que se va a hacer, y el sábado siguiente nos volvemos a reunir a seguir tomando las decisiones (entrevista, 2012).

Las comunas surgieron desde abajo y evolucionaron a partir de la necesidad de las comunidades de juntarse a un nivel más alto que el de los consejos comunales, con el fin de emprender proyectos de mayor alcance. Poco tiempo después de que empezaran a conformarse los primeros consejos comunales, se dieron formas de cooperación entre varios de ellos, en las denominadas “mancomunidades” o “confederaciones” o simplemente en forma de red. Al igual que en el caso de los consejos comunales, la iniciativa de Chávez fue esencial para el desarrollo de las comunas. Atenea Giménez, de la Red Nacional de Comuneros y Comuneras, describe el origen del movimiento comunero autónomo y las comunas como una iniciativa presidencial:

A partir de un llamado de Chávez en el 2007 se comenzó a dar el debate en cada comunidad de cómo debería ser la comuna. Varios consejos comunales forman una comuna, pero había movimientos populares históricos que no estaban articulados al consejo comunal, entonces no podían quedar fuera de la comuna. [...] También había el riesgo de que la comuna sustituyera el municipio o la parroquia en términos de la organización político-administrativa y nuestra propuesta es que no es un espacio de ese tipo, porque si no, sería como en muchos países una instancia más del Estado liberal burgués. Significaría cambiar el nombre, pero el funcionamiento sigue siendo lo mismo.

Comenzamos a construir en ese sentido y comenzamos a estudiar otras experiencias históricas de la comuna. Nos dimos un espacio para debatir y también traer invitados internacionales que han pensado el tema. Empezamos a trabajar, cómo visualizar a todo el país en comunas. Sí es una construcción, es poder retomar el poder popular constituyente, que está en la Constitución, que es creador, que te permite crear espacios y crear una cantidad de cosas colectivamente, entonces, la gente empezó a decir, “vamos a construir las comunas”.

En 2008 comenzamos a trabajar con un equipo el tema de las comunas por instrucciones directas del presidente de la República. Se comenzó a hacer un trabajo de sondeo de qué experiencias se estaban desarrollando en el país desde su propia iniciativa. Se comenzó a hacer un mapeo identificando 21 experiencias piloto. Pero como todo es complicado a nivel burocrático, eso duró un año. Se hizo un trabajo bien interesante porque las comunas tuvieron un avance sustancial. Nace el Ministerio para las Comunas y nos botaron a todos y nosotros decidimos allí comenzar un proceso de articulación ya desde el poder popular. Éramos 16 comunas en ese momento. Cómo articulábamos el trabajo, para no trabajar desde el Estado si no que nosotros mismos, con lo que habíamos avanzado, como podíamos nosotros articularnos, formando, auto-formarnos, co-formarnos, apoyar el tema del desarrollo endógeno. Trabajamos con la educación popular, con el intercambio de saberes... Arrancamos en el 2008 con la Red Nacional de Comuneros y Comuneras (RNC) con 16 comunas y ahorita hay más de 80 experiencias a nivel nacional en la Red y en cada actividad que hacemos, se suman más experiencias. Nos une empujar el proceso

de construcción de la comuna sin subordinación a ninguna especie de poder que no sea la propia comunidad (Giménez, 2012).

Las comunas empezaron a difundirse por el territorio nacional. Recién a finales de 2011 se aprobó una Ley de las Comunas (ANDRBV, 2011), cuando ya había centenares de comunas en construcción. En el marco del proceso de transformación venezolano no es inusual que primero exista una práctica y después se recojan las experiencias en una ley. Sin embargo, como indicaba Luz Herrera anteriormente, una vez que se promulga la ley, la práctica ya ha avanzado más.

La relación con el poder constituido

La relación entre el Ministerio de las Comunas y muchas comunas en construcción siguió siendo conflictiva durante varios años.⁹ El ministerio suministra, sin duda, un apoyo importante con talleres y financiamientos; sin embargo, según muchas comunidades no respetó la autonomía de las comunas e intentó imponer tanto límites territoriales, como proyectos específicos. Aunque las iniciativas populares para constituir comunas aumentaron masivamente desde 2010, el ministerio no registró ninguna comuna hasta 2012, cuando fue obligado a hacerlo por las protestas y presiones de las comunas, que en actos masivos llevaron a cabo un “autorregistro” frente a las instituciones, entregando las actas necesarias, que consisten principalmente en un acta fundacional y los documentos confirmados por más integrantes de la comuna sobre las asambleas y la participación necesaria.

El número de comunas registradas por el Ministerio para las Comunas llegó a 528 finales de 2013.¹⁰ Casi todas se registraron cuando el presidente Nicolás Maduro nombró a Reinaldo Iturriza ministro para las Comunas en abril 2013. Obviamente,

⁹ Así continuó hasta que el presidente Nicolás Maduro nombró a Reinaldo Iturriza ministro para las Comunas en abril de 2013.

¹⁰ En el país se registraron 538 comunas: “La meta eran 450”, dijo el ministro Iturriza. 20 de diciembre de 2013. Disponible en: <http://www.noticias24.com/venezuela/noticia/214674/538-comunas-se-han-registrado-en-el-pais-la-meta-eran-450-dijo-el-ministro-iturriza/>

las comunas existían, funcionaban como tales y se denominaban así antes de ser registradas por el ministerio. Principalmente se trataba de que las comunidades querían consolidar su práctica colectiva de autonomía frente al poder constituido, ganando una base legal. El registro de las comunas siguió después de que Iturriza fuera relevado del cargo de ministro en septiembre de 2014, para ser ministro de Cultura hasta enero de 2016.¹¹

Según el debate sobre el Estado comunal, la nueva estructura debería, tendencialmente, ir sustituyendo la vieja institucionalidad. Chávez había sido claro al respecto: “una ciudad comunal, una ciudad donde no hagan falta juntas parroquiales, donde no hagan falta alcaldías ni concejos municipales, sino Poder Comunal” (Chávez, 2007: 6). Sin embargo, altos representantes del gobierno afirmaron, al mismo tiempo, que las viejas instituciones y divisiones territoriales quedaban intactas y las nuevas estructuras actuaban como poder paralelo. Mas las comunas fueron definidas con orientación oficial desde el gobierno, lo que significa más casos de interferencia institucional negativa en los que se dieron los procesos orgánicos y populares de construcción de autogobierno. Alcaldes, gobernadores, diputados de la Asamblea Nacional y el mismo Ministerio para las Comunas dividieron territorios creando supuestas comunas desde arriba. Sin embargo, su accionar no tuvo mucho éxito. Las comunidades supieron construir sus propios caminos hacia la comuna, aunque eso haya provocado conflictos con instancias del poder constituido. Adys Figuera ilustra en una entrevista el caso de su “Comuna Los 7 Pilares Socialistas”, ubicada en Anaco, Estado Anzoátegui.

Todo empezó cuando, en 2010, la alcaldía de Anaco agrupó por sectores a los consejos comunales y surgieron 17 comunas. Cada director de la alcaldía era el representante de una de las comunas. Eso creó un descontento muy grande en del municipio. La única comuna que en ese momento no aceptó esa imposición fue la comuna nuestra. [...] No aceptamos a ninguno de los directivos de la

¹¹ Según *vox populi*, Iturriza fue relevado del cargo a causa de las fuertes presiones de alcaldes y gobernadores psuvistas, que vieron su fuerte apoyo a las comunas como una amenaza a su autoridad.

alcaldía. Empezamos a hacer el trabajo en las comunidades, en los mismos consejos comunales que ellos escogieron en su momento para formar la comuna. Hicimos sondeos, seguimos reuniéndonos, cada quien fue aportando en mesas de trabajo. No quedamos siendo sólo los siete consejos comunales de la supuesta Comuna 2, sino que se hizo una extensión a nivel del municipio. El ámbito geográfico de una comuna se hace después de la integración de todos los que se quieren sumar a esa comuna. [...]

Hoy nuestra comuna en desarrollo está integrada por 42 consejos comunales hasta ahorita. Cada comunidad tiene como 1 600-1 500 personas, somos más de 50 000 habitantes. [...]

Hemos tenido enfrentamientos con las alcaldías... nos han tildado de “antirrevolucionarios”, “problemáticos”, etc., cuando empezamos a hacer el trabajo uno se preguntaba ¿será que nosotros estamos equivocados? Pero no, nosotros no estamos equivocados porque nosotros creemos en que éste es el verdadero camino. No son las instituciones, porque las instituciones son más de lo mismo, pongan quien pongan, sea un alcalde de la revolución, sea un alcalde de lo que sea que se monte allí. Siempre eso va a ser una institución burócrata y eso es lo que nosotros necesitamos romper, porque es que el sistema que tienen las instituciones no sirve. Mucha gente dice “Las personas que están ahí no sirven”. No. Es el sistema que no sirve (entrevista con Figuera, 2012).

Comunas y producción

Por lo general, en las comunas se ha prestado gran importancia a proyectos productivos de gestión colectiva comunal. El acceso a los recursos financieros necesarios para la construcción de la nueva economía comunera es considerado un derecho por las bases populares organizadas, aunque la perspectiva sea autonómica. Los proyectos productivos no tienen solamente la función de mejorar las condiciones, la calidad de vida de las comunidades y de sentar las bases para la autonomía financiera de las comunas. También son vistos en una perspectiva de transformación de las relaciones de producción y del modelo económico capitalista.

Ninguna comuna que no tenga una producción de riqueza que se pueda distribuir primero que todo entre sus miembros puede ser autónoma. Si tenemos una comuna que dependa de un tercero, de un gobernador, de un alcalde de un quien sea, que no depende de sí misma de su propia generación de bienes y de servicios y de riquezas, entonces no es una comuna. ¿Cómo pensamos esas nuevas relaciones económicas sociales que se dan en la comuna? ¿Y los excedentes cómo se distribuyen? ¿Cuál es la relación en esas empresas de propiedad social o comunal o como sea, que están dentro de la comuna? ¿Cómo son las relaciones sociales ahí? [...] En la comuna tiene que haber control obrero de las empresas que están ahí y de las que van a nacer. Y no solamente los trabajadores, sino que la propia comuna decide cómo va a funcionar y cómo se va a producir y qué se hace con los excedentes. La gestión es socialista porque la comuna decide (Giménez, 2012).

Los consejos comunales ya habían empezado a implementar proyectos productivos colectivos, muchos de los cuales, por sus dimensiones, se realizaban entre varios consejos comunales. A partir de 2008, algunas instituciones recogieron la iniciativa desde abajo y comenzaron a manejar la figura de Empresas de Propiedad Social Comunal (EPSC), aunque el marco legal recién se creó en diciembre de 2010, con la “Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal” (LOSEC, 2010). Hoy existen miles de esas empresas a nivel comunal. Aunque han aparecido empresas de cualquier tipo, la mayoría de las EPSC se dedica a la producción de alimentos y materiales de construcción, así como a la prestación de servicios de transporte.

Gracias a la iniciativa de trabajadores y trabajadoras de algunas empresas del Estado nacieron también redes de distribución directa con control comunitario de sus productos, como es el caso de varias empresas de cemento del Estado, que fomentan el establecimiento de distribuidores comunitarios de materiales de construcción y la creación de bloqueras (empresas que producen bloques de cemento para la construcción de casas). La fábrica de papel y productos derivados Invepal empezó, en 2013, a fomentar la creación de tiendas comunitarias para la venta directa de productos escolares.

Con la consolidación de las comunas se puede observar cómo los proyectos productivos que se plantean aumentan en número y dimensión, además de ser en parte muy sofisticados. Adys Figuera León y Delbia Rosa Avilés, de la “Comuna Los 7 Pilares Socialistas”, que es parte de la Red Nacional de Comuneros y Comunerías, describen el proyecto productivo central de su comuna:

Ya hemos materializado unos proyectos. Tenemos los recursos y están en proceso de ejecución. El más importante es la fábrica de tejas, que nace precisamente de un encuentro que tuvimos en el encuentro de la Red Nacional de Comuneros y Comunerías en Carora, Lara. Visitamos por allá la elaboración de teja artesanal y llevamos a Anaco la idea porque tenemos la materia prima, la arcilla. Nosotros estábamos desarrollando el proyecto de una fábrica de viviendas con paneles prefabricados. El techo de la vivienda lleva teja. [...]

Nos pusimos en contacto con especialistas que hacen tejas, y fuimos a diferentes comunidades haciendo cursos. El primer financiamiento que buscamos es para hacer los hornos. Diseñamos hornos a gas. [...] Los hornos se hacen en las comunidades. Vamos a llevar la materia prima para construirlos y lo que vamos a necesitar es un espacio para colocar el horno y un espacio para ir almacenando lo que se va a producir. Para el proyecto de fábrica de casas estuvimos trabajando con el Ministerio de Ciencia y Tecnología, e hicimos un trabajo mancomunado con gente de nuestras comunidades: ingenieros, torneros, albañiles, etc., elaboramos los planes para producir los paneles prefabricados.

El desecho de la producción de tejas de arcilla después de quemar se convierte en un material liviano que va a pasar a ser procesado para utilizarlo en la producción de los paneles. Los paneles que estamos haciendo ahorita los estamos haciendo artesanalmente, no con las hormas que necesitamos, porque el financiamiento que necesitamos para hacer las hormas es muy elevado, estamos hablando de casi 15 millones de bolívares” [en esas fechas unos 3.5 millones de dólares US] (entrevista con Figuera León, 2012).

El proyecto de fábrica de viviendas está compuesto por la fábrica de tejas, la fábrica de hormas, la producción del kit de estructuras metálicas y... Ahora se están haciendo los seis hornos, distribuidos

por agrupaciones de consejos comunales. Con los hornos vamos a generar 1 326 puestos de trabajo. La idea es seguir expandiendo la elaboración de hornos y llevarlos a otras comunidades. No es solamente la comuna, estamos trabajando en visión de la transformación económica de todo el municipio (entrevista con Avilés, 2012).

En esa misma fábrica de vivienda está también la carpintería comunal y la fábrica de bateas, para que nosotros construyamos las casas, que no sean empresas privadas sino que eso lo va a manejar la comunidad a través de los consejos comunales o la comuna (entrevista con Figuera León, 2012).

Más de un año más tarde Adys Figuera cuenta:

La fábrica de viviendas la creamos como Empresa de Propiedad Social Directa Comunal “Fuerzas Revolucionarias Para Todos”. Estamos instalando la planta extrusora de tejas. El proyecto tiene tres fases y consigo lleva un proyecto anexo de la cría de peces en lagunas. Tenemos un proyecto de casas de cultivo en ambiente controlado, que es la Empresa de Propiedad Social Directa Comunal “Cultivando Sueños”; allí vamos a producir hortalizas, sembrar ají, cebollín, pimentón... por ahora por falta de financiamiento hemos instalado cuatro casas de cultivo de 12 que planeamos. [...] Creamos una escuela de formación sociopolítica productiva “Hugo Chávez”, donde apoyamos a las demás comunidades y municipios del estado para la organización, planificación y desarrollo económico. Los facilitadores y el equipo de trabajo salen de la Comuna 7 Pilares Socialistas (entrevista con Figuera León, 2013).

En los encuentros de la RNC se acordaron también intercambios regulares de productos entre comunas, por ejemplo, de pescado y carne de chivo entre una comuna en la costa de Vargas y otra en las montañas de Lara. Asociada a la RNC hay también una red de trueque y una red de 13 monedas comunales existentes. Las monedas comunales pueden ser consideradas una manera indirecta de trueque. Además de fortalecer economías locales, ya que su uso es restringido a un ámbito local muy específico, las monedas locales generan una lógica distinta a la capitalista, ya que no son aptas para acumular. Su función se limita al intercambio de valores. El gobierno ha fomentado y apoyado las monedas locales,

que fueron también incluidas en la Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal (LOSEC) de diciembre de 2010.¹²

Hay también varios casos en los cuales algunas comunas se unieron a ex trabajadores y ex trabajadoras para recuperar empresas cerradas u abandonadas. El caso más emblemático es la ex productora de cerveza Brahma-AmBev, en Barquisimeto, estado de Lara, que fue cerrada en marzo de 2013. Unos 300 trabajadores ocuparon la planta, sin posibilidad de seguir con la producción de cerveza. Después de un año habían quedado 60 trabajadores, quienes contactaron a la comuna José Pío Tamayo, cercana a la planta, para proponerle crear una empresa comunitaria con nuevas actividades. Junto a la comuna empezaron a comercializar agua filtrada del pozo profundo de la empresa, montaron un lavado de carros y empezaron a vender pollos de la empresa Beneagro, recuperada bajo control obrero. Desde entonces resistieron varios intentos de desalojo promovidos por las autoridades opositoras del estado de Lara. En 2014 inauguraron oficialmente la empresa comunitaria “Proletarios Uníos”, la cual actualmente produce también alimentos para aves, cerdos y ganado lechero.¹³

Comunas y autonomía

La perspectiva de muchos comuneros y comuneras es autónomica, sin que eso signifique renunciar a financiamientos y otro tipo de apoyos provenientes del Estado. Todo lo contrario. Se exige el apoyo del Estado y también el control de los recursos. Sin embargo, el enfoque principal está en construir las comunas con las propias fuerzas y siguiendo las propias decisiones, lo que, como hemos visto, muchas veces conduce a confrontaciones con las instituciones.

¹² La ley establece que el Banco Central de Venezuela (bcv) regularía todo lo relativo a la moneda comunal. El bcv, sin embargo, no puede hacer nada, ya que no le compete otra regulación de monedas más que la de la moneda nacional, el bolívar; así lo establecen la Constitución y la Ley del bcv. Por lo que, irónicamente, hay una ley que otorga legalidad a las monedas comunales, que de todas maneras existen, sin que puedan ser reguladas de alguna manera.

¹³ “EPSDC Proletarios Uníos, 4 years of worker control”, abril de 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OfiQS4jIb0U> [Venezuelanalysis.com]

Aunque no es posible evitar que entre las comunas registradas haya también comunas impuestas o cooptadas por algún ente institucional o a nivel político, la gran mayoría son orgánicas y genuinas en el proceso de construcción de autonomía. Muchas son parte de redes u organizaciones autónomas. Por ejemplo, la Red Nacional de Comunereros y Comunereras (RNC) articulaba a más de 500 comunas en 2016, organizando encuentros regionales por ejes territoriales. Otra gran red de comunas es el Frente Nacional Comunal Simón Bolívar (FNCSB), que, junto al Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora y otras organizaciones menores, forma la Corriente Revolucionaria Bolívar y Zamora (CRBZ) (Azzellini, 2012b). Estas y otras experiencias autónomas de comunas son las que marcaron el desarrollo de las comunas en Venezuela.

La RNC plantea continuar el desarrollo del proceso popular constituyente y profundizar el carácter constituyente del pueblo. Las comunas en la RNC trabajan para asumir la planificación del ciclo productivo (producción, transformación y distribución, asimismo, propiciar el cambio cultural de los patrones de consumo y el consumismo). [...] Acumular la fuerza, técnica y orgánica, para que los medios de producción pasen progresivamente bajo el control obrero (consejos de trabajadores/as) y de las comunas en sus diversos niveles de agregación, para desarrollar la economía comunal, en tránsito al Socialismo Bolivariano (RNC, 2011).

En el “IV Encuentro Nacional de Comunereros y Comunereras”, realizado en julio de 2011, que contó con la participación de unas 300 personas de aproximadamente 80 comunas y cumbes, se acordó seguir el proceso de estructuración mediante la creación de un Consejo Nacional de Comunereros y Comunereras y de comisiones nacionales, regionales y locales de organización, comunicación, formación, planificación y proyectos comunales y de defensa. Respecto a lo último se declara la intención de “Asumir la seguridad y defensa territorial conformando la milicia y el cuerpo de combatientes comuneros/as con el fin de garantizar la estrategia de ocupar, producir y defender” (RNC, 2011).

La RNC es completamente autónoma, aunque recibe apoyos institucionales puntuales. También está dispuesta y quiere trabajar

con instituciones; por ejemplo, se plantea “Participar activamente en la creación de las nuevas Leyes Revolucionarias y Reglamentos requeridos por el Movimiento Popular” (RNC, 2011). Pero la Red decide su agenda de manera autónoma y siguiendo sus debates, intereses y decisiones, esperando de las instituciones una respuesta a su agenda y no la imposición de una agenda que no es propia.

Además de los encuentros nacionales de la RNC, hay también encuentros regionales y comisiones de trabajo, por ejemplo, de comunicación o para la construcción una de escuela comunera, así como reuniones temáticas, por ejemplo, sobre “Economía Productiva Comunal Socialista” u “Organización de la Red Nacional de Comuneras y Comuneros, la Organización del Consejo Nacional Comunero y Organización del Estado Comunal”.

El horizonte declarado de la Red es la abolición del Estado vigente:

Desmontar progresivamente el Estado Liberal Burgués construyendo desde el pueblo una nueva forma de gobierno del pueblo, el Estado Comunal Socialista, que se parezca a nosotros/as y que recupere el proyecto histórico truncado en 1492 con la llegada del Conquistador Español.

Desarrollar las capacidades autogestionarias como elemento central para ejercer el autogobierno comunal revolucionario, el gobierno del pueblo, en el cual las decisiones se tomen de forma colectiva y democrática (Red Nacional de Comuneros y Comuneras, 2011).

Conclusiones

Los procesos de construcción de comunas en Venezuela son una expresión clara de construcción de autonomía y representan un salto cualitativo importante. En este contexto, el apoyo del Estado ha sido importante y ha contribuido a difundir y fortalecer muchos procesos de autoorganización, mientras, al mismo tiempo, los inhibió y limitó. Las comunas deben luchar por su autonomía. La relación entre movimientos y organizaciones populares y el Estado y sus instituciones está marcada por conflicto y coo-

peración. Lo que marca la diferencia con otros países es que, en Venezuela, las bases populares lo hacen desde una posición que refleja la supuesta orientación normativa difundida por el gobierno, aunque luego las instituciones no respondan a ella.

La “construcción a dos bandas” (Zibechi, 2006: 227) se enfrenta a las contradicciones inherentes a la relación poder constituyente-poder constituido. De por sí, la centralidad del Estado y su papel como entidad repartidora de recursos financieros, crea una relación desigual y fomenta la autolimitación de los movimientos. Por eso, muchas comunas tienen la perspectiva de autonomía económica. Los intentos de cooptación, de imposición de agendas y proyectos, las prácticas paternalistas y asistencialistas de parte de las instituciones amenazan con desvirtuar la organización popular autónoma. Más allá de las desviaciones, la institucionalidad estatal sigue operando bajo lógicas y con estructuras burguesas, que no responden a las transformaciones buscadas. La lógica institucional y la lógica social chocan: mientras la lógica institucional mide los avances con números en tablas, la lógica social se reconoce en los procesos sociales, que raras veces son cuantificables.

La construcción de consejos comunales, comunas y empresas bajo control obrero es vista por muchos de los actores involucrados como parte del camino hacia un “Estado comunal”. Tendencialmente, el sistema de consejos en construcción debería redefinir y, en muchos sentidos, también sustituir, a largo plazo el conjunto institucional y, por supuesto, al Estado existente, sus tareas y la división del trabajo. En este proceso también se contradicen las lógicas, las necesidades y las visiones del poder constituyente y el poder constituido. Aunque la figura retórica del Estado comunal está siendo cada vez más, incluso por el mismo gobierno desde 2013, todavía se trata de un concepto sin definición. El debate sobre formas de autoorganización a nivel más amplio y la construcción práctica de las mismas está en pleno desarrollo. Hasta el propio concepto de “Estado comunal” lanzado por Chávez está en discusión. En las bases muchos lo consideran, justamente, un oxímoron, una contradicción en sí mismo.

Tras la muerte de Chávez en marzo de 2013, la movilización popular aumentó; hubo varios conflictos por el control obrero de empresas del Estado y se fortaleció el proceso de construcción de comunas. Eso también respondió a que el nuevo presidente, Nicolás Maduro, asignó un papel central a las comunas en el proceso de transformación y adaptó en su campaña la consigna central de las bases “Comuna o nada”, vista como un legado de Chávez. Como consecuencia, hubo cambios en el Ministerio para las Comunas y tuvo lugar la campaña masiva para registrar comunas. En los medios se constató una presencia diaria de asuntos ligados a las comunas y sus proyectos. En todo el país se llevaron a cabo encuentros de comunas, encuentros regionales de la RNC, encuentros locales de comunas, encuentros fomentados por el ministerio junto a redes de base de comunas. La mayor atención del gobierno hacia las comunas contribuyó a su mayor difusión y consolidación, aunque también conlleva la amenaza constante de reducir el potencial creativo del poder constituyente, burocratizando todos los procedimientos y convirtiendo a las comunas en una instancia administrativa subordinada al Ejecutivo.

Sin embargo, al agudizarse la crisis causada por el derrumbe de los precios del petróleo, el cerco internacional en contra de Venezuela, los ataques violentos de la oposición, la guerra económica de empresarios privados, mafias e instituciones financieras, aunados a los errores del gobierno en materia económica y financiera, los consejos comunales y las comunas dejaron de ocupar un espacio amplio en los discursos gubernamentales y los medios.

Hoy en día hay formalmente 47 000 consejos comunales. Evidentemente, es una cantidad enorme y seguramente no todos funcionan como asambleas populares democráticas. Muchos no funcionan verdaderamente. En otros casos, funcionan gracias a unos pocos activistas que cuentan con el apoyo, aunque no con la participación activa, de la comunidad, mientras muchos otros verdaderamente funcionan como asambleas comunitarias. En el caso de las comunas, varias dejaron de funcionar una vez que desapareció el apoyo estatal debido a la crisis; otras lo siguen haciendo gracias a algunos activistas bien organizados que hacen

el trabajo pesado con apoyo de las comunidades, pero sin que las asambleas se reúnan regularmente, y otras siguen funcionando bien.

Sin lugar a dudas, las comunas que funcionan son las estructuras que más éxito tienen a la hora de afrontar los problemas a los cuales se enfrenta el pueblo debido a la crisis. Existen experimentos interesantes, con enormes instalaciones de producción controladas por la comunidad o empresas cerradas que fueron tomadas por la comunidad y los trabajadores para establecer todo tipo de producción. Este tipo de experiencias son muy relevantes en momentos de una crisis difícil, que tensa las redes sociales al empujar a la gente hacia un mayor individualismo.

Sin embargo, obviamente, con la crisis económica y la muerte de Chávez el contexto actual no es favorable para las comunas y el control obrero. Es posible que hace unos años se tuviera la esperanza de que el gobierno lo resolvería todo, pero hoy en día la mayoría de las organizaciones y los movimientos de base, y la mayoría de las comunas están convencidos de que son ellos quienes tendrán que construir el socialismo. Apoyan al gobierno tratando de evitar una intervención militar en la lucha contra el bloqueo financiero y la guerra económica, y entienden que tienen que cerrar filas o de lo contrario desaparecerá incluso la posibilidad misma de discutir cambios estructurales. Pero no esperan que desde arriba se decida ningún paso significativo hacia el socialismo, sino que esperan mantener el espacio para seguir construyendo el socialismo desde abajo. A pesar de la crisis actual sigue vivo un amplio tejido de construcción alternativa popular que no hay que perder de vista, ya que es allí que nace la nueva Venezuela.

Cómo se seguirá desarrollando la situación de poder dual, de coexistencia de estructuras de autogobierno popular e instituciones representativas, es difícil de prever. La contradicción entre poder constituyente y poder constituido no ha sido decidida a favor del primero, aunque la balanza se haya inclinado más hacia el poder constituido. No obstante, generalmente existen buenas razones para asumir que esa tensión no puede prolongarse eternamente. Históricamente, el poder constituido suele imponerse

al poder constituyente. Sin embargo, raras veces en la historia se ha visto una convivencia tan larga de poder constituido y poder constituyente consolidado.

Referencias

- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela (ANRBV), *Ley Orgánica de las Comunas*, Caracas, ANRBV, 2011.
- Azzellini, Dario, *Communes and Workers' Control in Venezuela: Building 21st Century Socialism from Below*, Chicago, Haymarket, 2018.
- _____, “Control obrero en el proceso bolivariano: con, en contra y más allá del Estado”, en Immanuel Ness y Dario Azzellini (eds.), *Poder obrero. Autogestión y control obrero desde La Comuna hasta el presente*, Madrid, La Oveja Roja, 2017, pp. 519-548.
- _____, “The Communal System as Venezuela’s Transition to Socialism”, en Shannon K Brincat (comp.), *Communism in the 21st Century. Vol. II: Whither Communism? The challenges facing communist states, parties and ideals*, Westport, Praeger Publishers, 2013, pp. 217-249.
- _____, “Economía solidaria en Venezuela: del apoyo al cooperativismo tradicional a la construcción de ciclos comunales”, en Flávio Chedid Henriques (comp.), *A Economia Solidária na América Latina: realidades nacionais e políticas públicas*, Río de Janeiro, Pró Reitoria de Extensão UFRJ, 2012a, pp. 147-160.
- _____, “Movimientos y construcción alternativa en Venezuela”, en Fabiana C. Rodrigues, Henrique T. Novaes y Eraldo L. Batista (comps.), *Movimentos Sociais, Trabalho Associado e Educação para além do capital*, São Paulo, Outras Expressões, 2012b, pp. 375-410.
- _____, “Poder Constituyente en movimiento: 10 años de proceso de transformación en Venezuela”, en Carlos A. Romero, Francesca Ramos y Hugo Ramírez (comps.), *Hugo Chávez: una década en el Poder, Bogotá/Caracas*, Universidad Central de Venezuela/Observatorio de Venezuela de la Universidad del Rosario Bogotá, 2010, pp. 107-127.

- Azzellini, Dario, “Economía solidaria, formas de propiedad colectiva, nacionalizaciones, empresas socialistas, co- y autogestión en Venezuela”, *ORG & DEMO*. UNESP-Marília-Publicações. vol. 10, núms. 1-2, 2009, pp. 5-30.
- _____, “La revolución bolivariana: ‘o inventamos o erramos’. Claves para leer el proceso de transformación social venezolano”, *Herramienta*, núm. 36, 2007, pp. 47-65.
- Azzellini, Dario, y Oliver Ressler, *Comuna en construcción*, Caracas, Berlín y Viena, 2010, 94 min, Film.
- Chávez Frías, Hugo, “Fragmentos del Discurso de toma de posesión”, en Taller Caracas (comps.), *El Poder Popular. Serie Ensayos. Propuestas para el debate*, Instituto Metropolitano de Urbanismo, Caracas, IMU, 2007, pp 2-7.
- _____, *El Poder Popular*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2008.
- FCG (Fundación Centro Gumilla), *Estudio de los Consejos Comunales en Venezuela. Caracas, 2008*. Disponible en: <http://gumilla.org.ve/files/documents/Estudio.pdf> [consulta: 24 de mayo de 2009].
- Harvey, David, “Space as a keyword”, en Noel Castree y Derek Gregory, (eds.), *A Critical Reader*, Blackwell, 2006.
- Lacabana, Miguel, y Cecilia Cariola, “Los bordes de la esperanza: nuevas formas de participación popular y gobiernos locales en la periferia de Caracas”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 11, núm. 1, 2005, pp. 21-41.
- LOC (Ley Orgánica de las Comunas), *Caracas: Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela*, 13 de diciembre de 2010.
- LOCC (Ley Orgánica de los Consejos Comunales), *Caracas: Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela*, 2009.
- LOSEC (Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal), *Caracas: Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela*, 14 de diciembre de 2010.
- Mariátegui, José Carlos, “7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. El problema de la tierra”, en *Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*, tomo II, Caracas, El Perro y la Rana, 2010, pp. 75-122.

- Massey, Doreen, "Concepts of space and power in theory and in political practice", *Documents d'anàlisi geogràfica*, núm. 55, 2009, pp. 15-26.
- Mészáros, Istvan, *Más allá del capital*, Caracas, Vadell Hermanos Editores, 2001.
- Red Nacional de Comuneros y Comuneras (RNC), "Culminó con Éxito IV Encuentro Nacional de Comuneros y Comuneras", 1º de agosto de 2011. Disponible en: <http://rednacionaldecomuneros.blogspot.com/2011/08/culmino-con-exito-iv-encuentro-nacional.html>.
- Rodríguez, Simón, *Obras Completas de Simón Rodríguez*, tomo II, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 2001.
- Zibechi, Raúl, "Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos", en *OSAL (Observatorio Social de América Latina)*, núm. 21, 2006, pp. 221-230.

Entrevistas del autor

- Álvarez, Talía, 62, maestra jubilada, Comité de Hábitat y Vivienda, consejo comunal Las Quintas, Artigas, Caracas, entrevistada el 3 de enero de 2007.
- Antillano, Andrés, criminólogo, Comités de Tierra Urbana (CTU). La Vega, Caracas, entrevistado el 20 de abril de 2008.
- Avilés, Delbia Rosa, constructora popular, vocera del Consejo Comunal La Floresta, comuna los 7 Pilares Socialistas, Anaco, Estado Anzoátegui, entrevistada el 11 de febrero de 2012.
- Daza, Eduardo, facilitador para la participación comunitaria, Secretaría Política de la Alcaldía Mayor de Caracas, ANROS (Asociación Nacional de Redes y Organizaciones Sociales), entrevistado el 24 de enero de 2007.
- Figuera León, Adys, facilitadora del poder popular, Consejo Comunal Las Charras, comuna en desarrollo "Los 7 Pilares Socialistas", Anaco, Estado Anzoátegui, entrevistada el 11 de febrero de 2012 y el 17 de septiembre de 2013.
- Giménez, Atenea, Red Nacional de Comuneros y Comuneras de Venezuela, Belomonte, Caracas, entrevistado el 14 de febrero de 2012.

EXPERIENCIAS URBANAS DE AUTONOMÍA

Herrera, Luz, directora de la Comisión de Formación de la Secretaría Política de la Alcaldía Mayor, entrevistada el 25 de septiembre de 2007.

Moya, Wilson, mecánico de carros, Comité de Finanzas del consejo comunal Emiliano Hernández, Los Magallanes de Catia, Caracas, entrevistado el 9 de enero de 2007.

Rodríguez, Merzolena, vocera del consejo comunal Pueblo Nuevo Norte, comuna en desarrollo “Los 7 Pilares Socialistas”, Anaco, Estado Anzoátegui, entrevistada el 11 de febrero de 2012.

Creando un espacio común: el parque ocupado Navarinou en Atenas como un experimento de autonomía¹

Stavros Stavrides²

El mes de diciembre de 2008 significó un importante parteaguas en la historia de la acción autónoma y las iniciativas de los movimientos sociales en Grecia. La chispa que encendió al levantamiento juvenil y estudiantil que sacudiría a la sociedad griega fue el asesinato a sangre fría de un joven estudiante por un policía en Exarchia, un barrio central de Atenas con una larga historia de movimientos disidentes, acciones antipolicía y una cultura juvenil alternativa. El brutal acto, que no podía ser presentado como acertado o justificado legalmente por la prensa dominante ni el gobierno al no ser la reacción a un acto violento de la víctima, adquirió un estatus casi emblemático para la juventud griega: en un periodo en que la violencia de Estado y la crisis del desempleo escalaba, la juventud se convirtió en el objetivo principal de una

¹ Traducción de Andrea Quevedo Paredes.

² Doctor profesor en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Politécnica de Atenas, donde enseña diseño de vivienda social, proyecto arquitectónico y teoría del espacio urbano. Su trabajo se centra en analizar los modelos de segregación espacial, en los comunes, las experiencias de autogestión urbana y en las formas que adoptan las luchas por el derecho a la ciudad. En tales luchas se ha implicado también activamente. Sus libros recientes son: *Common Space: The City as Commons* (Londres, 2016; Estambul, 2016; Atenas, 2019), *Towards the City of Thresholds* (Trento, 2010; Madrid, 2016; Estambul, 2016; Nueva York, 2019), *Common Spaces of Urban Emancipation* (Manchester, 2019).

Blog: <http://courses.arch.ntua.gr/stavrides.html>

Correo electrónico: sstavrides@arch.ntua.gr

serie de medidas sin precedentes, que destruyeron cualquier esperanza de justicia y de una vida digna. Alexandros Grigoropoulos, de 15 años de edad, representaría el destino de toda una generación: una muerte simbólica o real acechaba a esta generación. Y fue casi tres años después que el sacrificio de esta generación fue, sin duda, decidida explícitamente por la élite dominante, cuando las políticas de severa austeridad iniciaron la devastación de una sociedad griega que ya se dirigía hacia la crisis. Desde esa misma noche, Atenas ya ardía. Las tiendas de la calle comercial más importante en el centro fueron incendiadas por jóvenes iracundos y se organizó una enorme manifestación al día siguiente (domingo). El lunes fueron ocupadas casi todas las escuelas de Atenas y las ciudades más grandes de Grecia y diversas manifestaciones tuvieron lugar de manera espontánea frente a las estaciones de policía, algunas veces terminando en un choque violento.

Durante los últimos días de diciembre de 2008, un levantamiento urbano desató algo que cambió profundamente y de manera permanente el significado y los usos del espacio público. No fueron únicamente las enormes manifestaciones ni las confrontaciones violentas o pacíficas con la policía, que duraron un mes; tampoco los múltiples actos de ocupación de edificios públicos como protesta: sobre todo, lo que prevaleció fue el sentimiento compartido de reclamar la ciudad (Stavrides, 2010a). El espíritu de aquel diciembre no puede ser ubicado solamente en los actos que son leídos como disturbios urbanos, aunque éstos ocurrían por todas partes. Éste puede ser ubicado de manera más genuina en los actos e iniciativas que tenían como objetivo ir más allá de las protestas y las demandas de justicia. Éstas eran prácticas a través de las cuales las personas trataron de tomar el control de sus vidas en sus propias manos: contra el Estado, sin confiar en la justicia y más allá de las instituciones existentes de educación y cultura. Surgieron por todos lados iniciativas colectivas sin un centro para organizarlas, nombrarlas o clasificarlas. Se cruzaron las líneas divisorias entre las distintas identidades políticas, si no es que éstas se abandonaron totalmente, y las identidades sociales sobrepasaron los límites de las clasificaciones dominantes. Un estudiante

insurrecto en diciembre era más que un estudiante, un inmigrante que se unía a las barricadas en las calles era más que un inmigrante y un artista en el edificio ocupado de la Ópera Nacional era más que un artista. Aquellos gitanos que sitiaron la estación de policías cerca de su campamento se estaban convirtiendo en más que sólo unos miembros de un grupo estigmatizado como “ajeno”.

Para quienes leen la historia del movimiento anticapitalista únicamente a la luz de la revuelta, el levantamiento de diciembre pareció haber cesado en casi dos meses. Sin embargo, bajo la superficie de una normalidad cotidiana que aparentaba continuar, las arterias capilares de las iniciativas disidentes y colectivas continuaron transportando rabia mezclada con esperanza a través de toda la ciudad. Quizá, la manifestación más poderosa del poder duradero del espíritu de diciembre fue la creación del Parque Urbano Navarinou. Éste fue un caso de acción colectiva caracterizado por un decisivo distanciamiento con las políticas impulsadas desde el Estado (y con demandas relacionadas que pedían la intervención de éste) y un genuino espíritu creativo. Como veremos, estas dos importantes características hacen de la iniciativa del parque Navarinou un importante experimento en términos de autonomía colectiva. Fue a principios de marzo de 2009 cuando se hizo una invitación abierta por parte de un puñado de activistas a las personas que quisieran ocupar un estacionamiento en el barrio Exarchia, en Atenas. La idea era transformar este espacio al aire libre en un parque abierto a todo el público. El lote pertenece a la Cámara Técnica de Grecia (TEE), que lo adquirió en 1972.

En 1990 la TEE le ofreció el espacio al Consejo de Atenas a fin de que lo convirtiera en una plaza, a cambio de que fuera reembolsado mediante el incremento del coeficiente de construcción permitido en otra de sus propiedades en Maroussi. Debido a varios retrasos y a algunos cambios en la ley de desarrollo urbano, este intercambio nunca ocurrió y esta porción de terreno permaneció arrendada como un estacionamiento al aire libre. Una vez que el arrendamiento expiró en 2008, la TEE retomó la cuestión de reconstruir el espacio, lo cual atrajo la atención de los residentes de Exarcheia. La Iniciativa de los Residentes de Exarcheia, que ya había comenzado a trabajar sobre el asunto desde un año y medio atrás, informó a la

colonia, tomó acción y pidió que se convirtiera inmediatamente en un área de vegetación alta. El 7 de marzo de 2009 organizó junto con el colectivo “Nosotros, Aquí y Ahora y por Todos Nosotros” un evento en el que todos los residentes, unidos con activistas entusiastas, ocuparan el espacio y exigieran lo obvio, ¡que el estacionamiento se convirtiera en un parque! Rompieron el asfalto con taladros y cortadoras, trajeron camiones llenos de tierra, plantaron flores y árboles y al finalizar, celebraron (fragmento de la página web del parque Navarinou en <http://parkingparko.espivblogs.net/englishfrench/about-the-park/>)

Sujetos de acción emergentes

No cabe duda alguna de que la iniciativa del parque Navarinou fue organizada por personas inspiradas profundamente en las experiencias colectivas de solidaridad y creatividad de diciembre. La mayor parte de estas personas podrían ser descritas como activistas con algún tipo de experiencia. Sin embargo, la ocupación del lote de estacionamiento y los múltiples trabajos que fueron ejecutados colectivamente durante los días y las semanas siguientes formaron de manera efectiva nuevas subjetividades de acción. No fue el caso de que un problema específico unió a personas con intereses similares al darles la oportunidad de expresar una identidad colectiva ya existente como, por ejemplo, en el caso de unos trabajadores ocupando su fábrica o de unos estudiantes ocupando su escuela. Las personas que participaron en la construcción del parque, en los eventos realizados, en la asamblea abierta y en los grupos de trabajo, no pertenecían a la misma clase social ni al mismo grupo de interés. No pertenecían a un mundo común preexistente. Fue a través de su participación en una iniciativa definida colectivamente que emergieron como sujetos de acción: sus identidades (habitantes de la colonia, jóvenes militantes, trabajadores de la construcción, niños de escuela, ecologistas, activistas de izquierda, anarquistas, amas de casa, artistas, arquitectos, etc.) pudieron haberlos motivado a participar inicialmente, pero lo que hicieron y experimentaron pronto generó características que desbordaron cualquier clasificación de roles existente. “Las personas

involucradas sentían que debían reubicarse fuera de sus posiciones y profesiones normales” (An Architektur: 5), dice una arquitecta que estuvo involucrada en la ocupación. Incluso, como ella explica, en las áreas en las que ella es experta procuraba expresar su opinión “como una opinión entre varias, y no como como la opinión de un experto” (An Architektur: 5).

¿Podríamos rastrear en estos actos, que sacuden o transforman identidades preexistentes, una desestabilización emergente de las clasificaciones dominantes de los sujetos políticos? (Holloway, 2002; Rancière, 1995). Si ni las identidades políticas establecidas ni los roles sociales fijos pueden explicar o describir estos actos colectivos y sus sujetos, entonces, quizá la ocupación del parque Navarinou pertenece a este tipo de iniciativas colectivas que restauran a la política su potencial transformativo inherente.

De acuerdo con J. Rancière “el proceso político de subjetivación [...] continuamente crea ‘recién llegados’, nuevos sujetos escenifican el poder de cualquiera y de todos” (Rancière, 2010: 59). Esta perspectiva propone una reconsideración de la política, separándola claramente de cualquier forma o rearrreglo de las relaciones de poder entre los llamados sujetos políticos estables e identificables. Para que la política suceda, se necesita que esté abierto un espacio de posibilidades, el cual es creado cuando aquellos que no fueron incluidos como actores en un orden social existente entran en escena, se tornan visibles y exigen ser escuchados (Rancière, 2010). Interpretar de esta forma a Rancière significa atribuir a la acción política un potencial inherente y necesario: aquellos que actúan políticamente no sólo crean eventos políticos, sino también nuevos campos potenciales de transformación del sujeto. Sin embargo, no es mediante ello que las personas actuantes se liberan de sus roles e ideas pasados para renacer socialmente como potencialidad pura. Los “recién llegados” provienen de un “afuera” que es parte del “adentro” aunque no es reconocido como tal. Lo que hacen y experimentan crea este estatus liminar de estar simultáneamente contenido dentro de clasificaciones dominantes y al mismo tiempo estar amenazando su coherencia. Lo que les sucedió a las personas que participaron en la ocupación del parque Navarinou

fue que se crearon a sí mismas como sujetos de acción y pusieron sus identidades anteriores en crisis. Los expertos deliberadamente se negaron a ser solamente expertos, los activistas políticos se involucraron en discusiones y decisiones que no estaban encantadas por los mitos de la vanguardia y las llamadas personas “ordinarias” descubrieron el placer de la creatividad y el ingenio colectivos.

Especialmente, durante los primeros meses de entusiasmo colectivo todos participaron sin recurrir a sus conocimientos ni a las ventajas de sus condiciones sociales. Sin duda, podríamos describir esto como la escenificación de “el mismo poder de cualquiera y de todos”. Lo importante del razonamiento de Rancière es que la política existe a través de este acto de igualdad. Los sujetos de acción emergentes en el parque Navarinou se reconocieron a sí mismos como iguales y ésta es la razón por la que todas las prácticas de autogestión estuvieron enfocadas en la práctica de la igualdad, como veremos pronto. Así, la política, restaurada en su poder transformativo, significó en la experiencia del parque una política orientada a la creación de recién llegados considerados como iguales.

¿Qué era lo que los sujetos emergentes reconocían como común? ¿Qué clase de mundo compartido fue creado en el parque Navarinou? Y, mientras este mundo creaba recién llegados continuamente, ¿qué tipo de subjetividades lograron mantenerlo abierto?

Claramente, el término comunidad queda corto para describir este mundo común. La comunidad que pudo haber decidido tomar el control y transformar al estacionamiento vacío no preexistía ni se formó en el proceso. Así, un mundo común bien definido no existía para esas personas ni fue definido de una sola vez en un proceso de acuerdo colectivo. Este mundo fue, de hecho, definido a través de palabras y acciones en un largo proceso de negociaciones implícitas y explícitas entre aquellos que participaron. Rancière conecta a la política con una continua “polémica sobre lo común” (Rancière, 2010). Si consideramos esto, estableceríamos que, para que un proceso de conflicto colectivo retenga su potencial transformativo, se necesita que existan prácticas que conti-

núen prefigurando y reformando el mundo común. Y entonces, lo que era reivincado como común en el parque Navarinou era, al mismo tiempo, una apuesta. Si la comunalidad es un conjunto de relaciones y prácticas que no sólo producen bienes para ser compartidos bajo ciertas condiciones, sino también un mundo común que contiene valores, hábitos y opiniones compartidos, entonces, en el parque Navarinou emergió como un proceso multinivel de decisiones, actos e iniciativas por momentos contradictorio. Un mundo común y abierto a los recién llegados es un mundo que se reconfigura constantemente por aquellos que lo crean y que, a su vez, los reconfigura a ellos.

¿No había límites para esta apertura? Obviamente, esta iniciativa excluía o, más bien, quería excluir prácticas racistas, de lucro y de colaboración con el Estado. Y por supuesto, la igualdad y la solidaridad fueron declarados valores no negociables. Pero, cuando se trata de problemas específicos conectados a un contexto predominantemente hostil de relaciones capitalistas, entonces estos valores no son suficientes. Para dar un ejemplo: ¿cómo es que la asamblea del parque Navarinou trata o quiere tratar a aquellos que son víctimas de los horrores específicos del capitalismo como, por ejemplo, los adictos a las drogas? Todos estamos mutilados, rotos por las contradicciones y antagonismos que nos impregnan como individuos (Holloway, 2002). ¿Cómo podemos lidiar con esto de manera colectiva? ¿Pueden ser los drogadictos “convencidos” de “respetar” las reglas de uso común del parque ocupado? ¿Deben ser expulsados (¿cómo y por quién?) porque con ellos vienen microdistribuidores (o ellos mismos actúan como microdistribuidores) que desdoblán una red oscura de relaciones con la policía? O, en un caso aparentemente más simple, ¿quién va a convencer a aquellos que fantasean con un espacio de libertad como un lugar en donde pueden hacer lo que quieran a pesar de las necesidades de los demás de que deben limpiar el lugar que utilizan por la noche y no destruir los jardines y bancas creados colectivamente? ¿O de no ser ruidosos en los momentos en que los habitantes del barrio intentan descansar, etcétera?

Cuando la igualdad se convierte en algo negociable entre aquellos que crean y usan el parque, la igualdad se convierte en un principio que necesita tomar formas distintas en el contexto de relaciones humanas concretas o potenciales. Las personas involucradas en la experiencia del parque Navarinou pronto descubrieron que tenían que inventar constantemente formas de concientización y reconocimiento mutuos. La comunalidad presionó a todos para reinventarse ellas y ellos mismos, como también las nuevas relaciones con los “otros”.

Instituciones abiertas de la autonomía

Para algunos, el proyecto de la autonomía puede ser descrito como un proceso que crea entidades socioespaciales completamente independientes y capaces de reproducirse a sí mismas, sin la necesidad de recurrir a su hostil entorno social y político. Las áreas autónomas, entonces, deben crear sus propias reglas de autorregulación y las personas habitan aquellos espacios en la medida en que las siguen. Algunos de los creadores y usuarios del parque Navarinou, consideran que este tipo de condición autónoma fue y es imaginada para ser el objetivo del proyecto. El barrio de Exarchia, donde está localizado el parque Navarinou, es un área que ha sido fantaseada como una fortaleza libre y alternativa por muchos militantes anarquistas. El mismo Estado, junto con la prensa dominante, proyecta a menudo imágenes y opiniones que reafirman negativamente este mito, presentando a Exarchia como un lugar anómico, en donde se manifiestan los enfrentamientos entre la policía y los distribuidores de drogas. No es coincidencia, por supuesto, que estos puntos de vista sean expresados especialmente durante los periodos en que son planeadas y ejecutadas las redadas violentas de la policía. Para fortalecer este mito de la amenaza constante de Exarchia, la policía antidisturbios “resguarda” las entradas principales de un perímetro imaginario del área. Este tipo de “autonomía” imaginada y satanizada nunca fue lo que realmente caracterizó a Exarchia. Aunque, sin duda, muchos eventos e iniciativas de orientación antisistémica toman lugar aquí (incluyendo la famosa acción antidictadura en noviembre de 1973 de los

edificios de la Universidad Técnica Nacional de Atenas), Exarchia está lejos de ser un enclave liberado. La juventud alternativa permanece en el centro del barrio, pero está duramente mercantilizado. Y, ciertamente, el narcotráfico no es una actividad antisistémica (y hay pruebas de que la policía tolera selectivamente estas actividades que socavan a esta cultura disidente o alternativa).

Tal vez es posible que el Estado quisiera, y todavía quiera, sostener este mito, porque así puede intervenir en esta área cuando elige golpear paradigmática y emblemáticamente cualquier comportamiento disidente, dando, al mismo tiempo, la impresión de que estos comportamientos sólo existen en el enclave de Exarchia. Lo que hizo la juventud levantada en diciembre fue desplazar la atención de los medios y la policía de Exarchia a varios barrios, edificios y espacios públicos de Atenas y otras ciudades principales (Stavrides, 2010a). El Estado no pudo presentar el levantamiento de diciembre como un incidente más de los “desmanes vandálicos” de Exarchia.

El parque Navarinou, obviamente, no fue creado al margen de Exarchia. Como el miembro antes mencionado del barrio remarca, “[E]l parque también pudo haber sido exitoso en cualquier otro lugar, pero probablemente no habría durado así en ningún otro. Estar en Exarchia asegura la presencia constante de personas en el parque, día y noche, lo cual, de alguna forma, es su mejor protección” (An Architektur: 3). El poder de esta iniciativa colectiva yace en la apertura hacia el resto de la ciudad. Desde el principio, los procedimientos de participación establecidos (asamblea, grupos de trabajo) tuvieron que lidiar con un dilema que a veces evolucionó hacia un feroz desacuerdo. ¿Es el parque ocupado parte de la red de espacios ocupados por el movimiento anticapitalista y únicamente abierto a aquellos que pertenecen al movimiento? ¿O es un espacio abierto común que tiene que dar la oportunidad a diferentes personas de crear y disfrutar aquello de lo que el capitalismo urbano las ha privado (áreas verdes, jardinería urbana, acceso libre a eventos alternativos, áreas de recreación libres e imaginativas, etcétera)?

Especialmente, durante periodos de confrontación directa con políticas de Estado agresivas y medidas policiales relacionadas con éstas, la primera perspectiva tomó, a menudo, la forma de un uso organizado del parque como una fortaleza, así como —de manera fantasiosa— una “base de operaciones” contra los escuadrones de policías establecidos en las cercanías. La segunda perspectiva trató de ampliar el horizonte del uso del parque y logró convencer a muchos de los vecinos de considerar el lugar como un área verde para el uso cotidiano (a menudo llevando consigo a sus hijos).

Podríamos discernir en el conflicto entre estas dos perspectivas, que aún tiene sus momentos difíciles, una disputa implícita sobre el significado de autonomía y autogestión (las espacialidades en emancipación están siendo concebidas en modos análogos) (Stavrídes, 2009).

La primera perspectiva entiende la autonomía como una forma de separación que garantiza y asegura la consistencia del proyecto y su rol de vanguardia. La segunda la entiende como un rompimiento radical con los mecanismos del Estado que, sin embargo, no crea barreras que separen a los “activistas iluminados” y los “actos ejemplares” del resto de la sociedad. Esta perspectiva mantiene su radicalidad e inventiva, sin perder el contacto con el barrio. Por el contrario, la primera hizo que, por momentos, fuera extremadamente difícil estar en el parque para las personas que no estaban tan involucradas o para las personas comunes.

Desde el principio, y por las condiciones materiales de su producción (sin barreras reales que alguien pudiera defender), el parque fue un espacio abierto. Su relación osmótica con su entorno y con los transeúntes podrían describirlo como un espacio público. Como veremos, el parque era y es algo diferente: es un espacio común, un tipo de espacio que difiere crucialmente de lo que conocemos como espacio público. Los límites osmóticos del parque y su amplitud para el uso diario de todos no podían, sin embargo, ser mantenidos sin reglas de “buen uso” y prácticas organizadas de cuidado y protección (del espacio y de los usuarios). Aquí es que surge el problema de las instituciones potenciales de comunidad (Roggero, 2010).

Por su constitución como una herramienta para la organización social, una institución tiende a circunscribir a una comunidad como un mundo cerrado de prácticas sociales predecibles y repetibles. Así, las instituciones de comunalidad pueden ser empleadas para definir las prácticas de comunalización específicas y la comunidad de participantes correspondiente como un mundo cerrado y autorreproducible también. Esto puede llevar —y a menudo lo hace— a formas de encierro (Angelis y Stavrides, 2010). Quienes están fuera del círculo de convivencia ven a cualquier comunidad cerrada como un intento de limitar las dinámicas del acto de comunalización. Para que la comunalización permanezca como una fuerza que produce formas de cooperación-a-través-de-compartir debe ser un proceso que exceda los límites de cualquier comunidad establecida, incluso si esta comunidad aspira a ser una comunidad igualitaria y antiautoritaria. Los sujetos emergentes de los actos de comunalización se transforman a sí mismos a través de estar siempre abiertos a los recién llegados, al convertirse también ellos en recién llegados.

Las instituciones de comunalidad cerrada corresponden y se alimentan de la fantasía de una comunidad aislada que se presenta como un mundo completo y separado. Desafortunadamente, la misma fantasía podría caracterizar a una comunidad de activistas autoproclamados como vanguardia, sin importar qué tan bien intencionados o heroicos puedan ser. Observando alrededor con mera sospecha, las personas que se consideran participantes de este “mundo autónomo” en guerra con el resto de la sociedad, tienden a ignorar que, incluso las relaciones más igualitarias de convivencia, pueden revertir el significado de la comunalidad erigiendo barreras de aislamiento. Las fuerzas del Estado saben muy bien lo bueno que es para ellas contener los ingeniosos experimentos sociales alternativos y antiautoritarios dentro de enclaves que ellos paradigmáticamente satanizan o destruyen, dependiendo de las circunstancias. Quizá, el poder de los experimentos sociales en potencial emancipación yace en sus esfuerzos para superar este aislamiento estigmatizante y victimizante. Para que las prácticas de comunalización sean, tal vez, precarias y contradic-

torias, pero prefiguraciones extremadamente importantes de una sociedad emancipada diferente, la comunalidad debe permanecer como un problema colectivo a reapropiar y transformar al mismo tiempo que la riqueza común de una sociedad (Hardt y Negri, 2009). Para que el parque Navarinou permanezca como un inspirador ejemplo de una cultura diferente basada en la igualdad, la solidaridad y el ingenio colectivo, debe permanecer “infeccioso”, osmótico y capaz de extender sus valores y prácticas más allá de sus límites; asimismo, deberá estar abierto a recién llegados y ser un terreno fértil para éstos.

Las instituciones de la comunalidad en expansión tienen que tener por lo menos tres características importantes: antes que nada, deben proveer el terreno para comparar formas diferentes de practicar la igualdad. Las instituciones dominantes legitiman la desigualdad, distinguiendo, por ejemplo, entre aquellos que saben y aquellos que no, entre quienes pueden tomar decisiones y quienes deben ejecutarlas, entre aquellos que tienen derechos específicos y quienes no los tienen. Así, las instituciones dominantes enfocadas en la producción y los usos del espacio público son, esencialmente, formas de autorización que emanan de ciertas autoridades y tienen como objeto dirigir los comportamientos de sus usuarios (Stavrides, 2012). También, existen instituciones dominantes que aparentan estar asentadas sobre una igualdad abstracta: personas reales con características, necesidades y sueños diferenciados son reducidas a sujetos neutralizables con derechos. Así, las reglas generales en el espacio público parecen ser dirigidas a usuarios homogeneizados, usuarios que pueden tener acceso a un lugar específico a horas específicas del día (o que no tienen permitido pisar el pasto, etcétera).

En ambos casos, las instituciones dominantes clasifican y predicen los tipos de comportamiento y lidian únicamente con aquellas diferencias arregladas y perpetuadas a través de las clasificaciones que ellas mismas establecen. Las instituciones de comunalización establecidas en una comunidad estable y bien definida pueden parecerse mucho a las instituciones dominantes en términos de la regulación de los derechos y las acciones de las personas.

Obviamente, existen diferencias en términos del contenido: una institución que procura garantizar cierta forma de igualdad (sin importar qué tan abstracta) es diferente a una institución que impone abiertamente discriminaciones. Las instituciones de una comunalidad en expansión, sin embargo, difieren de las dominantes no sólo en términos de su contenido, sino también en términos de su forma. Esto las hace, de manera potencial, “artificios sociales” diferentes, orientados a otros vínculos sociales. Estas instituciones establecen, primero que nada, el terreno para hacer comparaciones entre diferentes sujetos de acción y también entre diferentes prácticas. En lugar de mantener o crear distancias entre diferentes sujetos y prácticas (situados en una taxonomía rígida), están fomentando que las diferencias se encuentren, que se expongan mutuamente para crear terrenos de conciencia mutua. La coexistencia no captura el potencial de estas instituciones: lo que logran es, más bien, una forma de conciencia multiforme del hecho de que las diferencias significan algo porque pueden ser comparadas. Las diferencias son relativas y relacionales.

En el parque Navarinou la gente pudo crear distintos grupos de trabajo, en los que la participación estaría basada en el conocimiento y las habilidades de cada uno. Esto, sin embargo, reproduciría de manera latente un rol de taxonomía basado en la “obviedad inocente” de las diferencias existentes. Lo que hace al parque de Navarinou un experimento de autorregulación y de autogestión es que cualquier forma de trabajo y cooperación es, implícita o explícitamente, un acto de autogobierno. En esta perspectiva, recoger la basura puede convertirse en una prueba, como también lo puede ser una discusión en torno a la democracia directa en la asamblea del parque. En ambos casos, los sujetos de acción y las prácticas se hacen comparables y relevantes: lo que está en juego es inventar formas de colaboración basadas no en la homogeneización, sino en la multiplicidad (Hardt y Negri 2005). Las reglas establecidas por la asamblea (y que instituyó la misma) formaron instituciones de comunalidad de la misma forma que lo hicieron las reglas que establecieron una rotación de las tareas (por ejemplo, la recolección de basura). Las instituciones de comunalidad

en expansión deben ser flexibles, porque los recién llegados necesitan estar incluidos en ellas, sin estar integrados a una taxonomía preexistente de roles. La comparabilidad es la fuerza del motor de la comunalidad en expansión. Sin embargo, la comparabilidad no es suficiente. Las instituciones de comunalidad necesitan ofrecer oportunidades, así como herramientas para traducir las diferencias en acción, perspectivas y subjetividad, y una en otra. Si la comparabilidad está basada en el reconocimiento necesario y constitutivo de las diferencias, la traducibilidad crea el terreno para negociaciones entre las diferencias sin reducirlas a denominadores comunes. “Una comunidad emancipada es una comunidad de narradores y traductores” (Rancière, 2009: 17-20, 22). Obviamente, esto es bastante difícil, ya que las taxonomías dominantes tienden a bloquear los procesos de establecimiento de un terreno común que no esté basado en la predominancia de aquellos en el poder. La traducción busca correspondencias pero no puede y no debe aspirar a establecer una proyección absoluta y directa de un idioma al otro. Así hace o debe hacer una institución que mantiene viva la potencialidad expansiva de la comunalidad. Sin duda, “ [...] lo común está siempre organizado en la traducción” (Roggero, 2010: 368). Todos los que eran “añadidos” a la comunidad de usuarios y creadores del parque Navarinou, cada hábito colectivo que era inventado planteaba nuevos problemas de traducción. La comunalidad en expansión no se expande de acuerdo a patrones preexistentes, sino que, literalmente, se inventa a sí misma. La traducción es este ingenio inherente a la comunalidad, que siempre abre nuevos campos y nuevas oportunidades de creación de un mundo común en construcción.

Un ejemplo del parque Navarinou, que podría aparentemente ser trivial, pero no lo es: los estudiantes pequeños de la escuela primaria cercana fueron invitados a participar en las actividades del parque. Pero los niños no fueron tratados como simples usuarios potenciales del parque, fueron alentados a dejar su marca en él: plantar su propio jardín pequeño, participar en la construcción de bancas coloridas con pedazos de cerámica rota, organizar sus propios pequeños eventos en el “teatro” autoconstruido al aire li-

bre. Lo que no es predominante en estos experimentos y a veces pasa inadvertido en experimentos similares es que invitar a niños (o a cualquier recién llegado) a involucrarse plantea problemas de traducción. ¿Qué encuentran, expresan o buscan los niños con participar? ¿Cómo puede uno de ellos lidiar con sus aspiraciones sin usarlas simplemente como combustible propulsor del motor de la iniciativa?

Una tercera característica de las instituciones de la comunalidad en expansión tiene raíces muy hondas en la historia de las sociedades humanas. Los antropólogos sociales tienen muy bien documentada en ciertas sociedades la existencia de mecanismo que previenen o desalientan la acumulación de poder. Dependiendo del caso, estos mecanismos estaban enfocados en la distribución equitativa de la comida recolectada, en el ritual de la destrucción de la riqueza, en el sacrificio simbólico de los líderes, en las revocaciones de los roles carnavalescos, etcétera.

Si las instituciones de comunalidad están destinadas a sostener una constante apertura de los círculos de comunalidad, necesitan sostener mecanismos de control de cualquier acumulación de poder potencial, ya sea por individuos o grupos específicos. Si compartir es el principio que guía las prácticas de autogestión, entonces compartir el poder es simultáneamente la precondition de una distribución igualitaria y su objetivo final. La distribución igualitaria necesita ser capaz de incluir a los recién llegados y tiene que ser alentada por una red de instituciones de autogobierno siempre en expansión. Estas instituciones pueden estar realmente “abiertas” y “en flujo perpetuo” (Hardt y Negri, 2009), pero deben estar conectadas en modos muy específicos a las prácticas de la comunalidad en expansión. El poder es primero y, aún más importante, el poder de decidir. Sin embargo, si el poder de decidir está distribuido igualmente a través de mecanismos de participación, entonces, este poder cesa de dar a cierta gente la oportunidad (legitimada o no) de imponer su voluntad a otros.

Raúl Zibechi ha estudiado cuidadosamente los mecanismos utilizados en las comunidades en conflicto en El Alto, Bolivia (en 2007 y 2010), observando cómo comunidades específicas eligen

“dispersar el poder” en lugar de construir instituciones que reproducen centros de acumulación de poder. Él describe la forma en que una dialéctica continua entre las decisiones de una asamblea abierta centralizada e iniciativas de acción dispersas por grupos pequeños mantienen a una comunidad en conflicto viva, creativa y abierta a la contribución de cada uno. Aunque él escoge ver estas prácticas como no-institucionales o no-institucionalizadas, un entendimiento más amplio de las instituciones, como el que ha sido utilizado hasta ahora en este texto, puede considerar las prácticas de los “comuneros” de El Alto como instituciones abiertas de comunalidad explícitamente orientadas a la eliminación de los centros de poder institucionalizados. Podríamos, incluso, transformar su observación sobre las comunidades-en-construcción en una audaz definición de las instituciones de comunalidad en expansión. Él dice: “La comunidad no existe de manera simple, es construida. No es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma de hacer vínculos entre las personas” (Zibechi 2010: 14). Tal vez son las instituciones de comunalidad en expansión las que establecen vínculos igualitarios entre las personas, produciendo, así, una comunidad en construcción perpetua.

La asamblea abierta del parque Navarinou trató explícitamente de establecer una igualdad en términos de la toma de decisiones. Todos y cada uno tenían el derecho de participar. Además, la toma de decisiones no estaba basada en votaciones, sino en el consenso alcanzado a través de un extenso y, a veces, exhaustivo debate. Como pasa en muchos casos similares, establecer la igualdad de opiniones es un proceso difícil. Depende de quién está dispuesto a participar, lo que está en juego en la decisión, cómo las decisiones están vinculadas a tareas específicas y quién elige asumir la carga. Y, por supuesto, un problema importante es cómo uno forma su propia opinión, qué tipo de acceso al conocimiento, educación, experiencia y habilidades corporales tiene. Muchas veces, las ventajas en todos estos campos legitiman ciertas opiniones como superiores a otras. ¿Cómo trata uno, por ejemplo, la opinión de alguien que raramente participa en el duro trabajo cotidiano del mantenimiento del parque? y ¿los que participan de manera más

frecuente que otros tienen el derecho de decidir en contra de las opiniones de los demás?

El argumento principal de aquellos que aceptan formas de concentración del poder en grupos de individuos involucrados en la iniciativa de un movimiento es la eficiencia. Las decisiones rápidas o coherentes, dicen, necesitan ser tomadas por representantes, quienes, por supuesto, deben ser elegidos democráticamente. La experiencia del parque ha demostrado que una insistencia obstinada en la democracia directa puede generar también decisiones coherentes (que no cambian los objetivos ni el marco todo del tiempo) y una distribución eficiente de tareas acordadas colectivamente. Por supuesto, las instituciones de la comunalidad en expansión tienen que lidiar con las dificultades que surgen de un cambio en la escala. Éste es un problema muy conocido de la democracia directa. Sin embargo, si la dispersión del poder permanece como un principio rector y es establecido a través de instituciones que den forma a una dialéctica descentralizada y re-centralizada, entonces, las cuestiones de la escala se convierten en cuestiones enfocadas en la organización de los diferentes niveles de participación. Los municipios autónomos zapatistas y las Juntas del Buen Gobierno ofrecen un ejemplo relevante muy interesante e inspirador.

Como sabemos, los zapatistas nunca eligieron basar su conflicto emancipatorio en un fundamentalismo indígena maya. Ellos eligieron no aceptar la “realidad” de las sociedades tradicionales autorreferenciadas, excluidas de la sociedad civil mexicana, ni tampoco luchar por un estado maya independiente (Stavrídes, 2010b). La autonomía significa para los zapatistas el autogobierno de las comunidades zapatistas y la creación de un segundo nivel de instituciones autónomas que interconecta y coordina las decisiones de la comunidad y las actividades a través de las Juntas del Buen Gobierno. Los zapatistas intentan limitar las posibilidades de una acumulación de poder por parte de los representantes comunitarios, insistiendo en la rotación de las tareas “del gobierno” (con ciclos de rotación muy cortos). Esta posibilidad limita la eficiencia, si ésta es medida por los estándares de gestión, pero

educa de manera efectiva a todas las personas sobre el autogobierno comunitario (Stavrides, 2010b).

Los espacios comunes como espacios umbrales

Los espacios autónomos pueden ser representados, como ya hemos visto, como espacios separados que son imaginados como enclaves liberados rodeados por un ambiente capitalista hostil. A través de una poderosa metáfora espacial, la autonomía es equiparada a la distintividad espacial, a áreas circunscritas que son definidas por su exterioridad hacia el resto de la ciudad-sociedad.

La experiencia del parque Navarinou se inclina hacia un imaginario de autonomía emancipante distinto. Siempre poroso y abierto a nuevos usuarios potenciales, el parque de Navarinou sostiene una experiencia espacial, así como una metáfora espacial que van más allá y en contra de la experiencia y la metáfora del enclave. (Marcuse y Van Kempen, 2002; Atkinson y Blandy, 2005; Graham y Marvin, 2001). El perímetro poroso del parque es definido por arreglos espaciales que adquieren las características de un umbral más que de un límite. De hecho, el parque mismo puede ser considerado como un umbral urbano multinivel y multiforme.

¿Cuáles son las características de los umbrales que moldean la experiencia de un espacio como el parque Navarinou y cómo estas características forman el potencial metafórico de esta experiencia? ¿Podemos tal vez pensar en una “autonomía del umbral”, una autonomía realizada e interpretada como un umbral? ¿Y son los umbrales potenciales “artífices de la igualdad” socioespaciales? (Rancièrè, 2010).

Los umbrales podrían presentarse como límites que separan un adentro de un afuera como, por ejemplo, en el caso del umbral de una puerta, pero este acto de separación es siempre y simultáneamente un acto de conexión. Los umbrales crean las condiciones de entrada y salida, los umbrales prolongan, manipulan y dan significado al acto de transitar. Ésta es la razón por la que en muchas sociedades los umbrales han sido marcados por rituales que

intentan controlar las potencialidades inherentes de las transiciones. Los dioses guardianes o los espíritus habitan en umbrales, porque el acto de pasaje es ya un acto que conecta potencialmente un afuera con un adentro. Entrar puede ser tomado como una intrusión y salir puede llevar consigo el estigma del ostracismo.

Los umbrales adquieren un significado simbólico y, a menudo, cobran forma en modos que expresan y corroboran este significado. Las sociedades construyen umbrales como artifices espaciales que regulan, simbólica y realmente, las prácticas de cruzar las fronteras, de comunicar ambos mundos. Y esas prácticas pueden ser socialmente benéficas o dañinas. Las sociedades también usan la imagen y la experiencia emblemática de los umbrales para invertir metafóricamente significado a cambio de estatus social, lo cual periódicamente o necesariamente pasa a sus miembros. Pasar de la infancia a la adolescencia, de la soltería a la vida en matrimonio, de la vida a la muerte, de ser estudiante a ser profesional, de ser un aprendiz a ser un guerrero, son casos de una transformación social supervisada que moldea a los individuos. Las sociedades usualmente entienden estos cambios como el cruce de umbrales: los procesos de iniciación garantizan un cruce socialmente “seguro” al dirigir a los neófitos al “otro” lado (Van Gennep, 1960).

Pero el cruce de umbrales no sólo es potencialmente dañino o, al menos, peligroso y riesgoso. Como el antropólogo V. Turner ha observado, el cruce de umbrales contiene un potencial inherentemente transformador que no está necesariamente atado a las reglas de reproducción social. Las personas-en-el-umbral experimentan la potencialidad de un cambio porque durante el periodo de su estadía en el umbral emerge una experiencia peculiar, la experiencia de *communitas* (Turner, 1977). Las personas que han perdido su identidad social previa, pero no han adquirido aún una nueva, permanecen en el umbral de cambio “entre y en medio” (Turner, 1977), casi reducidas a las características comunes compartidas por todos los humanos. La diferenciación social puede parecer algo arbitraria durante semejante experiencia. Un tipo de potencialidad ecualizadora parece habitar en umbrales. La liminalidad, la calidad espacio temporal de la experiencia del um-

bral (Turner, 1977, 1974) es una condición que da a las personas la oportunidad de compartir un mundo-en-construcción común en el que las diferencias se presentan como presociales o incluso como antisociales.

La espacialidad de los umbrales parece compartir características importantes con las instituciones de comunalidad en expansión. Los umbrales comparan, tienen el poder de dar significado a comparaciones entre áreas adyacentes (o roles sociales adyacentes, aunque diferentes), incluso establecen un pasaje desde una condición definida a otra. ¿No es la traducción un pasaje de una lengua a otra? Los umbrales traducen, al establecer una relación entre las “áreas” que ellos conectan y separan al mismo tiempo.

La espacialidad de los umbrales puede hospedar y expresar prácticas de comunalidad que no están contenidas en mundos aislados por comunidades aisladas de comuneros. La porosidad de los umbrales limítrofes permite comparar y traducir actos de convivencia para expandir los círculos de la comunalidad (Stavrides, 2014). Sin embargo, los umbrales no permiten la entrada simplemente. Ellos explícitamente simbolizan la potencialidad de la convivencia, estableciendo áreas intermedias de cruce, abriendo el adentro al afuera. Como mecanismos que regulan y dan significado a los actos de transitar umbrales, pueden convertirse en herramientas poderosas en la construcción de instituciones de comunalidad en expansión. Muchas sociedades estricta y atrevidamente controlan los umbrales simbólicos y reales porque las personas “pueden perder su camino” y descubrir palabras potencialmente comunes entre ellas, que están más allá de las jerarquías establecidas correspondientes de la sociedad. Pero, en el proceso de expandir la comunalidad que desafía directamente los cercamientos de la sociedad capitalista, los umbrales se pueden convertir en la imagen y el escenario de experiencias emancipatorias de convivencia.

El parque de Navarinou no es una isla en el archipiélago urbano de Atenas. Ni siquiera es una isla alternativa en un mar de uniformidad urbana impuesta por los valores y las prácticas domi-

nantes. El parque de Navarinou es un tipo de espacio liminar que invita a prácticas liminares hechas por personas que participan en la creación de identidades liminales. No hay una zona sanitaria que rodee al parque, aunque las redadas de la policía y la venta de drogas algunas veces amenazan su estado como umbral. El parque no pertenece a cierta colectividad, comunidad o autoridad, pero es producido diariamente como un espacio-en-medio-de, un espacio en-medio-de espacios públicos, en-medio-de las manzanas de casas, un espacio en medio de un barrio con una rica historia de conflictos juveniles y de un barrio adyacente de clase media alta con cafés caros (Kolonaki), en medio de los edificios de la universidad y de un extenso mercado de libros y programas para computadora. El parque también es un umbral peculiar entre un denso tejido urbano y el paisaje natural. Pertenece a una red de calles centrales (una de ellas con un tráfico demasiado pesado), pero también existe como un oasis inesperado con árboles, arbustos, jardines de vegetales y flores. Esta inesperada yuxtaposición de un ambiente urbano y otro natural se añade al estado liminar del parque. Sin ser enteramente un jardín urbano aislado, pero tampoco una plaza de la ciudad, el parque es, de hecho, un parque-plaza, un umbral natural urbanizado. Es por ello que puede contener actividades tan diferentes y muchos y variados espacios superpuestos. Aunque cada área del parque está definida por mobiliario urbano específico autocontruido (bancas, construcciones de recreación, asientos para el teatro al aire libre, etc.), todas se mezclan entre ellas, así como sus usuarios. Diferentes eventos culturales y políticos coexisten con usos cotidianos (los niños jugando mientras una discusión toma lugar en el teatro al aire libre del parque, etcétera).

Tal vez la experiencia del parque nos exhorta a abandonar una perspectiva de la autonomía que fantasea con enclaves no contaminados de emancipación (Stavrídes, 2009; Negri, 2009). Parece que las experiencias dominantes de fortalezas urbanas y el imaginario dominante de enclaves con identidades reconocibles colonizan el pensamiento y la acción de aquellos que intentan ir más allá de la hegemonía capitalista. La experiencia del umbral y la metá-

fora del umbral ofrecen un contraejemplo al enclave dominante de la ciudad. Más que perpetuar una imagen de la ciudad capitalista como un archipiélago de islas-enclaves, necesitamos crear espacios que amenacen creativamente este orden urbano peculiar, alterando las taxonomías dominantes de los espacios y tipos de vida. Estos espacios-que-son-umbrales, adquieren una dudosa y, tal vez, precaria pero viral existencia: permanecen en el medio, catalizadores en medio de compuestos químicos potencialmente explosivos. Su poder yace en su apertura, en su habilidad para sobrepasar sus límites, en sus gestos hacia aquellos que no están incluidos aún.

Los espacios umbral (liminares) iniciales son definidos a través de las prácticas rituales que los caracterizan y los habitan. Aquellos espacios umbral están bajo la vigilancia de la sociedad y cualquier forma de *communitas* está cuidadosamente limitada a una existencia efímera e iniciadora. En los umbrales, que proporcionan terreno y moldean a las instituciones de comunalidad en expansión, la *communitas* es experimentada como una comunidad de comuneros participantes siempre en construcción. Aquellas personas no experimentan las potencialidades de la igualdad al ser reducidas ritualmente a un grado cero común de humanidad (como lo hacen las iniciadas en rituales de transición). Estas personas construyen, a través de sus actos, una comunidad de iguales porque escogen definir, por lo menos, una parte de su vida autónomamente, en común. Comunidades de creadores y usuarios del espacio de la ciudad: ¿no es ésta una perspectiva que transforma al espacio de la ciudad en espacio común, un espacio-como-bien-común?

Quizá, a lo que la vida del parque se inclina es a la posibilidad de reclamar la ciudad como una obra de arte totalmente colectiva (Lefebvre, 1996). Visualizar espacios comunes significa, así, mucho más que lograr la reapropiación de pequeños pedazos de espacio abierto aún disponible. Significa, explícita o implícitamente, y a veces con una conciencia total y otras sin percatarnos, descubrir el poder de crear nuevas, ambiguas y posiblemente contradictorias, pero siempre abiertas, instituciones de comunalidad. El espacio realmente físico, pero también el metafórico e imaginario, se con-

vierte no sólo en el terreno necesario para ver a esas instituciones funcionar: el espacio moldea a las instituciones de comunalidad y éstas son moldeadas por el espacio.

Si la ciudad capitalista, la metrópolis contemporánea, no es simplemente un archipiélago carcelario (Soja, 2000), sino también un espacio en el que las personas tienen que inventar cotidianamente formas de vida con el fin de sobrevivir, para después liberar el poder hacer (Holloway, 2010) que el capitalismo continuamente captura y atrapa en sus mecanismos, necesitamos participar en la creación de espacios e instituciones de comunalidad en expansión. Si la autonomía tiene alguna ruta como misión anticapitalista, entonces debe ser construida en-contra-y-más-allá de la metrópolis, alterando las taxonomías dominantes del espacio urbano, así como las taxonomías dominantes de la acción política.

Referencias

- An Architektur On the Commons, *An Architektur* 23, 3-27 y 3 inserts, 2010.
- Angelis, Massimo de y Stavros Stavrides, "Beyond Markets or States: Commoning as Collective Practice (a public interview)" *An Architektur*, núm. 23, 2009, pp. 4-27.
- Atkinson, Rowland, y Sarah Blandy, "Introduction: International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities", *Housing Studies*, vol. 20, núm. 2, 2005, pp. 177-186.
- Graham, Steve, y Simon Marvin, *Splintering Urbanism*, Londres, Routledge, 2001.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Multitude*, Londres, Hamish Hamilton, 2005.
- _____, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- Holloway, John, *Change the World Without Taking Power*, Londres, Pluto Press, 2002.
- _____, *Crack Capitalism*, Londres, Pluto Press, 2010.
- Lefebvre, Henry, *Writings on Cities*, Oxford, Blackwell, 1996.

- Marcuse, Peter, y Ronald van Kempen (eds.), *Of States and Cities. The Partitioning of Urban Space*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Negri, Antonio, "On Rem Koolhaas", *Radical Philosophy*, núm. 154, marzo-abril de 2009, pp. 48-50.
- Rancière, Jacques, *On the Shores of Politics*, Londres, Verso, 1995.
- _____, *The Emancipated Spectator*, Londres, Verso, 2009.
- _____, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, Londres, Continuum, 2010.
- Roggero, Gigi, "Five Thesis on the Common: Rethinking Marxism", *A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 22, 2010, pp. 357-373.
- Soja, Edward W., *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Malden, Blackwell, 2000.
- Stavrides, Stavros, "Espacialidades de Emancipación y 'la Ciudad de Umbrales'", en John Holloway, Fernando Matamoros, y Sergio Tischler (eds.), *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica*, Buenos Aires, Herramienta, 2009.
- _____, "The December 2008 Youth Uprising in Athens: Spatial Justice in an Emergent 'City Of Thresholds'", *Spatial Justice*, vol. 2, 2010a.
- _____, *Towards the City of Thresholds*, Trento, Professionaldreamers, 2010b.
- _____, "Squares in movement", *South Atlantic Quarterly*, vol. 111, núm. 3, 2012, pp. 585-596.
- _____, "Open Space Appropriations and the Potentialities of a 'City of Thresholds'", en Manuela Mariani y Patrick Barron (eds.), *Terrain Vague. Interstices at the Edge of Pale*, Nueva York, Routledge, 2014.
- Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- _____, *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960.

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global/ Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-Unidad de Posgrado-UNMSM, 2007.

_____, *Dispersing Power. Social Movements as Anti-State Forces*, Oakland, AK Press, 2010.

Movimiento de los Trabajadores Sin Techo de Brasil: una historia de autonomía amenazada¹

Débora Cristina Goulart²

Un poco de su historia

La historia del Movimiento de los Trabajadores Sin Techo (MTST) está relacionada con la decisión del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST) de crear formas de manifestación en el medio urbano. En un contexto explosivo en la región de Pontal do Paranapanema (interior de São Paulo), con la militarización de parte de los terratenientes y la disposición de los Sin Tierra de avanzar sobre terrenos improductivos, un acuerdo con el gobierno del estado llevó a que 40% de las tierras de la Unión en la región fueran cedidas al MST, que se comprometió a no avanzar sobre el restante 60%; ello permitió liberar muchos militantes hacia otros frentes.

¹ Texto elaborado con extractos de la tesis de doctorado defendida en 2011 y actualizada con la investigación de documentos entre 2012 y 2015. Traducción de Edith Espinosa García.

² Licenciada en Ciencias Sociales, maestra en Sociología y doctora en Ciencias Sociales (2011). Es profesora del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de São Paulo y del Programa de Posgrado en Educación-Unifesp. Trabaja en la Red de Escuelas Públicas y Universidades (REPU). Se ha dedicado a temas como movimientos sociales, condición docente y clases sociales, enseñanza de la sociología y políticas educativas. Correo electrónico: debcgoulart@gmail.com / debora.goulart@unifesp.br

En una coyuntura de intensificación de las políticas neoliberales en el Brasil de los años 1990, con aumento del desempleo, caída de la renta media de los trabajadores, desregulación del trabajo y reducción del gasto público por parte del Estado (Boito Jr., 1999: 232), las ciudades ven agravadas sus contradicciones sociales debido al crecimiento de la precarización de la clase trabajadora (Lima, 2001: 44), que acelera los efectos sobre el déficit habitacional, crónico en Brasil, sobre todo en las regiones metropolitanas (Maricato, 2000: 155-162).

Entre 1995 y 1997 el MST consideraba imperativa la unidad entre las luchas del campo y la ciudad para hacer frente al avance de las contrarreformas neoliberales en el país. A ello se sumó la percepción de que se había producido un cambio en el perfil de una parte de su base social, que deseaba permanecer en las ciudades y no volver al campo. Esto condujo a la realización de algunas acciones (Goulart, 2011: 17-10), entre ellas, la Marcha Nacional por a Reforma Agraria, Empleo y Justicia que, al pasar por grandes y medianas ciudades, aproximó a militantes rurales y urbanos, lo que llevó a la formación del “brazo urbano” del MST, el MTST.

La influencia de las formas de organización del MST resulta nítida en las primeras ocupaciones realizadas en 1997 en la ciudad de Campinas³ y en Río de Janeiro: ocupación de latifundios urbanos en los que a partir de la organización política colectiva se construyeron, además de viviendas, espacios destinados a la educación, la cultura, la convivencia y los trabajos para la supervivencia, como huertas y cooperativas de trabajo (Alves, 2003); fueron llamados asentamientos *rururbanos*.

Sin embargo, ese intento de simbiosis entre las formas de lucha del campo y la ciudad tuvo una vida corta y la dinámica de las relaciones urbanas se impuso sobre la organización aún naciente, mostrando sus límites. Las ocupaciones se establecían en zonas periféricas de las ciudades, trayendo consigo el desafío de construir una nueva sociabilidad colectiva en áreas ocupadas de gran

³ El campamento fue nombrado Parque Oziel, en homenaje a uno de los sin tierra asesinados por la Policía Militar en Eldorado dos Carajás en 1996.

extensión, con un número significativo de familias;⁴ las provocaciones intimidantes de la policía y el alto índice de violencia urbana, incluso entre los acampados (violencia doméstica, pequeños hurtos, peleas entre vecinos, etc.), eran obstáculos frecuentes. A pesar de que el movimiento intentó introducirse en otros estados, además de São Paulo y Río de Janeiro, con el propósito de “ganar carácter nacional”, según palabras de un militante del MTST, esa intención sólo fue posible en 2009, cuando la configuración del movimiento ya era otra (Goulart, 2011: 29).

Lo aprendido con el fracaso de la concepción de asentamiento *rururbano* llevó a que el movimiento delineara claramente cuál era su base social: la clase trabajadora de las periferias de las grandes y medianas ciudades que padecían problemas habitacionales (carga excesiva del alquiler, hacinamiento familiar, domicilios improvisados, etc.) y de infraestructura ausente o precaria en esas áreas.

Las ocupaciones se concentraron en la Región Metropolitana de São Paulo (RMSP), existiendo también un frente de acción en la región de Campinas, donde desde su surgimiento se había realizado trabajo de base. Esta elección fue planeada y respondió a factores de orden socioeconómico y político, que ayudan a comprender el crecimiento y la consolidación del movimiento.

Ya hemos indicado que las medidas antipopulares de la política neoliberal ocasionaron un empeoramiento considerable de las condiciones de vida de la clase trabajadora. El crecimiento del número de desempleados entre 1989 y 2000, que según el Censo de 2000 pasó de 1.8 a 11.4 millones de personas o 15% de la población económicamente activa (Lima, 2004: 42), sumado a cambios importantes en el mercado de trabajo de la RMSP, demuestran el agravamiento de la precarización del trabajo. Según Araujo, entre 1988 y 1999 el número de ocupados en el sector industrial se redujo en 12%, mientras que, simultáneamente, aumentó en 14% el número de trabajadores en ocupaciones del sector terciario. Por otra parte, el número de ocupados sin contrato firmado y de trabajadores autónomos registró un incremento de 250% en ese

⁴ La ocupación Parque Oziel tenía un área de un millón de metros cuadrados; allí vivían 6000 familias en 1998.

periodo. Al mismo tiempo que se hace visible la “baja capacidad de generación de ocupaciones asalariadas con contrato laboral firmado” (Araujo, 2001: 25), en la RMSP se observa una tendencia al crecimiento del número de pobres, que pasó de 27 a 39% entre 1995 y 1999, mostrando un aumento de 45% en cuatro años.

A estos factores directamente relacionados con la fuerza de trabajo vinculada a la producción se suma el crecimiento vertiginoso del déficit habitacional, que llega a 21.7% entre 1991 y 2000, pues 83.2% del déficit urbano se concentraba en las familias de bajos ingresos (Lima, 2004: 42). En la RMSP, el déficit habitacional alcanzó 3.6%, lo que entre 1994 y 1998 provocó un crecimiento de 40% en el número de ocupaciones.⁵

Aunque las condiciones objetivas implicaban realizar algún tipo de presión para garantizar los derechos amenazados, no era inusual la presencia de movimientos vinculados a la estructura del poder legislativo, municipal o estatal, cuya conexión con determinados concejales y/o diputados propiciaba la inserción de familias en programas sociales, lo que generaba beneficios para ambas partes a partir de una relación mutua. Por un lado, el movimiento se fortalecía por la “conquista” de una demanda, mientras que, por el otro, los concejales/diputados involucrados aparecían como agentes responsables de un beneficio que en realidad es un derecho.

Además de construir instancias de decisión colectiva de acuerdo con la perspectiva traída del MST, el MTST busca romper con esa relación clientelista. Ello le proporciona autonomía en la elección de territorios, llevándolo a optar por la acción en ciudades de la RMSP y a no generar disputas con movimientos de vivienda ya consolidados, sobre todo en el municipio de São Paulo.

La reorganización de las formas de acción del MTST fue una tarea asumida por los militantes, quienes vuelven a realizar otra ocupación sólo hasta 2001, en la ciudad de Guarulhos (RMSP). Nuevamente se imponen las dificultades anteriores y, como ocurrió en Campinas con el Parque Oziel, la ocupación Anita Ga-

⁵ Datos del Estudio y Costo de Vida (pcv) de la Fundación Seade (Lima, 2004: 112).

ribaldi se transforma en un enorme barrio en el que prevalecen prácticas de intimidación contra los moradores, cuyo propósito es garantizar que políticos locales, en alianza con grupos armados de la región, puedan realizar la comercialización de viviendas y lotes. Aun cuando en ambas ocupaciones MTST inició las negociaciones con el poder público y no se reintegró la posesión, con el paso de los años no logró constituir una dinámica política de organización que formulara un proyecto político de militancia urbana en los territorios ocupados.

Entre 2002 y 2007 las ocupaciones se vuelven el centro de cada acción, teniendo ahora un carácter propiamente urbano. Durante ese periodo se realizaron cinco ocupaciones, desde las cuales el MTST ocupó varios municipios de la RMSB,⁶ regionalizando la organización de base. Se perfeccionó su proyecto político, sus formas de actuación, así como su estructura interna a partir de los campamentos y de la formación de núcleos territorializados (Goulart, 2011: 34-43). Al mismo tiempo inició negociaciones con varias instancias del gobierno (municipal, estatal y federal), que hasta ese momento se negaba a reconocer al movimiento como interlocutor y que, incluso, criminalizaba sus acciones.⁷ Los primeros acuerdos entre el movimiento y el gobierno condicionaban la liberación de recursos de la Caixa Econômica Federal (CEF) para la compra de terrenos y el financiamiento para la construcción de casas, junto con la concesión de *bolsa-alugel** hasta la entrega de las llaves, a la desocupación de terrenos y campamentos. Este proceso fue largo y se prolongó por años, lo que llevó al MTST a organizar a los ex acampados en núcleos regionales que se reunían

⁶ Guarulhos, Osasco, Taboão da Serra, Itapeverica da Serra y São Bernardo do Campo.

⁷ Además del cese de los violentos desalojos de ocupaciones, se aprobó la solicitud de reintegrar la posesión de una plaza pública ubicada frente al Ayuntamiento; en ésta acampaban integrantes del movimiento con la finalidad de presionar al alcalde para que abriera negociaciones en torno a una ocupación en la ciudad (ocupación Santo Dias). La demanda presentada por la alcaldía de São Bernardo do Campo alegó amenaza de daño al patrimonio e incitación al crimen. En 2007, durante una marcha hasta la prefectura de Taboão da Serra motivada por la demora en realizar la compra y designar terrenos para vivienda popular, la Guardia Municipal agredió a varios militantes. Para saber más, véase Goulart (2011) y Silva (2014).

* Fondo para el alquiler. [N. del T.]

constantemente y acompañaban las demandas de los integrantes y las actividades del movimiento, ampliando sus bases más allá de las familias asentadas en los campamentos.

En este periodo, la existencia del campamento Chico Mendes por poco más de un año y la reflexión sobre la metodología de acción utilizada condujeron a perfeccionar la organización interna, la articulación con otros movimientos y la efectividad del método de acción.

Así, cambió el diseño de la ocupación y la estructura organizativa con los que comenzaron las reuniones con la comunidad del espacio a ser ocupado. Después de la entrada en el terreno, un gran número de familias se asienta allí, estableciéndose la organización y la dinámica del campamento. Los primeros días se levantan las barracas, las cocinas colectivas, la *ciranda* (espacio destinado a actividades educativas y a actividades con niños y jóvenes), y el “barracón” (espacio para reuniones). Se eligen las coordinaciones de los sectores de infraestructura (organización de la estructura física y acceso al agua y la luz), cultura, educación y formación política (implantación de la *ciranda*, cursos, reuniones y asambleas), disciplina (porteros, acceso al campamento, construcción y obediencia de las reglas colectivas) y negociación (contactos externos y negociación con los gobiernos), así como las coordinaciones de calles y grupos (conformados por determinado número de barracas).

Ese modelo, implementado después de un tiempo de reflexión para diseñar un método propiamente urbano, llevó al acercamiento con comunidades periféricas organizadas, como la Asociación Periferia Activa (APA). Esto fortaleció los vínculos del MTST fuera de los campamentos, ampliando su actuación con la población pobre en acciones conjuntas que trascendían la lucha por vivienda para reivindicar el acceso a recursos públicos y la mejora en las condiciones de infraestructura urbana (transporte, salud, educación, etcétera).

La búsqueda de la (re)construcción de la identidad colectiva como herramienta para la acción política era una estrategia que

pretendía producir acciones culturales con y para los sin techo.⁸ La producción de películas,⁹ teatro, veladas, *cirandas*, boletines, diarios, y festivales de hip-hop, generó una intensa vida cultural en los campamentos, llamando la atención de universitarios que se integraban al movimiento actuando en proyectos de toda índole.

Los años 2000 fueron decisivos para la consolidación de su estructura organizativa, su proyecto político y sus formas de acción. A partir de las acciones centradas en el estado de São Paulo y de la actuación regionalizada (Grande Campinas, suroeste de la RMSF y región del ABC), el movimiento pudo avanzar hacia formas de lucha de gran repercusión, por ejemplo, el “trancazo”. Éste consiste en la interrupción de carreteras o de grandes avenidas con intensa circulación de personas y mercancías que bordean los campamentos, estratégicamente localizados.¹⁰

La formación de un “cinturón” de luchas en el estado de São Paulo se apoyaba en los campamentos y núcleos. Al mismo tiempo que se divulgaban sus acciones, se presionaba a los gobiernos municipal, estatal y nacional con marchas, caminatas, campamentos de denuncia en los espacios céntricos de los municipios —plazas y avenidas—, encadenamiento de militantes en locales públicos —prefecturas y secretarías—, huelgas de hambre en lugares de gran circulación y los ya citados “trancazos”.

La consolidación de las acciones por estados reforzó la presión sobre los gobiernos estatales y federal, y no sólo sobre los ayuntamientos de las áreas ocupadas, debido a que las reivindicaciones exigían la participación de estas tres instancias para viabilizar la construcción de las viviendas,¹¹ lo que afianzaba las acciones no localizadas.

⁸ Ése era el objetivo de la Brigada de Guerrilla Cultural, que pensaba en el papel de la cultura para la lucha social.

⁹ Entre 2004 y 2008 la Brigada de Guerrilla Cultural produjo seis filmes enfocados principalmente en la cotidianidad de las ocupaciones, en las marchas y actos políticos, que eran vistas por los propios acampados como herramientas para el debate y la formación política.

¹⁰ La primera de estas acciones ocurrió el 26 de abril de 2002; se bloquearon simultáneamente tres carreteras, con el propósito de anular los desalojos y agilizar las negociaciones para la construcción de viviendas en las áreas ocupadas.

¹¹ Las alcaldías responsables de las áreas ocupadas fueron accionadas a resolver legalmente

Paralelamente al crecimiento del movimiento en el estado de São Paulo se produce su nacionalización; esto equivale a decir que el MTST estableció contacto con movimientos de lucha por vivienda en otros estados; éstos procuraban fortalecerse creando líneas de acción colectivas ante los obstáculos impuestos a la conquista de viviendas: ausencia de negociaciones, burocratización de los procesos de implementación de las conquistas acordadas y aumento de la criminalización de los movimientos, entre otros factores.

Esta articulación se establecía teniendo en cuenta la afinidad en las formas de acción (uso de la ocupación y acción directa como instrumentos de lucha), propuesta organizativa (democracia interna y fortalecimiento de la base) y relación con el Estado (autonomía de gobiernos y partidos, al mismo tiempo que interpela al Estado reivindicando los logros). El *Manifiesto del 28 de marzo de 2008* es un ejemplo de esa articulación. Firmado por 11 movimientos de vivienda, éste expresaba duras críticas tanto al modelo neoliberal, al Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC), que favorecía a los empresarios de la construcción civil y al capital inmobiliario, como a los “espacios de participación” forjados en el Ministerio de las Ciudades,¹² que no generaría mejoras efectivas para el pueblo pobre de las mismas (MTST, 2008). Con la ocupación simultánea de tres terrenos en São Paulo, actos, marchas, bloqueos de carreteras y ocupación de edificios públicos en siete estados diferentes, el documento daba la tónica que tendrían las reivindicaciones de los años venideros: demandas de una política habitacional orientada hacia las capas más pobres, de mejora de la infraestructura urbana en las periferias de las ciudades y control de las tarifas de servicios públicos (agua, luz y alcantarillado), así como del precio de los alquileres.

los terrenos (público o privado) y se demandó al estado la construcción de viviendas a través de la Compañía de Desarrollo Habitacional y Urbano del Estado de São Paulo (CDHU). El gobierno federal, a su vez, incluyó a las familias en programas habitacionales y liberó recursos de emergencia destinados a la atención en ayudas, como ocurrió en los casos de situación de riesgo.

¹² Creado en 2002 por el gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva del Partido de los Trabajadores (PT).

La actuación a nivel nacional se produjo tanto por la expansión del MTST hacia otros estados, como por su participación en el Frente de Resistencia Urbana. Según Guilherme Boulos,¹³ más que para oponerse al gobierno del Partido de los Trabajadores (PT), los movimientos sociales urbanos que se integraron a la iniciativa de creación del frente, lo hicieron, sobre todo, porque compartían la idea de la centralidad de la lucha directa como instrumento de acción colectiva y la propuesta de una reforma urbana anticapitalista.

En la década del 2000 tiene lugar un recrudescimiento de las luchas por vivienda (Lima, 2004; Whitaker, 2008) y un fortalecimiento de las alianzas entre movimientos a nivel nacional, que desde 2003 tienen como interlocutor del gobierno federal al PT —partido del entonces presidente Luiz Inácio Lula da Silva durante sus dos mandatos (2003-2010).

El neoliberalismo de los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso (FHC) provocó descontento frente a la implementación de medidas antipopulares (pérdida de derechos, precarización del trabajo y aumento del desempleo). A su vez, el PT y su “amplio abanico de alianzas”, que incluían al candidato a vicepresidente José de Alencar del Partido Liberal (PL), al mismo tiempo que clamaba por un gobierno de los pobres apaciguaba los ánimos de la burguesía con la *Carta al pueblo brasileño*,¹⁴ en la que reafirmaba su compromiso con el capital financiero, garantizando el “cumplimiento de contratos, pago de deudas y mantenimiento del superávit primario, etc.” (Toledo, 2008: 121).

El proyecto democrático-popular sustentado por las organizaciones de la clase trabajadora formada en los años 1990 —PT, Cen-

¹³ Guilherme Boulos, uno de los coordinadores nacionales del mtst y uno de los principales articuladores del movimiento con otras organizaciones, fue uno de los militantes entrevistados para nuestra investigación de doctorado. Ganó gran visibilidad los últimos años, volviéndose, incluso, columnista del diario A Folha de São Paulo en 2014.

¹⁴ Formulada por el Instituto de la Ciudadanía, causó malestar entre la militancia que no participó en las discusiones para su creación, que mostraban que el partido priorizaba el *marketing* político antes que la contribución de la militancia. En realidad, la *Carta al pueblo brasileño*, como después se confirmó, no era un “golpe publicitario”, como preferiría interpretarlo una parte de la militancia, sino un instrumento estratégico electoral que resultó bastante eficaz.

tral Única de Trabajadores (CUT) y MST— experimentó cambios estructurales y, a lo largo de la década, se adaptó al “democratismo pragmático” (Martuscelli, 2007). Una vez en el gobierno estableció alianzas con las fracciones del bloque en el poder —el gran capital financiero, el mediano capital, el gran capital industrial y agrario (Boito Jr., 2002)— aunque sin romper con las expectativas de los trabajadores más pauperizados. Así, amplió el gasto público, especialmente en el área de asistencia social mediante el Programa Bolsa Familia, aumentó el monto del salario mínimo y de los empleos formales con baja remuneración, y redujo las tasas de desempleo.

Si, por un lado, los gobiernos del PT consiguieron favorecer al conjunto de la burguesía, por el otro, no perdieron el apoyo de los trabajadores. Al finalizar su segundo mandato, Lula lograba 86% de aprobación de su gobierno (Pinassi, 2011), el agravante que Toledo nombró como “regresión de lucha ideológica”, resultado de una “disputa en que representaciones, imágenes, valores, simbolismos, etc., se oponen, pero a la vez son apropiados, resignificados, transformados o neutralizados” (Pinassi, 2008: 118). El lulopetismo fortalecía la noción de una frágil democracia representativa, a prerrogativa de la participación bajo el control del Estado y la valorización de las políticas públicas compensatorias en detrimento de la implementación de cambios estructurales.

Ante esa coyuntura nacional, en 2009, luego de oficializar su nacionalización en el I Encuentro Estatal celebrado en São Paulo, el MTST envió un grupo de militantes a otros estados, entre ellos, el Distrito Federal, considerado estratégicamente importante para realizar acciones de presión al gobierno federal.

Desde el lanzamiento del Programa Mi casa, Mi vida (PMCMV) en 2009,¹⁵ el gobierno pasó a ser objeto privilegiado de las acciones del MTST, realizadas con la intención de lograr conquistas de mayor alcance territorial. La primera de tales acciones que tuvo gran repercusión fue el campamento de 100 militantes frente a la residencia particular del entonces presidente Lula, en São Bernar-

¹⁵ Principal programa de vivienda del gobierno federal en la época en que se proponía financiar un millón de casas. [N. de la trad.]

do do Campo, en la que cada día sin negociaciones un sin techo se encadenaba a las rejas del predio. La acción pretendió dar el mensaje de que Lula no era “uno de los nuestros” y estaba del otro lado. La acción se divulgó y causó desconcierto en el gobierno, que entabló negociaciones con el movimiento ocho días después. Las demandas principales apuntaban a la inclusión del movimiento como entidad organizadora de proyectos de vivienda en el programa PMCMV y la “participación activa del Gobierno Federal en las negociaciones del MTST en todas las regiones y estados donde está presente” (MTST, 2009a). El resultado fue satisfactorio para el movimiento, que logró la intermediación del Ministerio de Ciudades en la negociación de terrenos con las prefecturas, el aplazamiento de desalojos en algunos campamentos, la inversión del Fondo Nacional de Vivienda de Interés Social (FNHIS por sus siglas en portugués) en la urbanización de una de las primeras ocupaciones del movimiento en Guarulhos (Anita Garibaldi), el complemento de fondos federales a las inversiones de la Compañía de Desarrollo Habitacional y Urbano del Estado de São Paulo (CDHU) para zonas ya negociadas en la RMPS y la inclusión del MTST en el PMCMV.

Con la existencia del PMCMV se abrieron nuevas perspectivas para el movimiento y se presentaron nuevos desafíos: ¿cómo equilibrar la necesidad de conquistas efectivas de vivienda vinculándose a algún programa del gobierno petista y ampliar el abanico de alianzas en un campo político que también realiza críticas a este gobierno?

A lo largo de su historia, el MTST buscó establecer alianzas con otras organizaciones con la intención de fortalecer el campo de las luchas de clase en Brasil. Desde un análisis que partía de los elementos económicos que cambiaron las condiciones de vida de la clase trabajadora, el MTST identificaba la reestructuración de la esfera productiva, ampliada en las últimas décadas, junto con el desempleo estructural, como los pilares del aumento del trabajo precario y la inestabilidad de la reproducción económica de la vida (MTST, 2009a). Aunado a eso, niega su designación como movimiento social, porque considera que la idea de “nuevos movimientos sociales” desarrollada por la sociología “abar-

ca prácticamente todo” (MTST, 2009a); por eso se reconoce como movimiento popular que tiene como elemento central la clase, pues se trata de “organizaciones de los trabajadores que expresan su lucha por derechos negados por el capital y el Estado —tales como tierra, vivienda, servicios básicos, etc.— o que resisten la opresión sufrida debido a su clase (por ejemplo, violencia policíaca)” (MTST, 2009a).

Reconoce que al disminuir la base de los sindicatos, que actúan únicamente entre los trabajadores profesionales, la base de los movimientos urbanos se constituyó como un “nuevo agente social, todavía muy fragmentado, descolectivizado y con incipientes instrumentos de organización” (MTST, 2009a), absorbido por las acciones asistencialistas conservadoras de las ONG o por las organizaciones criminales, que atraen jóvenes hacia sus filas realizando acciones territorializadas en las regiones pobres de las ciudades.

Si, por un lado, la transformación de las relaciones laborales dificultó más la actuación junto a los trabajadores, por el otro, las organizaciones de izquierda no lograron responder a esos desafíos y viven hoy una crisis centrada en dos factores principales: “el declive de un movimiento sindical combativo y la dispersión e institucionalización de otros movimientos de masas” (MTST, 2009a). El primero estaría relacionado con la pérdida de la CUT y del PT como instrumentos de clase de la clase trabajadora, pues “se cambiaron de bando y se aliaron con la burguesía” (MTST, 2009a). El segundo se manifiesta en la irregularidad del trabajo de base y en la fragmentación e institucionalización de los movimientos urbanos.

Como parte de la crisis de los movimientos urbanos, la institucionalización trajo serios obstáculos para el avance de la lucha urbana, en tanto subordinó las acciones de los actores a la “integración institucional, culminando en negociaciones para la realización de objetivos muy limitados” (MTST, 2009a). Éstos se expresaron en el descenso de las reivindicaciones y en su vinculación con la negociación vía cargos públicos y mandatos legislativos y/o ejecutivos. Según el MTST, esta vinculación ya había sido superada

como forma de lucha, puesto que el Estado tiene “incapacidad estructural para desarrollar políticas públicas significativas” (MTST, 2009a).

La alianza con sectores sindicales, frentes de movimientos y diversas organizaciones para realizar acciones puntuales, demuestra la intención de fortalecer un campo de luchas que a través de la contienda por demandas inmediatas pueda iniciar una “lucha contra el conjunto” (MTST, 2005) —el capitalismo, pues se trata de “una sociedad que transforma todo y a todos en mercancías, [que] no ve problemas en tirar a millones de trabajadores a la basura cuando ya no resultan útiles para el consumo vampiresco” (MTST, 2005). Concluyen que este sistema social no sirve a los trabajadores y que la solución no es “aumentar el precio de ser humano, limitándose a volver más soportable la miseria; queremos una vida digna y libre” (MTST, 2005).

La lectura del MTST sobre ese proceso lo lleva a reconocer los límites de la clase trabajadora actual y los desafíos de la acción política de clase a partir de esta nueva realidad.

La Copa del Mundo como escaparate de la lucha: límites y conquistas del Programa Mi Casa, Mi Vida

Los primeros años de la década del 2010 el MTST desarrolló acciones que combinaban la intensificación de la presión sobre el gobierno, con la finalidad de incidir en la política de vivienda, y la ampliación de alianzas con movimientos y sindicatos para fortalecer una agenda “del pueblo pobre y periférico”, aprovechando la proximidad de los megaeventos que se realizarían en Brasil —Copa Confederaciones en 2013, Copa del Mundo en 2014 y Olimpiadas en 2016— para visibilizar sus acciones.

En marzo de 2010 tuvo lugar una jornada más de lucha, llamada Mi Casa, Mi Lucha, que contó con la participación de movimientos de ocho estados. En esa ocasión hubo bloqueo de carreteras y ocupación de predios públicos, al tiempo que surgieron nuevos campamentos (MTST, 2009d). A una serie de reivindicaciones, entre las que se incluían la detención de los desalojos de

ocupaciones y de la criminalización de movimientos sociales, se agregó el cese de la política de desalojos y del traslado de habitantes de las zonas destinadas a los megaeventos, de la represión a las manifestaciones y de la criminalización de la pobreza. Esto último respondió a la intensificación de operaciones policiacas en esas áreas y a una política nacional de desapropiación de inmuebles vacíos. Se demandó la implementación de medidas contra la especulación inmobiliaria, la construcción de viviendas de calidad con subsidio integral, y la gestión directa de los proyectos por los movimientos urbanos.

Pero sin duda, fue en 2013 que surgieron nuevos elementos para la expansión del MTST, tanto en su base, como en su alcance dentro de la sociedad brasileña. Relacionado directamente con las protestas conocidas como “Jornadas de junio”, el MTST invirtió en la realización de manifestaciones en barrios y avenidas de las regiones periféricas de la ciudad de São Paulo, lejos del centro y de la Avenida Paulista, donde se aglutinaron las protestas organizadas por el Movimiento Pase Libre (MPL) contra el aumento de la tarifa del transporte público. El regreso del precio del boleto a aquel que tenía antes de la realización de acciones fue celebrado como una gran victoria, que no puede ser explicada sólo por las ventajas económicas,¹⁶ sino porque además incluía el mensaje explosivo de que “la lucha lleva a la conquista” (Rocha, 2015: 22). A pesar de que la continuidad de las protestas no propició condiciones para que surgieran nuevas directrices populares,¹⁷ la confrontación con el Estado¹⁸ y la victoria en las calles dejó sus huellas.

¹⁶ El precio del boleto subió a R\$ 3.20, volviendo a R\$ 3 después de las manifestaciones, es decir, representando una ganancia de 20 centavos de real.

¹⁷ El acto del 19 de junio de 2013, tras ser anunciada la reducción del valor del boleto, muestra claramente que en las manifestaciones se estaba haciendo mayoritaria una agenda conservadora, con el repudio a la presencia de partidos políticos durante las acciones (con agresiones contra militantes por grupos fascistas), y la declaración de apoyo a la dictadura militar solicitando su retorno, entre una inmensidad de demandas difusas.

¹⁸ La fuerte represión policiaca a las primeras acciones del mes de junio fue uno de los elementos que contribuyó a ganar mayor participación en las siguientes. Una de las frases comunes era “mañana será mayor”. El 13 de junio de 2013 fue emblemático, debido al encarcelamiento de más de 240 manifestantes y a que hubo incontables heridos, incluyendo periodistas, lo que llevó a la mayor difusión del acontecimiento.

La disposición a la lucha por conquistas también fue impulsada por el hecho de que las condiciones de vida en las grandes ciudades recrudescían, sobre todo debido al exorbitante aumento de los alquileres y del precio de los inmuebles, a lo que se sumaba el traslado de familias de las zonas de obras destinadas a los megaeventos (Ippur, 2012).

En Brasil, la mayor parte del déficit habitacional continúa siendo urbano; en 2012 las ciudades concentraban 85% del déficit total. El componente que más creció fue el gravamen excesivo sobre el alquiler, cerca de 30% entre 2007 y 2012 (Ipea, 2013). Esto se explica por la variación en el precio de venta de inmuebles y en el precio del alquiler. Según datos de FipeZAP,¹⁹ entre enero de 2008 y julio de 2015 el precio de los alquileres en São Paulo registró una variación de 95.9% y el de venta de inmuebles una de 224.3%, mientras que en Río de Janeiro, en el mismo periodo, la variación en el precio del alquiler fue de 128.2% y en el de venta de inmuebles de 264.4%.

A pesar de que entre 2009 y 2012 el déficit habitacional total cayó a 310 000 viviendas (Fundação, 2014), durante el mismo periodo el PMCMV entregó solamente 934 000 casas,²⁰ lo que arroja una diferencia de 624 000 viviendas en el periodo. Súmese a eso que el déficit creció en la categoría de menor renta (1 a 3 salarios mínimos), pasando de 70.7 a 73.6%, entre 2007 y 2012 (Ipea, 2013).

En este contexto, la elección de las familias pobres de las periferias de grandes ciudades se restringe a cohabitar con varios individuos en inmuebles pequeños, a mudarse a regiones aún más distantes del Centro y de las oportunidades de empleo, o a organizarse con vecinos y ocupar terrenos baldíos, garantizando mejores condiciones para la familia al no pagar por la vivienda.

¹⁹ Datos recolectados en zap, Índice FipeZAP, 2015. Disponible en: <http://www.zap.com.br/imoveis/fipe-zap-b/>

²⁰ Portal Brasil, 2012. Disponible en: <http://www.brasil.gov.br/infraestrutura/2012/11/programa-minha-casa-minha-vida-ja-entregou-934-mil-moradias>

La visibilidad que adquirió el MTST por la intensidad de las protestas²¹ y la realización de acciones estratégicas durante el periodo comprendido entre la Copa Confederaciones y la Copa del Mundo, lo convirtió en un movimiento muy buscado por grupos que llevaban a cabo ocupaciones espontáneas y necesitaban una orientación para prevenir posibles desalojos.²²

Algunos ejemplos pueden ilustrar el alcance que tuvieron esas acciones. En 2013, junto a sindicatos, movimientos y partidos, se realizó la campaña *Da Copa eu abro mão!*,²³ para exigir a la presidenta Dilma Rousseff (2011-2016) la implementación de un conjunto de medidas que atendiera los intereses de la clase trabajadora.²⁴ Se realizaron dos grandes ocupaciones en la zona sur de São Paulo²⁵ y se organizó a muchas comunidades con el propósito de presionar al gobierno municipal para que incorporara en el plan directriz de la ciudad zonas ocupadas como Zonas Especiales de Interés Social (ZEIS), lo que garantizaría su inclusión en proyectos de vivienda.

El siguiente año, el de la Copa del Mundo, fue representativo del peculiar momento atravesado por el movimiento. Debido a las exigencias de entidades y movimientos afines que realizaban acciones en barrios periféricos se ampliaron las demandas hacia

²¹ En su columna en *Folha de S. Paulo*, el coordinador nacional del MTST relata los 63 días durante los que el movimiento realizó protestas en 2014. Boulos, Guilherme, “63 dias de luta”, en *Folha de S. Paulo*, 11 de diciembre de 2014. Disponible en: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/guilhermeboulos/2014/12/1559217-63-dias-de-luta.shtml>

²² Información proveniente de la entrevista concedida por uno de los coordinadores estatales de São Paulo en agosto de 2015.

²³ “¡A la Copa yo renuncio!” [N. de la trad.]

²⁴ La campaña, a partir de la cual se realizaron varias protestas callejeras, reivindicaba cinco pactos: por el transporte, por el trabajo, por la vivienda, por la educación y por la salud, exigiendo tarifa cero para el transporte público, reducción de la jornada laboral a 40 horas semanales sin reducción del salario, anulación de la Reforma de Seguridad Social, control estatal sobre el valor de los alquileres y cese de los desalojos y reubicaciones, 10% del PIB para educación y cese de la privatización de la salud a través de organizaciones sociales. Centro de Medios Independientes (CMI), “Ato–Da Copa eu abro mão: quero dinheiro pra saúde, transporte, moradia e educação”, 2013. Disponible en: <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2013/07/520966.shtml>

²⁵ Ocupaciones Faixa de Gaza en Paraisópolis y Vila Nova Palestina en Jardim Ângela; esta última llegó a reunir 8 000 familias.

otras áreas además de la vivienda; aumentó la comunicación con el gobierno federal, al cambiar los criterios del PMCMV.

Ese año se ocupó la Agencia Nacional de Telecomunicaciones (ANaTel) y las operadoras Tim y Oi para denunciar el pésimo servicio de telefonía celular en la periferia de la capital. El gobernador del estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, participó en las protestas contra la falta de agua y en los actos conmemorativos del golpe cívico-militar de 1964.

El MTST fue responsable de grandes manifestaciones callejeras con la campaña “Copa sin pueblo, estoy en la calle de nuevo” que, junto con el MST, ocupó las sedes de Odebrecht, Camargo Correa y OAS, denunciando las exorbitantes ganancias de las constructoras que intervenían en las obras de los estadios de fútbol. Además, realizó numerosas protestas junto a la Articulación Nacional de los Comités Populares de la Copa (Ancop), para evidenciar los “crímenes de la Copa”: reubicaciones, aumento de la especulación inmobiliaria y uso del gasto público en obras privadas.

La ocupación Copa del Pueblo fue la que definitivamente colocó al MTST en el radar de la prensa nacional e internacional, mostrando su precisión al elegir áreas territoriales ligadas a los megaeventos. La ocupación de ese terreno de 150 000 metros cuadrados, ubicado a poco más de tres kilómetros de la Arena Corinthians (estadio en que se inauguró la Copa del Mundo), hizo que las familias de la región que sufrían la especulación inmobiliaria adoptaran una forma de lucha por la vivienda decisiva para convocar a un gran número de manifestantes²⁶ a las acciones realizadas entre mayo y junio de 2014. Su participación fue determinante para efectuar cambios al PMCMV, destinados a beneficiar a las familias de la menor franja de ingresos y a aumentar el porcentaje del programa destinado a proyectos de los movimientos sociales.

Todas las conquistas de vivienda del MTST acontecieron en el ámbito del PMCMV, lo que da cuenta de la difícil relación entre los

²⁶ Las acciones de mayo y junio reunieron de 20 a 25 000 personas en prolizas marchas realizadas en las avenidas de mayor movilidad, como la Radial Este, que culminó con un acto en la Arena Corinthians, y la Marginal Pinheiros, que llevó a cabo una manifestación en una de las casas postales de la ciudad, Ponte Estaiada.

movimientos que luchan por vivienda y los gobiernos, aun cuando se encuentren intrínsecamente ligados a sus políticas habitacionales, en este caso el PMCMV, del que hablaremos más adelante.

El primer gobierno del PT avanzó en política urbana con la creación del Ministerio de las Ciudades (MinCiudades) en 2003 y de la Secretaría Nacional de Vivienda. Esta última pretendía dar continuidad a un proyecto habitacional nacional, como resultado de las experiencias acumuladas por las administraciones del PT. Dicho proyecto, realizado en el marco del Sistema Nacional de Vivienda e Interés Social, proponía un diseño institucional y financiero que articulaba las instancias locales a las federales mediante la creación de concejos y planes urbanos locales; ello permitía que las entidades y los movimientos sociales tuvieran mayor participación y pudieran acompañar las políticas. Sin embargo, la asignación de fondos no acompañó las modificaciones institucionales,²⁷ y sólo con la implementación del Plan de Aceleración del Crecimiento (PAC) en 2007 los programas gubernamentales para vivienda contaron con inversiones fuertes. A diferencia de los recursos del Fondo Nacional de Vivienda de Interés Social, elemento central del SNHIS, los recursos del PAC “no estaban sujetos a cualquier mecanismo de control social o a criterios institucionales de redistribución, siendo su asignación una prerrogativa exclusiva de la Casa Civil de la Presidencia de la República” (Cardoso, Araújo y Araújo, 2011: 3).

Entre las medidas sancionadas para dar respuesta a la crisis mundial y sus efectos en Brasil, el gobierno del país optó por aumentar la concesión de crédito e incrementar las inversiones públicas; en el sector de vivienda esto significó el lanzamiento del PMCMV, que ofreció un gran aporte al capital inmobiliario, hasta ese momento estancado como resultado de la crisis.

El PMCMV opera mediante fondos administrados por la Caja Económica Federal (CEF), banco público que define los presupuestos para la construcción de viviendas a través de la evaluación

²⁷ En 2004 se creó el Consejo de las Ciudades, órgano de consulta y deliberativo ligado a MinCiudades, que estuvo directamente implicado en el Plan Nacional de Viviendas de Interés Social-PlanHab.

de proyectos. El programa fue creado para tres franjas de ingresos, con subsidio para el estrato de menor ingreso bruto mensual —hasta 1 600 reales (410.25 dólares)— y facilidades para el acceso de los otros dos estratos, operando con un tope de renta mensual bruta de hasta 5 000 reales (1 282.05 dólares).²⁸ Según datos de 2012, el porcentaje de unidades habitacionales en el primer estrato, donde se concentra el déficit habitacional, fue de 46%, mientras que en las demás fue de 64% (Tatagiba *et al.*, 2014: 233).

El programa brinda distintas modalidades;²⁹ nos detendremos en aquella ofrecida a entidades sin fines lucrativos, cooperativas de vivienda, sociedades y movimientos sociales (entidad organizadora —EO—, que debe tener personería jurídica), la modalidad “Mi Casa, Mi Vida-Entidades” (PMCMV-E). Ésta fue lanzada cinco meses después que el resto de las modalidades del PMCMV. Como las otras modalidades, cuenta con un subsidio de la Unión y el beneficiario paga hasta 5% de su renta bruta mensual durante un periodo de 10 años, debiendo estar inscrito en el registro de familias de renta baja; dicho registro es organizado por el gobierno federal y sustentado por las prefecturas.

Esta modalidad, resultado de la lucha de los movimientos por vivienda, presenta diferencias significativas con respecto a las otras: *a*) permite que personas con restricción para el crédito ocasionada por deudas puedan participar en el programa; *b*) respetando los criterios de renta (hasta 1 600 reales) y las prioridades preestablecidas por el programa, la EO define la demanda y el orden de atención de los beneficiados, *c*) los terrenos pueden ser adquiridos por la EO y los términos de adhesión individual ser firmados sólo hasta la entrega de las viviendas; *d*) existen varias opciones para elegir el régimen de construcción: autogestión de la construcción (realizada por el propio beneficiario), labor comunal (los beneficiarios levantan colectivamente las viviendas), administración directa (la EO es responsable de la ejecución de las obras y puede utilizar a personas que se vinculen a ella como mano de obra) y contrato de obras públicas global (una constructora es res-

²⁸ Conversión con base en el valor de 1 R= 3.90 dólar.

²⁹ Para más detalles véase Tatagiba *et al.* (2014: 232-233).

ponsable de la ejecución de la edificación a un precio estipulado); e) en todas las formas es necesaria la contratación de la empresa Asistencia Técnica Especializada, responsable de la elaboración del proyecto habitacional.

La modalidad MCMV-E concretó la reivindicación histórica de gestionar los proyectos y la construcción de viviendas por los movimientos sociales, que favorece la participación de las familias en las instancias de toma de decisiones de movimientos que valoran los espacios democráticos. Otra conquista importante fue la obtención del subsidio del gobierno, que corrigió la distorsión ocasionada por la exigencia de condiciones de pago a los estratos de menor ingreso y mayor vulnerabilidad, que excluía a buena parte de los trabajadores informales o con restricción de crédito.

Aun cuando el MCMV-E tiene como “línea maestra el ideal de la participación como forma de fortalecer la participación popular” (Tatagiba *et al.*, 2014: 280), sus límites resultan del control privado de la política habitacional; en el MCMV-E, éste se manifiesta en “la reproducción de un modelo de producción del espacio urbano segregacionista y la desvalorización del sistema participativo en el ámbito de vivienda” (Tatagiba *et al.*, 2014: 281).

Algunos estudios muestran que el PMCMV³⁰ transfiere la centralidad de las decisiones sobre política habitacional del poder público a las grandes constructoras, ignorando los espacios institucionales que esa política definió para la participación popular y centralizando el control del programa en algunos ministerios. A pesar de que la gestión del programa es realizada por MinCiudades, la iniciativa privada desempeña el papel principal, presentando proyectos de construcción que ejecuta una vez que son aprobados por la CEF.

Como el programa no define los criterios de infraestructura y movilidad urbana ni la calidad de la estructura, pautando sólo requerimientos de medidas espaciales a las que corresponde el mismo pago invariable por cada unidad entregada,³¹ se reproduce

³⁰ Véase Cardoso, Aragão y Araújo (2011), Hirata (2009) y Fix y Arantes (2009).

³¹ El programa paga el valor de 76000 reales por unidad habitacional de 32 metros cuadrados de área útil, sin que existan modificaciones vinculadas con el proyecto total de la

el patrón histórico de periferización de viviendas destinadas a los trabajadores. Esto les transfiere el peso del costo para la reproducción de la vida, manteniéndolos bajo el control del capital inmobiliario y la tipificación de estándares que permitan el mayor lucro posible en cada edificación.

De esa forma, el protagonismo del sector privado en las políticas de vivienda determina que la población que busca de morada definitiva (lo que no siempre está garantizado) se someta a vivir en lugares distantes y sin condiciones de urbanidad, y que el poder público se vea afectado por el aumento de la exigencia de invertir en servicios e infraestructura. En palabras de Boulos “El programa Mi Casa, Mi vida fue hecho para resolver el problema de liquidez de las grandes inmobiliarias después de la crisis de 2008 [...] No fue hecho para resolver el déficit habitacional” (Boulos, 2014a: 17). El MTST critica al programa por destinar montos ínfimos de las inversiones al MCMV-E, señalando que fue elaborado en ausencia de un largo proceso de discusión con la sociedad en conferencias públicas realizadas por el Consejo de las Ciudades. Sin embargo, ha luchado por la ampliación de la tercera edición del programa, el MCMV 3, incluyendo los cambios que fueron la agenda del movimiento.

Hasta 2015 el MTST había contratado únicamente a través de contratos globales más de 10 000 unidades habitacionales en por lo menos ocho desarrollos diferentes, como resultado de la lucha y de las ocupaciones sólo en el estado de São Paulo. De éstas, 600 unidades fueron entregadas en el condominio João Cândido, en el municipio de Taboão da Serra, que al ser terminado tendrá 1100 unidades y es considerado una expresión de la lucha del movimiento. Gran gran parte de los beneficiarios de este desarrollo son remanentes de la ocupación del mismo nombre, iniciada en 2005.³² Allí se reflejan 10 años de permanencia del MTST para lo-

edificación o con la localización del terreno.

³² La entrega de los primeros 192 departamentos en 2014 tuvo una intensa cobertura de los medios nacionales por la presencia del ex presidente Lula como invitado especial del MTST. Allan dos Reis, “MTST entrega as chaves para 192 famílias do condomínio João Cândido; ex presidente Lula participa da festa”, *Taboão em Foco*, 2014. Disponible en: [http://taboaoemfoco.com.br/mtst-entrega-as-chaves-para-192-familias-do-condominio-joao-candi-](http://taboaoemfoco.com.br/mtst-entrega-as-chaves-para-192-familias-do-condominio-joao-candido)

grar el acceso a una vivienda propia en un proyecto considerado modelo³³ pues, como afirma Boulos,

con el mismo dinero que las constructoras están haciendo 39 metros, nosotros hacemos 63, con tres dormitorios. Dentro del condominio habrá, como proyecto nuestro, una UBS (Unidad Básica de Salud), una escuela infantil, guardería, arena de teatro, centros comunitarios y un patio de juego del predio. ¿Quién va a hacer este tipo de propuesta? (Boulos, 2014: 18).

Las protestas callejeras y las ocupaciones de constructoras y predios públicos realizadas durante 2014 lograron que el gobierno federal incorporara al MCMV-E modificaciones demandadas por el movimiento: ampliación del techo de construcción simultánea de 1 000 a 4 000 unidades por entidad; ajuste del criterio de prioridad de atención a habitantes de zonas de riesgo;³⁴ reajuste del valor de la renta para la franja de ingresos atendida por el MCMV-E a tres salarios mínimos y no más de 1 600 reales; creación de una comisión interministerial de prevención de desalojos forzados, conquista de suma importancia ante el aumento de las ocupaciones en las regiones metropolitanas desde 2013 (Boulos, 2014: 18).

La construcción de autonomía, sus contradicciones y sus límites

Tras 18 años de existencia, el MTST logró tener alcance nacional, obtuvo conquistas efectivas, amplió su área de acción, integrando hoy a más de 30 000 personas organizadas. Una buena lectura de las condiciones económicas estructurales de un país capitalista dependiente, de las consecuencias de las medidas económicas en las condiciones de vida de la clase trabajadora en las ciudades y un diseño organizativo que propició entre sus miembros un sentido de pertenencia necesario para generar una dinámica de acciones

do-ex-presidente-lula-participa-da-festa/

³³ Información tomada de la entrevista con uno de los coordinadores estatales del MTST-São Paulo en septiembre de 2015.

³⁴ Un estatuto de MinCiudades (núm. 595) obligaba a que el PMCMV atendiera a, por lo menos, 75% de los beneficiarios oriundos de las zonas de riesgo, cuando sólo 20% del déficit habitacional proviene de esa condición.

que amplificaba la presión sobre el capital y el Estado, llevaron a su expansión y fortalecimiento.

En este texto no haremos una digresión sobre las varias concepciones de autonomía, pero discutiremos esta categoría de acuerdo a como ha sido pautada y ejecutada por el propio movimiento.

El MTST declaró como su mayor objetivo “la lucha contra el capital y el Estado que representa los intereses capitalistas” (MTST, 2013: 3) mediante la construcción de poder popular, visto como independencia de clase en relación con otras organizaciones (sobre todo partidos) y el Estado, construyendo y fomentando espacios de organización y decisión colectivos en la lucha por derechos y reivindicaciones (MTST, 2013: 3). En palabras de Boulos: “Antes que nada, el MTST no se propone ser un movimiento de vivienda. A pesar de que el centro de su acción esté en la lucha por el derecho a la vivienda, a través de ocupaciones, el objetivo estratégico del MTST es claramente anticapitalista. Por eso, la necesidad del Movimiento de nacionalizarse y construir organizaciones locales orientadas por esta estrategia” (Boulos, 2014: 89).

Ser anticapitalista, contra el Estado, además de la construcción de poder popular a partir de acciones puntuales y lucha directa (MTST, 2013), lo hacen diferente de la mayoría de los movimientos urbanos, que optan por la centralidad de la acción institucional. Las ocupaciones son, como ya mostramos, la esencia de la lucha, en tanto forma de acción directa, instrumento de organización, núcleo de acción contra el capital al interrumpir la circulación de mercancías y el ciclo de reproducción del capital, y modo de establecer espacios para la construcción de nuevas sociabilidades, enfocadas en la colectividad y la deconstrucción de posturas individualistas.

Al analizar distintas concepciones de autonomía en el marxismo contemporáneo, Modonesi afirma que éstas pueden resumirse en dos vertientes: “la autonomía como *independencia de clase* —subjetiva, organizativa e ideológica— en el contexto de la dominación capitalista burguesa, y la autonomía como *emancipación*, como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada” (Modonesi, 2011: 28). La primera indis-

cutiblemente enraizada en el marxismo de Marx, y la segunda, como patrimonio de autores marxistas, desarrollada por grupos y autores que profundizan específicamente en escritos influenciados por el anarquismo, el consejismo y el autonomismo (Thwaites, 2011: 166-167).

Sin duda, el MTST desarrolló una visión de la autonomía directamente vinculada a su práctica, sin valor por sí misma; ésta aparece como parte de la política de correlación de fuerzas y juega un papel fundamental en la construcción de la clase como sujeto político, que se constituye dentro de la lucha propia.

Como afirma Pinheiro, el MTST estaría “haciendo frente al Estado, interpelándole como estructura de poder capitalista, mirando con desconfianza al parlamento” (Pinheiro, 2007: 43), al mismo tiempo que reúne a su base social por el lugar que ocupa en las relaciones de producción y por la precariedad de los espacios que habita en las ciudades, lo cual es consecuencia de lo primero. De esta forma, el movimiento restituye “la unidad en la esfera de producción y reproducción, la condición de clase de las luchas sociales urbanas y la necesidad de articular el carácter comunitario de la convivencia en el barrio a la lucha de las clases trabajadoras” (Pinheiro, 2007: 45).

El desarrollo de un método de acción/organización y la construcción de instrumentos de formación política corresponden a un proyecto político cuya base social forma parte de la clase trabajadora, adecuando su constitución política e ideológica a la lucha de clases en Brasil.

La inversión del movimiento en la construcción de una identidad colectiva que posibilite la unión de los trabajadores en torno a un proyecto común de lucha es central y, aunque los individuos padezcan diferentes condiciones de vivienda (población en situación de calle, familias hacinadas, personas en zonas de riesgo, habitantes de estructuras inadecuadas, familias con cargas excesivas en el valor del alquiler, etc.) y de trabajo (trabajadores formales con bajo sueldo, trabajadores informales en sus diversas formas —trabajo precario, de medio tiempo, con contrato temporal, etc.—), este conjunto heterogéneo se constituye como grupo político al com-

partir necesidades, formas de lucha y espacios de decisión horizontales. Sus condiciones de vida material, una identidad colectiva y los problemas comunes a los habitantes de las regiones periféricas de grandes ciudades, son elementos que potencializan su organización. Así, no tener casa no significa ser sin techo. Con diferentes condiciones objetivas de vida, los sin techo son una categoría sociopolítica, que da unidad al conjunto a partir de la constitución de un proyecto político que va tomando forma a lo largo de la historia del MTST.

Sin embargo, desde su surgimiento tiene la intención de diferenciarse de los movimientos urbanos de 1980; considera obsoleta la opción por los canales institucionales que condujeron a la subordinación de los movimientos al Estado, así como la vinculación con los gobiernos, lo que neutraliza su potencial transformador e insurreccional. Este tipo de articulación ya habría sido superado como forma de lucha, pues el Estado ha mostrado una “incapacidad estructural para desarrollar políticas públicas significativas” (Programa, s/d), a partir de la cual justifica la transferencia de su responsabilidad en el área social a las ONG, que profundizan una política asistencialista, particularizando las demandas sociales.

Zibechi (2008) y Thwaites (2011) llaman la atención sobre la revitalización de luchas emancipatorias en América Latina, que adoptan, con variados matices, la noción de autonomía, haciendo énfasis en la “participación ciudadana” en canales limitados, aunque imprescindibles para la aplicación de los programas sociales que acompañan las políticas de austeridad de organismos internacionales como el Banco Mundial.

De esta forma, el ascenso de gobiernos con programas anti-neoliberales y “de izquierda” en los años 2000 (Hilsenbeck Filho, 2013: 97) llevó a vislumbrar la posibilidad de ruptura con una construcción política alternativa en la que “otro mundo es posible”. Sin embargo, Zibechi advierte que la apertura de tales canales de participación, que se acompañaba de la colocación de militantes en el aparato estatal, llevó a la oscilación entre el apoyo incondicional a los gobiernos y un enfrentamiento débil, con poca adhesión de sus participantes (Zibechi, 2008: 309).

Si por un lado el MTST no escuchó el “canto de sirena” participativo, por el otro no está exento de que su capacidad de movilización y confrontación se reduzca frente a la posibilidad de contar con una estructura organizativa más consistente y lograr sus demandas inmediatas. Zibechi habla de relaciones inéditas entre gobiernos progresistas y movimientos sociales que se dicen autónomos (con sus diversos matices), que pueden recomponer antiguas formas de dominación y de control social, además de forjar otras nuevas (Zibechi, 2008: 314). En este sentido, destaca el uso de la oposición de los gobiernos de derecha para subordinar a los movimientos, domesticando su rebeldía sin que sea necesario integrarlos al gobierno y manteniendo su fachada de autonomía en relación con éste. Asimismo, enfatiza en el hecho de que las políticas sociales se convirtieron en instrumentos para reducir su capacidad de organización, pues en la medida en que las carencias de una parte importante de la población disminuyen gracias al acceso a bienes y servicios de primera necesidad, logran su apoyo y se vinculan con éstos de forma patriarcal y clientelista. Otra consecuencia de las políticas públicas es la intensificación de la fragmentación de los movimientos, que se refugian en sus demandas particulares, lo que dificulta la elaboración de agendas articuladoras de problemáticas comunes que conllevan alta capacidad de movilización (Zibechi, 2008: 315-316).

En Brasil, los gobiernos de Lula y Dilma emplearon estos elementos para impedir la organización autónoma de la clase trabajadora, que poseía entidades históricamente ligadas de manera orgánica al partido del gobierno (PT), las cuales cedieron a los intereses de algunas fracciones de la burguesía. Oliveira desentraña ese constructo de la siguiente forma: “ya no son los dominados quienes consienten en su propia explotación; son los dominadores —los capitalistas y el capital, aclárese— los que consienten en ser políticamente conducidos por los dominados, con la condición de que la ‘dirección moral’ no cuestione la forma de explotación capitalista” (2010: 27).

Sin alejarse de la fuerza de ese proceso, el MTST apuesta por “construir resistencia al actual consenso capitalista, partiendo de

sus brechas y contradicciones, y buscando canalizar la potencial frustración popular hacia la organización y la confrontación” (Boulos, 2014: 100). Su herramienta ha sido trazar estrategias que aspiran al logro de objetivos integrales utilizando formas de acción contundentes y organización autónoma.

La articulación de lucha por la vivienda, reforma urbana y transformación social ha sido fundamental para que el movimiento se convirtiera en instrumento de organización y formación calificada de militantes, poniendo énfasis en la identidad colectiva y la acción autónoma de modo de propiciar el surgimiento de un proyecto “de clase, de enfrentamiento a la ciudad del capital” (MTST, 2009c), de combate a la “ciudad-mercancía, [...] al capital inmobiliario en todas sus formas, de defensa de las expropiaciones de tierras, cuestionando las políticas de ciudadanía participativa” (MTST, 2009c).

El poder popular es el núcleo de su constitución como movimiento urbano. En sus documentos aparece como objetivo, como bandera, e incluso como principio organizativo, debido a que es un componente presente en la estructura y en la dinámica como objetivo político más amplio.

En tanto el poder popular es considerado “el mayor objetivo [...] contra el capital y el Estado” (MTST, 2013), aparece como práctica política y organizativa que se expresa a través de la autonomía y la formación política. Autonomía cimentada en la “experiencia de discutir y hacer nosotros mismos” (MTST, 2013), en la construcción de la “organización de masas en espacios de reflexión y decisión colectivos” (MTST, s.d.), en el rechazo a la interferencia de otras organizaciones y del Estado, para hacer una “crítica al Estado capitalista [buscando] apuntar hacia formas políticas realmente democráticas” (MTST, 2019c). La formación política, como parte de la construcción del poder popular, se constituye a partir del esfuerzo organizativo y el empeño de formar militantes de base que participen cualitativamente de las decisiones, y cada vez más, dirijan todas las instancias de la organización (MTST, 2013).

Esta práctica se realiza bajo las normas de acción del MTST, que representan un fuerte enlace entre los objetivos estratégicos

y la concepción política. La lucha directa es la forma de acción prioritaria, pues no se centra en negociaciones ni en la inserción en espacios estatales, y tampoco prioriza la “elección de representantes políticos al Ejecutivo y el Legislativo, porque sabemos que el Estado no tiene condiciones para transformar las relaciones sociales de dominación, logrando, como máximo, mediar entre ellas” (MTST, s.d.).

Dado su carácter confrontativo, para dar consistencia y durabilidad a las acciones el MTST desarrolló un “plan estratégico” basado en dos ejes: la territorialización en espacios focalizados y la apropiación colectiva del espacio urbano.

La territorialización en espacios focalizados es la acción en territorios elegidos según criterios que incluyen la concentración de demandas, la existencia de algún tipo de organización popular previa y la localización de puntos específicos que posibiliten la realización de acciones contra el capital, por ejemplo, la proximidad a grandes vías de circulación de mercancías. La territorialización permite continuar trabajando con base social y crear la referencia de una colectividad organizada.

La apropiación colectiva del espacio urbano consiste, principalmente, en la ocupación de espacios destinados a la especulación inmobiliaria, expresión de la apropiación privativa de la ciudad. La ocupación de “latifundios urbanos” resulta primordial para construir la “dimensión comunitaria del espacio, en contra de su situación de objeto de la especulación financiera” (Programa, s/d), a partir de la cual es posible desarrollar formas de poder popular para resistir al carácter privativo de la ciudad capitalista.

Las ocupaciones, por tanto, cumplen un doble papel dentro de la estructura organizativa y la propuesta política del movimiento: la construcción de resistencia territorializada y de espacios de colectivización y poder popular; por eso desempeñan un rol central en la organización del MTST, a pesar de que haya una intensa red de relaciones fuera de él, como ocurre en el caso de los núcleos. Es en las áreas ocupadas donde la formación política es más intensa, donde se toman decisiones sobre las acciones colec-

tivas y sobre la representación en otras instancias del movimiento a nivel estatal y nacional.

En las instancias organizativas del movimiento se realiza el esfuerzo de difundir los principios de la organización: *a) unidad de acción y libertad en la discusión*: se resalta la importancia de que los militantes actúen en una sola dirección aprobada colectivamente, garantizándose la libertad de posicionamientos y de expresión en los colectivos; *b) disciplina*: exigencia de rigor en el cumplimiento de tareas y respeto de las posturas definidas internamente; *c) trabajo y decisión colectiva*: estímulo a la reflexión y el trabajo colectivos para minimizar el voluntarismo y el personalismo como expresiones de una lógica individual; *d) correspondencia entre compromiso y poder de decisión*: se establece con la máxima “sólo ayuda a decidir, quien ayuda a construir”, como forma justa de distribuir responsabilidades entre quienes se comprometen con la constitución del movimiento en sus acciones; *e) construcción del poder popular*: conformación de colectivos autónomos que formen militantes calificados para la lucha popular; ello se logra “no sólo con cursos, sino también con la conducta de cada militante, como ejemplo vivo de aquello que defendemos y pensamos” (MTST, 2009e); *f) estímulo a los valores socialistas*: entendidos como compañerismo, solidaridad y colectivismo, para contribuir a eliminar intereses oportunistas e impedir la discriminación y la opresión sexual, étnico-racial, o cualquier otra; y *g) transparencia en las relaciones*.

Si es innegable que hay un potencial organizativo de la clase trabajadora dirigido contra la dominación social en términos económicos, políticos e ideológicos, existen también límites y contradicciones no menos evidentes.

Del movimiento “hacia afuera” destacamos la relación con el Estado y los gobiernos. La inserción del MTST en programas sociales no es reciente, remontándose a las primeras desocupaciones de terrenos con la contrapartida de los municipios con la *bolsa-alu-guel* y se complejiza con la administración de las obras de las empresas de la MCMV-E. Hay una gran implicación con el aparato estatal en la compra de tierras y la elaboración de proyectos. Por

otro lado, la opción del MTST de realizar sus edificaciones a través de contratos globales con empresas lleva a que éstas sean las que diseñen los proyectos que, evidentemente, no se ejecutan sin el correspondiente lucro en la construcción de viviendas; el MTST negocia y administra sus conquistas con el Estado capitalista y emprende junto con el capital inmobiliario. Al mismo tiempo que el movimiento demuestra tener claridad sobre la vinculación del programa con los intereses de ese sector de la burguesía y sus impactos en otras ciudades y en franjas más precarizadas de la clase trabajadora, realiza grandes esfuerzos de movilización y protestas para modificarlo y posibilitar su mejor uso por el movimiento. Si hay críticas al PMCMV, y las hay, no se dirigen contra su núcleo, pidiendo su extinción y sustitución por un programa de vivienda que cambie el cuadro de déficit habitacional existente en Brasil.

Del movimiento “hacia adentro” se constata gran preocupación y sus militantes se han esforzado por constituir espacios de decisión colectiva que sigan los principios ya enlistados. En su estructura organizativa existe también una dinámica de promoción de las decisiones; éstas emanan de los colectivos de base constituidos en campamentos y núcleos, del trabajo con los referentes comunitarios locales, paralelos a los sectores donde actúa cualquier integrante del movimiento; se han establecido determinados periodos de rotatividad³⁵ para evitar el arraigamiento de integrantes y su mayor influencia en la conducción de dichas instancias.

El movimiento se preocupa y se compromete en garantizar la democracia interna y la mayor participación en sus instancias; éstas son fundamentalmente representativas y traen consigo limitantes que pueden obstaculizar el desarrollo de la autonomía, tanto individual como colectiva.

Thwaites distingue ciertas posturas políticas e ideológicas vinculadas a algunas concepciones de autonomía que ayudan a pen-

³⁵ Los colectivos son: formación política (educacional y formación de cuadros), articulación (relación con los gobiernos y aliados), seguridad (autodefensa de la organización), organización (dinámica y funcionamiento de las instancias de toma de decisiones), autogestión (desarrollo de propuestas de financiamiento), y comunicación y simbolismo (elaboración y mantenimiento de canales de comunicación y fortalecimiento de identidades simbólicas propias).

sar las prácticas emancipatorias, aquellas que, incluso operando dentro del capitalismo, intentan superarlo. En ese conjunto de acciones estarían la autogestión y el autogobierno, que buscan relaciones anticapitalistas y procuran establecer formas políticas alternativas, reivindicando, por ejemplo, lo “individual colectivo” (2011: 164). Ésos serían intentos por romper con las formas de organización social y política capitalista, especialmente con la propiedad privada y la democracia burguesa.

Una mirada más profunda sobre estos dos últimos conceptos muestra que aún no existe un análisis público y colectivo sobre el carácter privativo de la vivienda, y que el movimiento no ha avanzado significativamente en formulaciones sobre las relaciones mercantiles y sus peculiaridades en lo urbano —individualismo, consumismo, formas competitivas por su estatus local, por ejemplo.

Las disputas, conflictos y malentendidos en las colectividades son intrínsecas a la política, pero en muchos casos derivan de la estructura en instancias verticalizadas; aun cuando sigan una dinámica de escalamiento, las decisiones tienden a ser diluidas y reducidas a lo largo de las distintas etapas, lo que provoca extrañamiento en las esferas más próximas a la base una vez que son implementadas. Eso ocurre porque existe un proceso de depuración, resignificación y distanciamiento que contribuye a que los propios integrantes del movimiento se refieran a determinados grupos y personas como militantes, indicando que otros no lo son.

Si las acciones, la organización y el proyecto del movimiento conceden prioridad a la autonomía, sería fundamental que éste tomara en cuenta cuestiones como: ¿quién es el sujeto autónomo?, ¿cómo se construyen subjetividades autónomas?, ¿cuál es la relación entre democracia y autonomía?, ¿cuáles son las formas autónomas que permiten prácticas democráticas? ¿Qué diferencia autonomía de participación? (Thwaites, 2011: 180-182).

Según Hilsenbeck Filho, “la circunstancia que se diseñó en el transcurso de esas décadas, paradójicamente, fue de autogestión de la sumisión, de empoderamiento para gestionar nuestra propia dominación” (Hilsenbeck Filho, 2013: 99) y consideramos que

para enfrentarla es preciso abandonar la visión de que la forma representativa es la única válida para sociedades complejas. Si es así, en organizaciones que se suponen anticapitalistas no se puede reproducir ese equívoco. Concordamos con Thwaites cuando dice que: “Las prácticas autónomas, horizontales, de democracia directa, tienen un vasto territorio a desbordar desde cada lugar donde se libra una batalla por ampliar derechos, por construir espacios alternativos de disputa ‘intelectual y moral’, por desplegar prácticas anticipatorias del mundo que se aspira construir” (Thwaites, 2011: 207).

Si el crecimiento del MTST puede reconocerse como un acierto de su política, que aglutina a trabajadores y trabajadoras de las ciudades que se mueven junto a ellos en lucha, ese mismo proceso puede ser un factor decisivo para la disolución del principio de poder popular por sus debilidades. Éstas pueden profundizar sus contradicciones, tanto por la fuerza centrípeta del aparato estatal, como por la fuerza centrífuga de las crecientes demandas esparcidas en los territorios que tienden a crecer en este periodo de crisis en tierras brasileñas.

Referencias

- Alves, Camila, “Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto”, entrevista publicada en *Revista Democracia Viva*, núm. 18, 2003. Disponible en: <http://www.ibase.br/modules.php?name=Conteudo&pid=892> [consulta: 10 de octubre de 2010].
- Araujo, Maria de Fátima Infante, “Reestruturação Produtiva e Transformações Econômicas—Região Metropolitana de São Paulo”, *São Paulo em Perspectiva*, vol. 1, núm. 15, São Paulo, 2001, pp. 20-30.
- Boito Jr., Armando, *Política Neoliberal e Sindicalismo no Brasil*, São Paulo, Xamã, 1999.
- _____, “Neoliberalismo e relações de classe no Brasil”, *Revista Ideias*, año 9, vol. 1, Campinas, 2002, pp. 13-48.
- Boulos, Guilherme, *Por que ocupamos? Uma introdução à luta dos Sem-Teto*, São Paulo, Scortecci, 2014.

- Boulos, Guilherme, “Luta por um teto”, entrevista publicada en *Caros Amigos*, año XVII, núm. 208, 2014a, pp-14-18.
- Fix, Mariana, y Pedro Arantes, “Como o governo Lula pretende resolver o problema da habitação” [en línea], *Passapalavra*, 6 de agosto de 2009. Disponible en: <http://passapalavra.info/?p=9445> [consulta: 17 de noviembre de 2009].
- Fundación João Pinheiro, *Déficit habitacional no Brasil 2011-2012: resultados preliminares*, 2014. Disponible en: <http://www.fjp.mg.gov.br/index.php/docman/cei/deficit-habitacional/363-deficit-nota-tecnica-dh-2012/file> [consulta: 1 de noviembre de 2014].
- Goulart, Débora Cristina, “O anticapitalismo do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto – MTST”, tesis de doctorado en ciencias sociales, Marília, Universidad Estatal Paulista-Facultad de Filosofía y Ciencias, 2011.
- Hilsenbeck Filho, Alex, “O retomar das ruas e os dilemas das lutas: movimentos sociais em tempos de governos oriundos da esquerda”, *Revista Lutas Sociais*, vol. 1, núm. 31, São Paulo, julio-diciembre de 2013, pp. 97-110.
- Hirata, Francine, “Minha Casa, Minha Vida: política habitacional e de geração de emprego ou aprofundamento da segregação urbana?”, *Revista Aurora*, año III, núm. 4, Marília, julio de 2009, pp. 1-11.
- Instituto de Pesquisa y Planeación Urbana y Regional (IPPUR), Proyecto metropolización y megaeventos: los impactos de la Copa del Mundo 2014 y las Olimpiadas 2016, Relatoría Parcial Nacional, abril de 2012. Disponible en: http://web.observatoriodasmetro-poles.net/download/Relat_Nacional2012.pdf [consulta: 12 de julio de 2015].
- Lima, Sônia L. R. de, “Metamorfoses na luta por habitação: o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST)”, tesis de doctorado en servicio social, Río de Janeiro, Universidad Federal de Río de Janeiro-Instituto de Pesquisa y Planeación Urbana, 2004.
- Lorena, Elton Rafael, “Luta de Classes na cidade neoliberal: uma análise sobre o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST)”, tesis de maestría, Marília, Universidad Estatal Paulista-Facultad de Filosofía y Ciencias, 2012.
- Maricato, Ermínia, “As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias planejamento urbano no Brasil”, en Otilia Beatriz Fiori Arantes,

- Carlos Vainer y Ermínia Maricato (orgs.), *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 121-192.
- Martuscelli, Danilo Enrico, “Ruptura sem precedentes, pluralismo irrestrito e democratismo: as três faces ideológicas da identidade petista”, *Revista Lutas & Resistências*, núm. 3, Londrina, 2007, pp. 34-47.
- Modonesi, Massimo, “El concepto de la autonomía en el marxismo contemporáneo”, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones, 2011, pp. 23-52.
- Movimiento de Trabajadores Sin Techo (MTST), Programa de acción del Movimiento de Trabajadores Sin Techo – Construindo o poder popular, São Paulo, MTST, s.d.
- _____, “Cartilha do militante”, 2005. Disponible en: <http://mtst.info/files/mtst/CartilhadomilitanteMTST.pdf> [consulta: 20 de enero de 2008].
- _____, “Manifesto 28 de março”, 2008. Disponible en: <http://www.mtst.info/?q=taxonomy/term/66%2B67> [consulta: 13 de febrero de 2009].
- _____, *Contribuição à construção de uma nova central*, São Paulo, MTST, 2009a.
- _____, *Jornada Nacional Minha Casa, Minha Luta*, 2009b. Disponible en: <http://.mtst.info/?q=node&page=1> [consulta: 16 de agosto de 2010].
- _____, *Relatório da reunião nacional do mtst*, São Paulo, MTST, 2009c.
- _____, “Vitória! Negociação com o governo Federal avança para nossa casa!”, 2009d. Disponible en: <http://mtst.info/?q=node&page=2> [consulta: 15 de agosto de 2009].
- _____, *Princípios de organização do mtst*, São Paulo, MTST, 2009e.
- _____, *Cartilha de princípios*, São Paulo, MTST, 2013.
- Neto, Vicente Correia Lima, Bernardo Alves Furtado y Cleandro Krause, *Estimativas do Déficit Habitacional brasileiro (pnad 2007-2012)*, Brasília, Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas-IPEA, 2013. Disponible en: <http://www.ipea.gov.br/portal/>

images/stories/PDFs/nota_tecnica/131125_notatecnicadirur05.pdf [consulta: 1 de noviembre de 2014].

- Oliveira, Francisco de, “Hegemonia às avessas”, en Francisco Oliveira, Ruy Braga y Cibele Rizek (orgs.), *Hegemonia às avessas*, São Paulo, Boitempo, 2010, pp. 21-28.
- Pinassi, Maria Orlanda, “O lulismo, os movimentos sociais e o lugar social da política”, *Revista Herramienta*, año xv, núm. 46, marzo de 2011. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-4v6/o-lulismo-os-movimentos-sociais-no-brasil-e-o-lugar-social-da-politica> [consulta: 17 de abril de 2011].
- Pinheiro, Jair, “De frente para o Estado”, *Revista Lutas Sociais*, núms.19-20, São Paulo, 2007-2008, pp. 39-52.
- Thwaites Rey, Mabel, “La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora”, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra Ediciones/Sisifo Ediciones, 2011, pp. 151-214.
- Rocha, Josué, “Forjado na luta”, *Revista Territórios Transversais: resistência urbana em movimento*, núm. 3, septiembre de 2015, pp. 22-24.
- Silva, Simone da Conceição, “A atualidade da criminalização produzida sobre o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto-MTST: o caso do acampamento Chico Mendes”, tesis de maestría en ciencias sociales, Marília, Universidade Estadual Paulista-Facultad de Ciencias Humanas, 2014.
- Tatagiba, Luciana, Ana Claudia Chaves Teixeira, Karin Blikstad y Stella Zagatto Paterniani, “Inovações participativas nas políticas habitacionais para população de baixa renda”, *Revista Crítica y Emancipación*, año vi, núm. 11, Buenos Aires, primer semestre de 2014, pp. 215-287.
- Toledo, Caio Navarro, “Partido dos Trabalhadores e governo Lula: a regressão da luta ideológica”, *Revista Crítica Marxista*, núm. 26, Campinas, 2008, pp. 117-138.

EXPERIENCIAS URBANAS DE AUTONOMÍA

Whitaker, Beatriz, “Os movimentos de moradia e a questão urbana”,
Revista Margem Esquerda, núm. 12, São Paulo, noviembre de
2008, pp. 37-42.

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2008.

Un teatro como bien común (crónica parcial de un proceso de transformación colectiva del espacio para hacer cultura en común)

Chiara Belingardi^{1,2}

La difusión de la práctica de autoorganización en Italia

La crisis económica y financiera que tuvo lugar a partir de 2008 se añade a otras: ecológica, política (de representación política), social y urbana (del espacio público). Entre éstas, la crisis económica fue la que recibió mayor atención en el plano político, con la generación de políticas *ad hoc* para el rescate de bancos e instituciones de crédito y la reducción de la deuda pública. En Europa,

¹ Doctora en “Proyecto de la ciudad, el territorio y el paisaje” por la Universidad de Florencia (Italia), con una tesis sobre los bienes comunes espaciales en el ámbito urbano “Comunanze urbane. Autogestione e cura dei luoghi” (FUP: Firenze, 2015. Disponible en: <http://www.fupress.com/catalogo/comunanze-urbane/3047>). Sus intereses de trabajo, activismo e investigación son: derecho a la ciudad, justicia espacial, ciudad de las diferencias y bienes comunes. Actualmente trabaja cuestiones urbanas y de feminismo. Con Federica Castelli ha editado el libro *Città. Politiche dello spazio urbano* (IAPHItalia: Roma, 2016. Disponible en: <http://www.iaphitalia.org/belingardi-c-castelli-f-a-cura-di-citta-politiche-dello-spazio-urbano-iaphitalia-2016/>).

² Escribí este artículo hace cuatro años, en 2014, en medio de un proceso colectivo de ocupación y puesta en común de un espacio cultural. Durante los meses y años que siguieron cambiaron muchas cosas tanto en el colectivo como en Italia. La primera (y la más importante para este artículo) es que la experiencia concluyó después de que el colectivo fuera desalojado. Como este escrito es resultado de un proceso colectivo, tomé la decisión de no modificar su contenido, y de adjuntar esta nota introductoria a manera de actualización. Para una narración de los últimos días del Teatro Valle Occupato se puede consultar: www.teatrovalleoccupato.it

dichas políticas pasaron con el nombre de políticas de “austeridad” y generaron impactos en todos los niveles de la sociedad. En particular, debido a los nuevos problemas de deuda pública y a la apremiante demanda (imposición) de la Unión Europea de que ésta debía reducirse en todos los países miembros, fue necesario utilizar recursos normalmente destinados a otros rubros —especialmente aquellos asignados a gasto social y actividades culturales. Esto ha tenido consecuencias dramáticas, sobre todo en Grecia, donde hubo despidos masivos de empleados públicos, produciéndose un descenso general de la calidad de vida y los niveles de gasto social en toda Europa.

Las autoridades públicas abandonaron muchas de sus prerrogativas, dejando a los ciudadanos la tarea de proveerse por sí mismos a través del uso de recursos privados. En algunos casos se decidió dejar algunos servicios públicos en manos de la gestión privada, lo que resultó en precios más altos y peor servicio. Para dar un ejemplo, en las ciudades de Turín, Milán, Florencia y Roma, el precio del boleto de transporte público se incrementó en 50% en 2012, en parte debido a la privatización del servicio, al tiempo que disminuyó el número de vehículos y conductores.

Muchas instituciones han vendido sus activos para satisfacer las necesidades financieras, incluso el propio Estado italiano, que en 2011 aprobó la venta de tierras agrícolas de propiedad estatal con el fin de recaudar dinero para reducir la deuda pública. Lo mismo se aplica a regiones, provincias y municipios; en muchos casos, éstos venden sus activos inmobiliarios, o se los confían al Estado, en vez de usarlos para satisfacer las necesidades de los ciudadanos. Ejemplo de ello es el debate que está teniendo lugar sobre los cuarteles en desuso (vacíos por la finalización del servicio militar obligatorio): éstos son reclamados por movimientos que apelan a los derechos de vivienda, en tanto son edificios que pueden ser reutilizados como vivienda de emergencia a través de la reapropiación, o como proponen otros movimientos ciudadanos, ser usados con fines sociales.

Como contrapartida a lo que se acaba de describir, hay “miles de pequeñas resistencias” (Sandercock, 2004) llevadas a cabo

por personas que se activan para responder de forma independiente, con sus propias necesidades, quienes ocupan, comparten y resignifican los espacios a través de una “disidencia creativa” (Paba, 2003), de una “tensión hacia la transformación positiva de la ciudad” (Paba, 2003). Estas acciones tendrán como resultado la construcción de huertos urbanos y jardines compartidos, movimientos de “jardinería de guerrilla”, el arte a través de múltiples formas, que incluyen desde murales hasta poesía escrita con spray, la ocupación de espacios y edificios abandonados, proponiendo proyectos que deliberan sobre el cuidado y el manejo de las áreas comunes. Con formas y maneras diferentes, estas prácticas, que Giancarlo Paba llama “insurgentes”, se difunden gracias a su ser creativas, vitales, emergentes, evolutivas (Paba, 2003):

En la brecha entre la realidad insostenible y el futuro posible late escondida una proyección por supuesto proyectual: cuando una vida decente todavía ha de ser conquistada, cuando la vida misma es un proyecto, en lugar de una tranquila condición de arranque, [...] entonces no hay otro camino si no transformar el área en que usted vive, trazando signos de su existencia y de sus propios deseos, construyendo, junto con su propio destino, una parte del destino colectivo (Paba, 2003: 52-53).

Esta activación desde abajo culminó con la victoria del referéndum en contra de la privatización de los servicios de agua. En 2011, en Italia se llevó a cabo un referéndum de iniciativa popular, impulsado por movimientos ambientales y por la defensa del agua pública, contra la privatización de los servicios hídricos. El eslogan con que se ganó el referéndum era “el agua es un bien común”; esto significa que no puede ser privatizada, que debe seguir siendo pública porque es un derecho humano, y que el Estado debe gestionarla. La victoria fue muy importante para la difusión del concepto de “bienes comunes” y generó una gran activación de las personas. La política institucional y los partidos querían privatizar los servicios hídricos, por lo que los medios de comunicación no hablaban del referéndum; tal vez, porque estaban obligados por la ley a hacerlo, se aseguraban de que fuera lo más inadvertido posible, abordándose en programas de televisión transmitidos muy

temprano en la mañana, cuando la gente normalmente no ve televisión.

Lo que pasó fue que la gente se sintió responsable, activándose en la campaña realizada a través de internet y del “boca a boca”; por ello, ésta fue muy eficaz y contribuyó a ganar el referéndum. Además, se difundió el concepto de “bienes comunes” como algo que es muy valioso, que no puede ser privatizado y que nadie nos puede arrebatar. Sin embargo, el resultado del referéndum fue ignorado por el parlamento, por lo que la gente sigue luchando por la creación, la defensa y el reconocimiento de los bienes comunes a través de muchos medios, legales e ilegales.

Actualmente, los bienes comunes significan muchas cosas: una alternativa al capitalismo, afirmando que su uso es más importante que la propiedad privada; una manera de defender lo social y los territorios contra las “grandes obras inútiles” (por ejemplo, obras como ferrocarriles, túneles, puentes, que no están hechas para servir a la gente sino sólo por el interés que generan como inversiones). Al afirmar que los territorios son bienes comunes se entiende que son un producto histórico complejo y colectivo de miles de personas que allí viven. Sobre todo son una manera de reconocer y federar las luchas en todo el país y en Europa: así, pueden juntarse quienes luchan contra un tren con los que ocupan viviendas, los que cuidan fincas comunitarias, los que ponen en funcionamiento edificios abandonados en la ciudad o los que hacen teatro callejero.

El Teatro Valle Ocupado y la fundación Teatro Valle Bien Común

El día siguiente a la victoria en el referéndum se ocupó el Teatro Valle.

El Teatro Valle es el teatro más antiguo de Roma que aún se encuentra en funcionamiento. Fue construido en el siglo XVIII y se ubica en el corazón de la ciudad, a pocos pasos del Senado. Es un típico teatro “a la italiana”,³ de gran valor arquitectónico y

³ Un teatro “a la italiana” es aquel que aún conserva cuerdas y medios manuales para la

simbólico; en él han tenido lugar eventos muy importantes en la historia del teatro, por ejemplo, la puesta en escena por primera vez de *Seis personajes en busca de autor*, de Pirandello, y la presentación de muchas “primicias” de obras importantes a nivel mundial. Asimismo, es un lugar en el que se produjeron algunas revoluciones teatrales: para dar dos ejemplos, fue el primer teatro construido en los Estados Pontificios y el espacio donde por primera vez recitó una mujer.

Hasta 2010 fue manejado por la Agencia Teatral Italiana (ETI); ese año fue cerrado por el ministro de Economía, Tremonti, con el argumento de que se trataba de una “agencia inútil”, a través del Decreto Ley núm. 78, del 31 de mayo de 2010, “Medidas urgentes para la estabilización financiera y la competitividad económica”. Se trataba de una medida especial para contrarrestar la deuda pública, que desde la crisis financiera de 2008 había crecido mucho. De acuerdo con el decreto, las funciones del ETI fueron asumidas por el gobierno, en este caso, por el Ministerio de Bienes y Actividades Culturales, que durante un año manejó el teatro directamente.

Un año después de la primera protesta contra el cierre de la ETI, realizada dentro del teatro (Costantini, 2010), el 14 de junio de 2011, el día después de ganar el referéndum contra la privatización de los servicios de agua, un grupo de hombres y mujeres trabajadores del espectáculo ocuparon el teatro. Uno de los primeros actos públicos que llevaron a cabo fue el colgado de pancartas que decían: “Como el agua, como el aire, la cultura es un bien común”.

Inicialmente se pretendió que la ocupación fuera un acto demostrativo y que sólo durara tres días. No obstante, dada la resonancia que tuvo a nivel nacional, se decidió que se extendiera más tiempo y proponer una reforma del sistema de gestión de la cultura en general y del teatro en particular.

En continuidad con la victoria en el referéndum, y tras el posterior encuentro con algunos expertos legales que desde mucho

construcción y la movilización de escenografías. Esto garantiza la mayor adaptabilidad de las escenas. Por esto, los trabajadores teatrales italianos son muy reconocidos a nivel mundial y sus capacidades artesanales son patrimonio de la humanidad.

tiempo atrás trabajaban el tema de los bienes comunes (en particular, Ugo Mattei y Stefano Rodotà), se tomó la decisión de crear una institución que se ajustara a la categoría de los bienes comunes, capaz de “abrir un espacio de acción entre la lógica de la ventajas de las empresas y la asfixiante burocracia pública” que propiciara la “conexión entre diferentes luchas, multiplicando las oportunidades para el intercambio de ideas y planes en torno al conflicto” y a “las relaciones: el hacer común es una verdadera alternativa para sustraer nuestras vidas y nuestro trabajo de los efectos de la crisis y las políticas de austeridad” (Teatro Valle Occupato, 2011).

Así, se avanzó en una doble vía: por un lado, el trabajo para establecer la creación de una fundación llamada “Teatro Valle Bien Común” y, por el otro, la práctica de abrir y hacer común un espacio destinado a la cultura.

Al comenzar la ocupación participaron cientos de personas, principalmente hombres y mujeres que trabajan en el espectáculo; con el paso del tiempo se produjeron mutaciones en las personas involucradas, tanto en su número como en sus capacidades, competencias y composición social: personas de diferentes edades, formaciones y profesiones encontraron un lugar en las actividades realizadas, aunque existía una mayoría conformada por sujetos con educación superior y un predominio de trabajadores y trabajadoras artísticos y culturales.

Una institución instituyente: la fundación Teatro Valle Bien Común (Fondazione Teatro Valle Bene Comune)

El deseo de que la ocupación del teatro se mantuviera llevó a la creación de una fundación que lo gestionara; esto se conjugó con el deseo de crear una institución que diera contenido concreto a la reflexión sobre la temática de los bienes comunes, dotándola de significado y haciéndola viable, que fuera más allá de la reivindicación, para defender y “llevar a cabo un proceso constituyente de la cultura como bien común, que se extendiera y contaminara todos los espacios públicos; ello provocó una profunda transformación en nuestra manera de actuar y pensar” (Fondazione Teatro

Valle Bene Comune, 2013a). Igualmente importante fue la idea de un “derecho vivo que fluye desde las luchas por la emancipación y la autodeterminación de los pueblos y los individuos” (Fondazione Teatro Valle Bene Comune, 2013a), capaz de cambiar las instituciones a partir de la acción. En tanto el sistema jurídico italiano carece de la posibilidad de establecer una tercera categoría entre lo público y lo privado, la decisión fue abrirse a participar en una institución de derecho privado. De esta manera se creó, en los hechos, una nueva institución que pertenece a lo común y abre el camino al reconocimiento de los bienes comunes como algo que se está produciendo continuamente y no como algo perteneciente al pasado. La decisión de crear una fundación responde al hecho de que ésta permite cierta libertad de acción con base en ideales muy fuertes.

Esto permitió construir una organización que conjuga estabilidad y elasticidad, que provoca cambios en las condiciones de vida y en la participación de sus miembros, y que mantiene el impulso de las organizaciones informales. Un segundo aspecto tenía que ver con la necesidad de agilizar la toma de decisiones en un espacio en que éstas deben tomarse todos los días propiciando la horizontalidad de la palabra.

La Fundación se conformó sobre la base de tres documentos de igual valor: el “Estatuto”, el “Código político” y la “Vocación artística” (Fondazione Teatro Valle Bene Comune, 2013a, 2013b, 2013c), que contienen, respectivamente, el conjunto de reglas de operación, los ideales políticos en los que se inspira la fundación y las directrices artísticas para la gestión del teatro (actividades, programación, dirección artística).

El proceso de redacción de los documentos llevó cerca de dos años, durante los cuales se trabajaron diferentes versiones que fueron hechas públicas y se discutieron en varias fases, correspondientes, aproximadamente, a dos ciclos. La primera versión del “Estatuto”, resultado de una confrontación interna en la ocupación, fue publicada en línea para recoger comentarios y modificaciones; las enmiendas se discutieron primero en una asamblea interna y luego en una abierta. Al cabo de unos meses se inició

un proceso de revisión y adaptación de las normas de funcionamiento de la fundación plasmadas en el Estatuto a las prácticas de la ocupación y se empezó la redacción del “Código político” y del documento de “Vocación artística”. Todos los documentos fueron puestos en línea una vez más para recoger comentarios y propuestas de cambios, nuevamente discutidos en varias asambleas públicas. En particular, en la redacción del documento de Vocación Artística se intentó implicar a trabajadores y trabajadoras del espectáculo, quienes expresaron el deseo de construir un teatro centrado en la experimentación, en la narración de lo que sucede en la actualidad.

Se puede decir que el corazón de la Fundación es la acción de “hacer común que transforma el propio espacio físico en un bien común” (Fondazione Teatro Valle Bene Comune, 2013b) y en la búsqueda de la horizontalidad y la codecisión entre sus miembros. El órgano de toma de decisiones es una asamblea, llamada la “Común”, que integra a todos aquellos que apoyan a la fundación y participan materialmente en sus actividades. La Común se reúne periódicamente y decide empleando el método del consenso:

La práctica del consenso es un método incluyente y no autoritario, un proceso de toma de decisiones compartidas: diferentes posiciones pueden convivir de forma independiente sin ser disueltas en una síntesis única o en una opción ganadora, dando la bienvenida a la naturaleza generadora del conflicto y a las contradicciones. La práctica del consenso responsabiliza a quienes están presentes en la asamblea a tomar la palabra y a participar de forma activa, que es el principio fundamental del gobierno de los bienes comunes (Fondazione Teatro Valle Bene Comune, 2013b).

La coordinación de las actividades está a cargo de un consejo ejecutivo rotativo compuesto por 12 miembros, cuyo mandato y relevo han sido calculados de modo de posibilitar la continuidad de las acciones y la renovación constante. Ello impide la concentración de poder en una sola persona. También hay un conjunto más grande, que abarca a todos aquellos que contribuyen en términos de tiempo o de dinero a la vida de la fundación pero no tienen disponibilidad para ser parte de la Común. Por lo

tanto, se puede decir que la fundación es también un medio de participación y de apertura al territorio, que posibilita momentos de participación abiertos y transparentes, y tomar parte en la acción (el hacer común) en diferentes niveles (a través de apoyo económico, del trabajo una sola vez, o de la participación en la vida cotidiana del teatro). Desde la creación de la fundación más de 5 000 personas han contribuido económicamente a la misma.

Todos los documentos fueron avalados por un notario, quien los remitió al prefecto para que la Fundación fuera legalmente reconocida. Una vez que la noticia se oficializó, algunos periódicos locales comenzaron una campaña contra la ocupación y la Fundación. Su objetivo era deslegitimar a la Fundación frente a la opinión pública, pues se trata de una institución que devuelve el poder al pueblo a través de su acción. La idea de que la ocupación (un acto ilegal) pudiera volverse legal, y por lo tanto estable, a través del reconocimiento del valor común y de la participación de los ciudadanos, sin duda no gustaba a muchas personas, sobre todo a propietarios que tienen muchos edificios vacíos como capitales fijos pendientes de especulación. Además, dado el precio de las casas en Roma, muchas emergencias de vivienda son resueltas a través de la ocupación de edificios abandonados o en desuso. A menudo, éstos son desalojados dejando a la gente sin hogar, porque la propiedad privada prevalece sobre el derecho a la vivienda. El reconocimiento de la Fundación permitiría establecer un principio de primacía de la legitimidad de la acción social sobre el derecho de propiedad, por lo que la gente podría justificar y mantener muchas otras ocupaciones.

La práctica de las ocupaciones ya es percibida de un modo diferente por la opinión pública italiana, que ha dejado de verlas negativamente para verlas como una opción de vida generativa: “En los últimos años ocupar significa dar vida, cuerpo y energía social a lugares vacíos por el proceso de abstracción financiera. La ocupación no tiene intenciones de negociar y no es siquiera un gesto simbólico de protesta. Es un deseo de reactivación que la abstracción financiera ha esterilizado, vaciado, destruido” (Berardi, 2014).

Después de unos meses de espera se negó el reconocimiento a la Fundación, con el argumento de que no tenía la propiedad del teatro, razón por la cual, según el prefecto, no puede manejar bien las cosas.

Éste es un punto crucial de la lucha por un bien común: decir que no se tiene en cuenta el título de propiedad del bien en cuestión. La propiedad de los bienes es diferente de su utilización, de su gestión, del hecho de que muchas personas puedan disfrutar de ellos. [...] La Fondazione Teatro Valle Bene Comune no es la forma legal a través de la cual un pequeño grupo de personas quiere tomar legalmente la posesión del Teatro Valle. Es la institución que queremos que gobierne el Teatro Valle: una forma innovadora de gobierno, regulado por un estatuto en el que se establecen principios precisos, diseñados y firmados por miles de ciudadanos. Estos principios señalan que la participación, los cambios en los cargos, los órganos directos y ampliados, la nominación democrática de los miembros de los órganos estatutarios, la redistribución equitativa de la riqueza generada, son componentes esenciales y constitutivos de esta nueva institución, diferente de las que operan en la actualidad. La primera Fundación Bien Común es el legado de la lucha, no es una lucha legalizada. Lo hemos dicho desde el principio: “Ésta es nuestra lucha, el Teatro Valle no” (Teatro Valle Occupato, 2014).

El gobierno ciudadano o nacional no ha tenido voluntad de emprender un proceso de legitimación de la experiencia. Se dice que el destino del teatro se establecerá a través de un concurso público en el que, por supuesto, también pueda participar la Fundación. Emergen aquí dos modelos diferentes de gestión de los bienes públicos: por un lado, la idea de delegación y competencia, que implica una competición en la que el ganador se lleva como premio el teatro, mientras el papel del gobierno se agota en la elaboración de las reglas que rigen dicha competencia; por otro lado, existe la propuesta de un modelo de apertura y participación, un modelo cooperativo que reúne proyectos y en el que hay espacio para todo el mundo, en el que los ciudadanos y la administración no agotan su función en una competencia sino que pueden ser continuamente involucrados en el proceso del hacer común y de la producción cultural: “la cultura no es una competencia, no es

un terreno para la lógica de la competencia. Es cooperación, atención, escucha de muchos temas inspiradores para enriquecer la belleza común” (Teatro Valle Occupato, 2014).

La cultura como bien común

La Fondazione Teatro Valle Bene Comune reconoce al conocimiento como un bien común, como un recurso inalienable, inagotable y continuamente regenerado mediante la inteligencia colectiva: es el patrimonio vivo de todos los hombres y las mujeres, y no puede ser objeto de apropiación exclusiva, de cercamientos, de ganancias y de rentas. Cada sistema de propiedad que se aplica a los productos de la inteligencia restringe el acceso al conocimiento y a la información, al intercambio de contenidos, a la circulación de ideas y está en contradicción con las prácticas del hacer común en las que nos reconocemos a nosotros mismos (Fondazione Teatro Valle Bene Comune, 2013a).

La ocupación y la Fundación están concebidas para lograr que la cultura sea un bien común; esto se hace a diversos niveles: el acceso a la sala durante los eventos (según el principio de reconocimiento de la obra artística, o de un salario justo para quienes contribuyen a la puesta en escena de los espectáculos, desde los actores hasta los técnicos), la reflexión sobre los derechos de autor, la organización de visitas guiadas, presentaciones de libros, debates y otras oportunidades de formación. Se presta especial atención a las nuevas generaciones, a las que se dedica un programa específico, y a la generación de relaciones con las escuelas. El acceso se consigue a través de una “acción de complicidad”: una contribución sugerida en la entrada, que puede variar según la capacidad y la voluntad de la audiencia, o el ofrecimiento de trabajo a cambio de la entrada.

Los espectáculos y la programación son diseñados en asambleas abiertas, en las que pueden participar personas que tienen propuestas, tomándose las decisiones por consenso. El hecho de que sea un teatro ocupado no significa que la programación sea de mala calidad: cada semana se presentan películas de autor que no tienen lugar dentro de la distribución (los directores y actores

son invitados a presentar la película o a hacer un debate), además de obras de algunas compañías de teatro más o menos famosas. Algunas de las obras presentadas por primera vez en el Teatro Valle han recibido reconocimiento internacional (La mierda, producida y presentada aquí por primera vez recibió el premio del Edinburg Fringe Festival). También se presentó Peter Brook (quien por algún tiempo estuvo fuera de Italia), Judith Malina (fundadora del Living Theatre, quien al final de la noche, en una silla de ruedas, saludó a todos, llevando el coro de “Bella Ciao”), Peter Stein y otros artistas de renombre internacional.

Una parte del programa está dedicada a las “nuevas generaciones”: el Valle de los chicos es impulsado por un grupo de profesionales de teatro para jóvenes y de profesores, educadores, maestros, y organiza programas y cursos de formación para adultos y niños. La programación también se compone de noches dedicadas a la danza y a la música, que incluyen desde “milongas libres” hasta espectáculos de danza contemporánea de gran valor artístico, desde música contemporánea hasta conciertos de música clásica (incluso un concierto en el que se ejecutaron 100 violonchelos).

Dado es un espacio de creación, también hay espacio para las producciones. Así, se han realizado algunas coproducciones para apoyar a compañías jóvenes, así como propuestas experimentales y una producción completamente soportada por el colectivo: una obra de teatro llamada La carnicería de Giobbe, fruto de un taller centrado en la crisis.

La formación y la autoformación

La formación y la autoformación en distintos niveles se encuentran entre las actividades centrales del Teatro Valle: a través de la puesta en común de conocimientos se pretende superar las barreras que los hacen exclusivos y fáciles de apropiar: “La formación debe ser un lugar de relaciones de vida, no autoritario ni competitivo, un ambiente de cooperación e intercambio; un espacio libre de la lógica de la explotación económica y creativa, que sirva para generar conocimiento crítico y pensamiento independiente,

no fragmentado y empobrecido por la retórica de los méritos y la productividad” (Fondazione Teatro Valle Bene Comune, 2013c).

La autoformación se realiza a través de un método horizontal de aprendizaje, en el que contribuyen igualmente el pensamiento organizado y la experiencia directa, la teoría y la práctica, así como varias fuentes científicas, literarias, artísticas, imaginativas. El objetivo es explorar cuestiones de interés común: el trabajo, las instituciones, los bienes comunes, la economía y el derecho a la ciudad fueron algunos de los temas principales.

La formación se realiza mediante talleres estructurados para técnicos, artistas, escritores y guionistas. Los talleres dirigidos a personas que quieren formarse como trabajadores técnicos teatrales se lleva a cabo bajo el nombre de “buque escuela”, una “plataforma para el aprendizaje permanente, [para] promover el papel creativo de los trabajadores y la interacción entre conocimientos teóricos y prácticos-experienciales, y el conocimiento de los oficios artesanales del teatro en peligro de extinción a través de la promoción, el desarrollo y la transmisión a las nuevas generaciones” (Teatro Valle Occupato, 2014). El laboratorio tiene este nombre debido a que los primeros trabajadores movían las escenografías por medio de cuerdas y nudos, por lo que, precisamente, eran los marineros.

Los talleres relacionados con el trabajo del actor (horas de formación accesibles y gratuitas para la voz y el cuerpo en el escenario), y el dramaturgo, se realizan con el nombre “La ira”, un taller abierto a todos, que involucra a escritores, guionistas y actores con el fin de crear una escritura generadora de otros contenidos e ideas.

Debe hacerse una mención especial de los talleres de danza “Tanzzeit”, un proyecto que nace en Berlín para acercar la danza contemporánea a las escuelas; se trata de un taller para adolescentes, y son adolescentes quienes enseñan los pasos a sus compañeros. Por otro lado, “Baila tu edad” es un taller de danza-teatro diseñado para “seniors”.

Finalmente, hay una formación dirigida al público, que se realiza a través de encuentros con escritores, directores, actores, cuyo fin es garantizar que todo el mundo pueda entender el lenguaje de las artes.

El Teatro Valle y la ciudad

La ocupación de un lugar y la interacción con otros actores a partir del mismo implica un cambio del espacio y de su entorno, tanto en sentido físico como simbólico: la ocupación conlleva una presencia constante y, en consecuencia, la transformación de tiempos y lugares en la vida de las personas involucradas. A través de las actividades realizadas, éstas atraen a otros y recirculan el bien que representa el espacio mismo. Como se mencionó al principio, el teatro se encuentra en el centro histórico de Roma y esta ubicación no es neutral: en el centro de la ciudad se concentran los palacios del poder, de la renta, las exposiciones, el turismo y las compras. La ocupación del Valle atrajo hacia el centro de la ciudad a quienes normalmente está excluidos del mismo o están lejos. Los habitantes del barrio son pocos: la comunidad de ocupantes está conformada por personas que vienen de otros lugares de la ciudad o de la región (algunos incluso de otras ciudades; optaron por establecerse en Roma como en función del Valle), y pueden tener que viajar largas distancias para llegar allí. En este sentido, podemos hablar de una comunidad electiva, y no territorial.

El hecho de que se ubique en el centro de la ciudad representa un problema para quienes consideran que esta zona es sólo un área de exhibición: algunos políticos declaran en entrevistas que sería mejor hacer la ocupación en la periferia. Esto supone una idea de la ciudad con un centro —museo, lugar de orden y dinero—, y una periferia —donde se mueve todo lo que no es agradecido en el centro. Además, Roma es una ciudad con un centro excluyente para sus ciudadanos; el acceso a éste es difícil cuando se usa transporte público. ello, el Valle se ha empeñado en realizar el derecho a la ciudad, entendido como “el derecho al uso, al acceso, a las relaciones, a la importancia de los lugares, a una dimensión de la

vida urbana que rompe los límites entre centros y periferias de la ciudad, a la promoción de procesos de cooperación social, consciente de la falta de neutralidad de los lugares y los espacios en los que nos ponemos nosotros mismos”. (Fondazione Teatro Valle Bene Comune, 2013b)

Desde el principio se decidió entender el teatro como ágora, como plaza de encuentros, de formación del pensamiento político y de intercambio de conocimientos. Y establecer algunas formas para que el espacio fuera abierto a “otras ciudadanías” que aquí podían encontrar lugar o tener resonancia, tanto para la expresión artística como para la organización política. Así, se organizó un Festival Queer” y un Porrajoms, esto es, una noche dedicada a la población romaní y sinti. Si Roma se siente como una ciudad “construida con la intención de marginar a las periferias del acceso al centro” (como se mencionó durante una de las reuniones de autoformación sobre Derecho a la Ciudad que se han realizado desde inicios de 2012), la ocupación del Valle tendió a revertir completamente esta lógica: abrir el espacio, un escenario en el corazón de la ciudad, a las personas normalmente excluidas de este lugar es un acto político y simbólico. Sobre todo si con ello se otorga la palabra a un pueblo como el rom, constantemente segregado por lógicas xenófobas, para el que el acceso a una vivienda adecuada está completamente negado. Durante varios años, sobre la base de los prejuicios raciales, los miembros de este grupo étnico fueron expulsados de los asentamientos informales (la única solución de vivienda que podían permitirse) para ser ubicados en campamentos y cuarteles cercados, lejos del transporte público, lo que aumenta su segregación, debido a la dificultad para encontrar trabajo o enviar a los niños a la escuela. Por lo que, el teatro cumplió una función más allá de la cultural: una función política, de debate, de encuentro e intercambio, convirtiéndose en un lugar popular y dinámico.

Otro frente de acción ciudadana es la red que trabaja para dar solución a la iniciativa popular de gestión de activos inmobiliarios públicos (edificios y terrenos) que se encuentran vacíos. El objetivo perseguido es evitar que el activo se venda y promover formas

de custodia por grupos de ciudadanos que quieren cuidarlos y recircularlos a través de la prestación de servicios públicos o de la satisfacción de necesidades esenciales (incluida la casa) a las que el municipio no responde.

De todo esto se desprende una idea de ciudad formada por redes de relaciones, donde se realizan experimentos y prácticas de autogobierno para conquistar y defender los derechos fundamentales.

La política de relaciones, la “Red” y la Constituyente por los Bienes Comunes

La actividad política se lleva a cabo a través de relaciones con movimientos, asociaciones, grupos y comunidades. Así, los grupos se federan y se refuerzan sin perder su identidad. La mayoría de las personas con las que se construyen discursos y eventos ya están organizadas, queriéndose instaurar una relación directa y horizontal.

La relación no termina en el ámbito de la ciudad. Más o menos en el mismo periodo que comenzó la ocupación del Valle nacieron otras ocupaciones en todo el país: Milán, Venecia, Pisa, Palermo, Catania, Messina, y también en Roma. Estas ciudades vieron nacer ocupaciones “culturales”, que formaron una red (la “Red de Teatros”) a nivel nacional con el objetivo de compartir ideas y actividades y fortalecerse entre sí.

Otro espacio en el que se visibilizan relaciones entrelazadas que van más allá de los límites de la ciudad es la Asamblea Constituyente de los Bienes Comunes, un movimiento integrado por abogados que trabajan para el reconocimiento legal de los bienes comunes y otros movimientos, entre los que se incluyen los de defensa del territorio y los de lucha por derecho vivienda, la “Red de Teatros”, el movimiento para la reconstrucción de L’Aquila,⁴ etc. Los objetivos son múltiples y van desde la redacción de un código para el reconocimiento legal de los bienes comunes (en Italia sólo se reconocen bienes públicos y privados), hasta la construcción

⁴ Ciudad de Italia devastada por un terremoto en 2009.

de una red de movimientos, la difusión del discurso y su fortalecimiento en el debate político nacional contemporáneo. La idea subyacente es que el pensamiento sobre los bienes comunes ha avanzado desde la Comisión Rodotà⁵ y el referéndum para impedir la privatización de los servicios hídricos, gracias a prácticas de defensa y creación de nuevos bienes comunes. Estas prácticas han generado conocimientos y habilidades de la misma dignidad y valor que las habilidades y conocimientos teóricos. De la convergencia de ambos conocimientos podría surgir un derecho auténticamente vivo, que puede ser utilizado por los movimientos. Éste también es un objetivo de la cultura como bien común: dar valor a la producción ampliada y al intercambio de conocimientos.

Conclusión

Hacer una evaluación objetiva de una experiencia de vida en la que se está involucrados es muy complejo, sobre todo si por “evaluación objetiva” se entiende el hecho de que se retiren todas las sombras que cada experimentación trae consigo.

Algunas de las cosas que se han dicho aquí están en el nivel de aspiración, de meta, aún no son una realización completa. Todavía hay mucho camino por recorrer, muchos pasos por dar, muchas cosas por decidir y por experimentar. Una de las cuestiones a resolver, por ejemplo, es cómo y en qué medida hacer una distribución de los recursos económicos entre las personas que contribuyen a la vida del teatro, no sólo las compañías teatrales, sino también quienes organizan, trabajan en la comunicación, la limpieza, la preparación, y entre quienes trabajan en actividades de la vida del teatro en su totalidad, en esferas que no impactan directamente en el escenario (organización de seminarios, cursos de formación, relaciones políticas y construcción de las redes que conforman lo que es el Valle en toda su complejidad). Otros

⁵ La Comisión Rodotà para la Reforma de los Bienes Públicos fue uno de los primeros intentos contemporáneos por actuar sobre el marco administrativo de los bienes comunes, buscando consolidar su expresión jurídica. Dicha comisión entendía que éstos deberán ser gestionados por agentes públicos y gozar de un estatus que impida su comercialización para evitar su privatización o su uso privado con fines de lucro.

aspectos a resolver tienen que ver con el respeto a las diferentes condiciones de vida: no siempre es fácil la interacción entre una persona que dedica su tiempo libre al Valle y aquella que se dedica a él todo el día; es tan difícil armonizar los tiempos y las diferentes formas de vida, como armonizar las habilidades y las aspiraciones.

Sin embargo, todos tenemos en cuenta que esta experiencia es un experimento, un aprendizaje, una práctica que se evalúa *a posteriori*, una acción y no la declaración definitiva de un estado. Se trata de un “camino que se hace al andar”.

*“Todas las noches Sherezade teje los hilos de una historia y cuenta.
Hasta el amanecer. Con la respiración suspendida, cada mañana el Sultán
pospone un día su ejecución. Poder de la imaginación que multiplica los días.
Noche tras noche, fantasías delgadas como la trama de una araña
resisten
la muerte y la mantienen lejana, dilatan el tiempo. Palabra que encanta,
que crea, que hace mundos.”*
Teatro Valle Occupato (2013c)

Bibliografía

- Decreto Ley núm. 78, *Misure urgenti in materia di stabilizzazione finanziaria e di competitività economica*, 31 de mayo de 2010. Disponible en: www.dps.tesoro.it/documentazione/uval/DL_78_2010.pdf [consulta: 28 de enero de 2014].
- Berardi, Franco “Bifo”, “La tristezza e l’euforia. Bifo sul Teatro Valle”, en *Artribune*, 21 de febrero de 2014. Disponible en: www.artribune.com [consulta: 21 de febrero de 2014].
- Costantini, Elena, “Attori e registi al Valle contro la chiusura dell’Eti”, *Roma Corriere*, 9 de junio de 2010. Disponible en: www.roma.corriere.it [consulta: 28 de enero de 2014]
- Fondazione Teatro Valle Bene Comune, “Statuto”, 2013a. Disponible en: www.teatrovalleoccupato.it [consulta: 28 de enero de 2014].
- _____, “Codice Politico”, 2013b. Disponible en: www.teatrovalleoccupato.it [consulta: 28 de enero de 2014].

Fondazione Teatro Valle Bene Comune, “Vocazione”, 2013c. Disponibile en www.teatrovalleoccupato.it [consulta: 28 de enero de 2014].

Paba, Giancarlo, Movimenti urbani. Pratiche di costruzione sociale della città, Milán, Franco Angeli, 2003.

Sandercock, Leonie, Verso cosmopolis, Bari, Dedalo, 2004.

Teatro Valle Occupato, Chi siamo, 2011. Disponibile en: www.teatrovalleoccupato.it [consulta: 28 de enero de 2014].

_____, Nave Scuola. Un progetto di formazione permanente per maestranze teatrali, 16 de diciembre de 2013. Disponibile en: www.teatrovalleoccupato.it [consulta: 28 de enero de 2014].

_____, Teatro Valle Fondazione Bene Comunque, 21 de febrero de 2014a. Disponibile en: www.teatrovalleoccupato.it [consulta: 28 de enero de 2014].

**Procesos de la reproducción
colectiva en la educación, la
protección, la comunicación
y la producción**

Movimiento Sin Tierra de Brasil: principios, conquistas y encrucijadas de la educación en movimiento

César E. Ortega Elorza¹

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil (MST) se constituyó en la lucha y organización de trabajadores de la tierra y sectores precarizados que transitan entre el campo y las periferias urbanas. Desde la espiral de su creciente complejidad como organización política y movimiento de masas, consiguió articularse durante el régimen civil-militar-empresarial instaurado en 1964, convirtiéndose durante la década de los años noventa en uno de los movimientos sociales más expresivos y orgánicos de nuestro continente. Más allá de sus innegables límites y contradicciones en el actual contexto sociopolítico brasileño, realizó una acumulación de experiencias que, por su dimensión, complejidad y diversidad, constituyen un valioso aporte, tanto para los movimientos y organizaciones sociales que desarrollan experiencias pedagógicas concretas, como para los sujetos directamente involucrados en el debate contemporáneo de cualquier experiencia educativa que, como plantea István Meszáros, busque posibilidades de una educación más allá del capital.

¹ Mexicano. Maestro en Estudios Latinoamericanos y licenciado en Psicología por la UNAM. Integrante de Elefantli (Equipo Interdisciplinario de prácticas educativas para la transformación social). Profesor de lenguas extranjeras e investigador independiente, mediador cultural y padre de familia. Correo electrónico: lampiaao@gmail.com

En este sentido, la experiencia educativa del MST puede contribuir a vitalizar un debate necesario y a replantearnos preguntas urgentes (y otras, fundamentales) sobre las estructuras y la función de los sistemas e instituciones educativas que hoy, más que abrir y aportar soluciones a la compleja realidad que vivimos, se debaten en medio de su crisis como institución de control y como supuesto instrumento de movilidad social.

Impulsado por la perspectiva de conocer y tratar de entender la magnitud de este proceso, a partir de 2008 me embarqué en una investigación sobre los procesos educativos promovidos por el MST. Entre abril y noviembre de 2009, guiado por mi cotutora de investigación en Río de Janeiro, la doctora Roberta Lobo, y por algunos colegas, militantes y compañer@s solidari@s, acompañé movilizaciones, visité campamentos y asentamientos. Asimismo, compartí reuniones, convivencias y estudios en diversos centros de formación del MST en los estados de São Paulo, Río de Janeiro y Río Grande do Sul, así como con una infinidad de compañer@s militantes de diferentes organizaciones y posiciones ideológicas con las y los cuales reconozco tener una profunda deuda intelectual y formativa. El presente trabajo es un resumen de la investigación presentada como tesis de maestría en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, la cual se centró en las particularidades de los procesos de formación de los educadores del MST.

Aunque ha transcurrido prácticamente una década desde que me planteé esta investigación y el contexto político brasileño tuvo un vuelco sorprendente para algunos observadores, los datos más duros y relevantes siguen allí. Pese al desarrollo de las redes y los instrumentos tecnológicos, conocer el estado actual de una realidad siempre en movimiento es difícil y entiendo que habrá muchas preguntas, dudas e inquietudes en el/la posible lector/a sobre algunas de las afirmaciones aquí planteadas.

Es nuestra vivencia concreta, con sus posibilidades, límites y contradicciones, la que enmarca siempre nuestras elaboraciones teóricas, nuestros procesos de “descubrimiento” y de reconstrucción de “lo real en movimiento”. Así, lo que puede ser percibido como avance o retroceso político u organizativo o como abierta

contradicción práctica o ideológica, posiblemente es o fue un momento o una etapa de un proceso que en otro lugar o región se presenta de forma distinta, con otro grado de desarrollo o constituyendo la expresión de un momento específico de un proceso en circunstancias concretas. Eso me ha enseñado a observar más y a definir menos, a problematizar y no juzgar, a tener paciencia con los procesos y a entender que siempre van a ser contradictorios.

Con la intención de contextualizar la experiencia educativa de los Sin Tierra, entendidos a partir de esta formulación como sujeto sociohistórico, un término que retomo en la definición que hace de él Roseli Salette Caldart, procuraré esbozar en este trabajo:

- a) el contexto histórico y sociopolítico de Brasil en el cual emergió el MST, para después presentar un somero resumen del análisis realizado por algunos investigadores y militantes que profundizaron en la reflexión.
- b) la naturaleza de un movimiento social enorme y complejo como el MST, que además es la expresión más desarrollada de una problemática aún más compleja y diversificada que abarca a las poblaciones afectadas por megaproyectos y las luchas por el reconocimiento de tierras indígenas y *quilombolas*, así como la expansión de las fronteras del *agronegocio* y su poder dentro del *establishment* político de Brasil; exponiendo, finalmente, los elementos cuantitativos de esta experiencia y sus alcances, además de una breve exposición de los principios filosóficos y pedagógicos subyacentes a los métodos de organización y formación que configuraron las experiencias educativas del Movimiento Sin Tierra.

El proceso histórico y el contexto sociopolítico

Durante la primera década del siglo XXI surgió una gran onda de optimismo en torno al crecimiento económico y un proyecto político de inclusión social de Brasil. En 2008, el PIB aumentó 7.5% (el tercer mayor incremento a nivel mundial y una cifra desconocida para la población brasileña desde 1986). En el país, la crisis

mundial de ese año fue superada mediante un elevado incentivo al consumo financiado por el gobierno. El discurso gubernamental, hace tan sólo 10 años (me di a la tarea de actualizar este artículo en 2019), aseveraba que “Brasil avanza gracias a los sólidos fundamentos de economía y crecimiento con inclusión social [...] las inversiones en infraestructura crecen mejorando las condiciones de vida de la población [y en el] escenario internacional, el país gana relevancia y diversifica sus socios comerciales” (SECOM/BR, 2009).

Sin embargo, según datos del PNUD y del propio Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Brasil tiene, comparativamente, una de la peores evaluaciones en el renglón de la desigualdad social, que se mantiene a pesar del aumento relativo de los salarios (el fortalecimiento de la clase media), los programas sociales (entre los que destacan el programa Fome Zero —Hambre Cero—, Bolsa Família y Minha Casa Minha Vida) y la “bonanza” de la economía (que permitió el avance de una infraestructura vinculada a la IIRSA y la emergencia de un sector de nuevos millonarios). En el año 2000, 10% de su población más rica concentraba 47% de la renta nacional, en tanto que 50% de la más pobre absorbía sólo 10% de las riquezas generadas. Según datos de 2011, 45% de la riqueza del país aún se concentra en manos de 5 000 familias (Martins y Vieira, 2011).

La concentración de la riqueza económica es, específicamente, consecuencia de la acumulación de la propiedad, ya que Brasil es el segundo país con mayor concentración de tierras en el mundo: grandes propiedades involucran 0.91% de las tierras y establecimientos rurales, pero concentran 45% de toda el área rural del país. Según datos de OXFAM y el Censo Agropecuario del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE) de 2006 (el último que se realizó), mientras que 50 000 grandes propietarios poseen 165 millones de hectáreas —algunas propiedades suponen extensiones más grandes que algunos países europeos—, los establecimientos con un área inferior a 10 hectáreas representan más de 47% del total de establecimientos del país, pero ocupan menos de 2.3% del área total. Como señala Marildo Menegat, “el carácter dramático de esta situación se hace más nítido cuando se añade que des-

de 1940 hubo un éxodo rural gigantesco, que transfirió en 40 años a un conjunto no muy grande de regiones metropolitanas, más de 70% de la población”.

Esta situación, que posee hondas raíces históricas y estructurales, expresa, en realidad, una continuidad desde los tiempos de Brasil-colonia, pues ni el régimen republicano postimperial ni los gobiernos nacionalistas de Getulio Vargas, Juscelino Kubitschek o João Goulart (refiriéndonos al periodo 1930-1964) se plantearon seriamente o consiguieron hacer avanzar un programa de reforma agraria.

El gobierno civil-militar producto del golpe de 1964 destruyó la endeble organización campesina, obrera y popular de aquel periodo, que impulsaba, de modo general, un programa político de horizonte nacional-desarrollista. Sin embargo, los movimientos campesinos orientados hacia la lucha por la tierra desplegaron nuevamente una gran actividad desde finales de la década de 1970, apoyados por un sector importante de la Iglesia católica bajo la influencia de la teología de la liberación, así como por sectores de otras iglesias que, con una perspectiva ecuménica, confluían en la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT). El MST no fue el único movimiento de lucha por la tierra y, de hecho, fue una convergencia de varias tendencias con pautas de acción semejantes.

A principios de la década de los años ochenta, y en el contexto de la lucha por la transición democrática, se gestaron las organizaciones de izquierda claves del nuevo periodo: el PT, la CUT (Central Única dos Trabalhadores) y el MST que, en conjunto, inauguraron un periodo de movilizaciones y luchas sociales que podemos decir que concluye con el ascenso al poder del PT. Treinta años después de las elecciones generales de 1988 y de la nueva Constitución, y a más de 15 años del triunfo electoral del PT, nos encontramos en el contexto de un golpe jurídico-parlamentario y mediático (un proceso de largo y complicado análisis, que probablemente comenzó en 2013-2014 y continuó hacia 2016-2017), que propició un reacomodo del tablero político del país; un contexto de implantación de “reformas” neoliberales bajo el gobierno Temer, de derechización política, militarización de la sociedad y la creciente violencia

ejercida desde el poder público y privado hacia los trabajadores del campo, las comunidades indígenas, los pobladores de las periferias urbanas y los desposeídos, los diferentes y los divergentes de un orden social cada vez más inhumano. La violencia en los conflictos en el campo aumentó, principalmente, a partir de 2016, según la publicación anual *Conflitos no Campo Brasil*, a cargo de la Comisión Pastoral de la Terra (Feliciano y Mitidiero Jr., 2018).

Este contexto de la “indeterminación profunda” a la que se refirió Francisco de Oliveira (Oliveira y Rizek, 2007) para caracterizar las alianzas políticas y la constitución de una coalición policlasista por parte del PT, es el resultado del modelo denominado “progresista” por algunos analistas e intelectuales y un ensayo de “gestión de la barbarie” para sectores más críticos.

MST: experiencia político-organizativa y procesos de formación

Caracterizar conceptualmente la experiencia político-organizativa del MST supone algunas dificultades. Entre diversos investigadores y analistas existía un consenso en cuanto a que las categorías "movimiento social" y "movimiento de masas" no conseguían explicar el papel histórico del MST. En su *propia* teoría de organización, el MST consideraba que debía tener una doble estructura: ser un movimiento amplio de masas pero, dentro de éste, tener también una estructura organizativa que sustentara al movimiento, transformándose así en una "organización de masas..." (Caldart, 2004).

Siguiendo la pista de Lobo da Silva (2005), en nuestra investigación consideramos a la experiencia del MST en su doble naturaleza de movimiento social y organización política, cuyos "deslizamientos" y articulaciones entre una y otra habrían tratado de responder a tres factores esenciales:

- a) al papel de las iniciativas y las acciones concretas del movimiento/organización en el plano más amplio de la lucha por sus objetivos;

- b) la correlación de fuerzas en los momentos significativos de despliegue del antagonismo social;
- c) los desafíos planteados por el contexto sociopolítico (entendido como entramado histórico-concreto de situaciones coyunturales y factores estructurales).

La doctora Roberta Lobo, tutora de mi investigación, desarrolla en su tesis la compleja dialéctica entre “movimiento social de masas” y “organización política”, utilizando como herramientas analíticas los conceptos de praxis organizativa y trabajo político-organizativo al analizar los principios organizativos y las instancias (sectores) de organización del MST. En el MST, la formación de educadores (incluso con la división entre sector de educación y “no-educadores”, en el sentido amplio de educadores populares o sociales) tuvo como eje estructurante la noción de “praxis organizativa”.

Por su parte, Roseli Salette Caldart (2004) señala tres principales características a partir de las cuales el MST desarrollaría un carácter completamente propio, alterando los patrones de lucha de otras épocas. La primera tiene que ver con que se trata de un movimiento popular en el que podía entrar todo el mundo: por un lado, toda la familia sin tierra y, por el otro, todas las personas que no necesariamente eran campesinos pero decidían luchar por la reforma agraria.

La segunda característica que el MST incorporó fue un componente sindical en el sentido corporativo, al asumir también las luchas corporativas de los asentados, lo cual hacía necesaria la ampliación permanente de los frentes de actuación del movimiento. La tercera característica tuvo que ver con un componente político: la comprensión particular, desde la génesis del movimiento, de la idea de que la lucha por la tierra y por la reforma agraria sólo podría avanzar si era entendida como parte de la lucha de clases; esto significó pautar esa lucha con objetivos y principios organizativos, políticos e ideológicos más amplios (Caldart, 2004).

Estas características, vistas como elecciones y decisiones concretas sobre cómo se organizaría el MST (especialmente en su

configuración como movimiento nacional de luchas masivas y en la determinación política de que su lucha y organización no se agotarían en la lucha por la tierra en sentido estricto), fueron resultado de la influencia combinada y muchas veces contradictoria de la teología de la liberación, el sindicalismo rural y una lectura específica del marxismo-leninismo. También de la apropiación crítica de “los procesos y contradicciones de los movimientos sociales de masas y de las organizaciones políticas, tornando posible la aprehensión de los límites y las potencialidades de la llamada praxis revolucionaria” (Lobo, 2005) en el intento del MST de formular respuestas políticas y organizativas a problemas concretos y en su capacidad de iniciativa política en las diversas coyunturas políticas.

Estas respuestas contribuyeron también a “definir” una forma propia del MST en aspectos como la organización para la auto-defensa pacífica y la negociación con las múltiples instancias del Estado, la capacitación técnica para la producción, la calificación política y organizativa de la militancia para la movilización, la comunicación y la articulación política con otros movimientos y organizaciones que, a su vez, imprimieron su “marca” en las necesidades de formación político-ideológicas del MST.

La creciente complejidad dinámica de la lucha social llevada adelante por el MST impuso la necesidad de formar militantes y dirigentes capaces de articular un proceso de carácter nacional, de construir la capacidad de acción autónoma de la organización a nivel regional y en las diferentes áreas de actuación del movimiento, además de consolidar el desarrollo de métodos de organización y de dirección distintos a los tradicionales de la organización sindical, urbana y rural precedente. En suma, la necesidad de “implementar un conjunto de actividades en el ámbito de la formación y de la práctica política capaces de aclarar el papel del MST en el desarrollo de la lucha de clases en el Brasil”.

Frente al reflujo de otros actores y agentes del movimiento social en la década de 1990, las instancias de dirección y organización del MST se plantearon como una cuestión imprescindible asumir la responsabilidad de su propia formación. Ante ello, el

MST se planteó objetivamente la necesidad de definir el carácter de la reforma agraria por la que se luchaba y el método de formación apropiado para sus necesidades.

La necesidad de construir su autonomía impulsa al MST a organizar cursos preparados para la coordinación nacional y la juventud militante, de los que surgió el primer grupo de “monitores” (*turma de monitores*) en 1987, con una experiencia de formación más prolongada, que posibilitaba la profundización de temas de carácter teórico y organizativo. Esta etapa coincidió con un momento de expansión del MST en el país, lo que dio lugar al surgimiento de nuevas necesidades y desafíos, como la organización de la producción en los nuevos asentamientos y la organización de los sectores de actividades. En 1988 nació el Sector de Formación, junto con otros, con el fin de articular a los colectivos que ya realizaban la tarea de formación interna en el MST y de elaborar programas de formación para todos: base social, militantes y dirigentes, a fin de organizar la producción de los asentamientos y la actividad en los diferentes sectores.

En la década de 1990, la implementación del proyecto neoliberal en la economía y la sociedad brasileñas acrecentó la necesidad de impulsar procesos de formación para: *a)* comprender los procesos de cambio y el momento histórico en curso; *b)* impulsar la construcción de los objetivos estratégicos de la naciente organización y de la organicidad interna del movimiento y *c)* impulsar la articulación con otros sectores en lucha y otros procesos de politización con la población.

La definición de estos objetivos para la formación contribuyó, por un lado, a esclarecer y desarrollar una comprensión propia sobre cuál debía ser el papel del MST en el desarrollo general de la lucha de clases en Brasil y, por el otro, a generar un capítulo completo en la educación de nuestro continente.

Alcances de la lucha por la educación del MST

Ante la vastedad continental de Brasil, resulta difícil recopilar datos para establecer la dimensión cuantitativa de los procesos edu-

cativos echados a andar por el MST. A la evolución irregular en los procesos de organización de las escuelas en campamentos o su implementación en los asentamientos, se suma la falta de datos disponibles, sistematizados y confiables. En el ámbito gubernamental, su ausencia refleja la casi completa carencia de una política con respecto a la educación en el campo, correlato de la política de recolonización de las empresas latifundistas y del agronegocio.

Desde el propio movimiento, la tarea que representaba la cuantificación y sistematización de los esfuerzos educativos siempre fue una labor urgente y a la vez postergada. Durante mi trabajo de campo muchas veces me topé con esta realidad y con la falta de información. A principios de 2010, sin embargo, fue posible contar con un informe somero sobre la realidad compleja y diversa de los esfuerzos educativos de la organización. Las informaciones y datos aquí referidos constituyen extractos del documento circulado a principios de ese año, “MST, Lutas e conquistas, Reforma Agrária: Por Justiça Social e Soberania Popular” (MST, 2010).

En el año 2000 existían en los asentamientos 1 200 escuelas de enseñanza fundamental, en las que 3 800 educadores impartían clases para aproximadamente 150 000 alumnos. Además, 1 200 educadores impartían clases para la educación de los 25 000 jóvenes y adultos del movimiento. A lo largo de la historia de la organización fueron conquistadas 2 250 escuelas públicas en los campamentos y asentamientos de todo el país (de las cuales 1 800 funcionan hasta cuarto grado de enseñanza fundamental) y 400 de enseñanza fundamental completa (primaria y secundaria).

Para 2010, estudiaban 300 000 trabajadores rurales, entre niños y adolescentes Sin Tierra, de los cuales 120 000 se encontraban en escuelas públicas conquistadas por el movimiento y en las que participaban en la orientación pedagógica. Más de 350 000 integrantes del MST se formaron en cursos de alfabetización, enseñanza fundamental, media, superior y cursos técnicos. Más de 4 000 profesores fueron formados por el movimiento y alrededor de 10 000 profesores trabajaban en las escuelas de campamentos y asentamientos.

Asimismo, más de 100 000 Sin Tierra fueron alfabetizados, entre niños, jóvenes y adultos. Cada año, por lo menos hasta 2011, aproximadamente 28 000 educandos y 2 000 profesores se veían envueltos en procesos de alfabetización. Existe un proceso de escolarización que ocurría en todas las instancias, yendo desde la alfabetización hasta el nivel superior. De acuerdo con las necesidades regionales se crearon escuelas y cursos normales vinculados a municipios, estados o universidades. Con la entrada del siglo XXI y los desafíos que supuso la ofensiva neoliberal, que se intensificó en los últimos años del gobierno de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), el MST estableció como su tarea principal el conocimiento de la realidad brasileña y la formación de cuadros capaces de intervenir en la coyuntura, a partir de la elaboración de una teoría fincada en su práctica político-organizativa. En esta etapa, la Escuela Nacional del MST pasa por un proceso de resignificación que tendría un valor histórico y comienza a ser identificada como Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF).

Una de las mayores expresiones de este periodo son los Cursos de Realidade Brasileira, un esfuerzo conjunto relizado por el MST y otros movimientos sociales y las universidades públicas. El primer curso de realidad brasileña se llevó a cabo con la Universidad Federal de Juiz de Fora (2001-2003). Identificado como un curso de extensión universitaria, fue reproducido en cinco grupos en las regiones sur, sudeste, centro-oeste, nordeste, norte y en diversos estados (São Paulo, Espírito Santo, Río de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Paraíba) en asociación con otras universidades públicas.

El objetivo del curso de realidad brasileña era desarrollar un estudio profundo del pensamiento social brasileño a partir de las experiencias de luchas concretas y de la elaboración teórica de grandes pensadores, como Florestan Fernandes, Caio Prado Jr., Celso Furtado, Sérgio Buarque de Holanda, Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Cámara Cascudo, entre otros. La realización de estos cursos es uno de los ejemplos de cómo el MST priorizó el carácter masivo de la formación, si tomamos en cuenta que en un periodo de dos años (2000-2002) fueron formados, como mínimo, 800

militantes sociales con la capacidad de identificar las principales matrices del pensamiento social brasileño (Lobo, 2005).

La experiencia de los cursos de realidad brasileña posibilitó la realización de cursos en las áreas de historia, teoría social, agronomía y estudios latinoamericanos, variando su carácter de extensión universitaria, licenciatura y posgrado, de acuerdo con las necesidades del MST y las condiciones ofrecidas por las estructuras de las universidades.

La Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF), situada en el municipio de Guararema (SP), es uno de los espacios que expresan con más fuerza la experiencia del movimiento, al reunir, desde su planeación y construcción, la reflexión sobre la lucha, la investigación y la formación teórico-política, la praxis organizativa del Movimiento Sin Tierra.

Como resultado de una acumulación de experiencias, la ENFF propuso el desafío de profundizar en cuestiones-preguntas políticas, económicas y sociales referentes a las prácticas de las organizaciones de trabajadores del campo y la ciudad comprometidas con la superación de las injusticias sociales y la solidaridad entre los pueblos. Han construido su práctica “combinando la actividad teórica y práctica buscando enraizar una conciencia crítica que posibilite impulsar la conquista de la autonomía histórica de la clase trabajadora”. Además,

tiene como principal objetivo la formación de conciencia crítica de acampados/as y asentados de la Reforma Agraria, pequeños agricultores y trabajadores urbanos, apuntando a la cooperación y otras formas asociativas, a la práctica sustentable de la Agroecología, conservación y protección del medio ambiente, a la investigación y otros estudios. Se trata de una escuela que son muchas escuelas, cuyos espacios físicos extrapolan sus límites geográficos, involucrando acciones educativas implementadas en todo el territorio nacional.

Del desafío de garantizar educación en el campo, principalmente durante las luchas, surgieron otras innovaciones importantes, como la Escola Itinerante, nombre dado a los espacios pedagógicos que proyectan y acompañan a los Sin Tierra en los campamen-

tos y se desplazan junto con ellos cuando éstos lo hacen, ya sea por la dinámica de movilización y presión del movimiento o a causa de la violencia privada o gubernamental. Las escuelas itinerantes del MST son espacios de conocimiento, creación y socialización con base en valores democráticos y son reconocidas por diversas instancias internacionales.

Esas escuelas fueron reconocidas y aprobadas legalmente en 1996 por los Consejos Estatales de Educación de Río Grande do Sul, en 2003 en el estado de Paraná y, posteriormente, en los estados de Santa Catarina, Goiás, Alagoas, Pernambuco y Piauí. Para 2011 habían 32 escuelas, 277 educadores y 2 984 educandos envueltos en un proceso educativo permanente; sin embargo, desde 2009 han enfrentado una fuerte reacción estatal y del latifundio.

Gracias al establecimiento de convenios con universidades públicas, trabajadores rurales del MST estudian en 50 instituciones de enseñanza, en cursos técnicos de nivel medio (administración de cooperativas, salud comunitaria, cursos normales y agroecología), cursos superiores y especializaciones (pedagogía, letras, licenciatura en educación del campo, ciencias agrarias, agronomía, veterinaria, derecho, geografía, historia), lo que suma aproximadamente 100 grupos de cursos formales y más de 5 000 educandos en estas instituciones.

Entre otras iniciativas, destacan, también, el curso de economía de agricultura, que capacitó a 97 personas entre 2006 y 2007; el Encuentro Nacional sobre Medio Ambiente, que calificó a 330 campesinos y campesinas en el mismo periodo; el Encuentro Nacional de Agroecología, que calificó a 74 personas (42 hombres y 32 mujeres); el curso de tecnólogo en agroecología (2008), realizado en cuatro etapas, que capacitó a 51 educandos (16 mujeres y 35 hombres). Asimismo, se consiguieron lugares para integrantes del MST en cursos impartidos por instituciones de enseñanza superior del exterior, especialmente para cursos de difícil acceso en el país. Un convenio con el gobierno de Cuba permitió que 46 estudiantes Sin Tierra se formaran como médicos y otros 80 se encuentren estudiando. En Venezuela, hay 30 estudiantes en un curso de capacitación en agroecología. Desde 1981, algunos

trabajadores rurales organizan y distribuyen la publicación periódica *Jornal Sem Terra*, que en 2009 realizaba un tiraje de 20 000 ejemplares disponibles para todas las regiones donde hay campamentos y asentamientos. El periódico es una importante fuente de información y lectura para la militancia y los simpatizantes del Movimiento de los Sin Tierra.

En 2011, el movimiento tenía, además, 38 grupos teatrales en todo Brasil. Este trabajo comenzó en 2001, en asociación con el Centro de Teatro del Oprimido y el director de teatro Augusto Boal. Esta experiencia dio inicio a una brigada nacional de teatro, que fue nombrada en honor al poeta Patativa do Assaré. Uno de los momentos más importantes de estos actores y actrices fue la presentación en 2005 del grupo Filhos da Mãe... Terra “Hijos de la Madre... Tierra) en el Teatro de Arena Eugênio Kusnet, en São Paulo.

En el último periodo analizado (2005-2010), los esfuerzos en el área de educación han buscado hacer un trabajo especial con la juventud; éste requiere estudiar, intercambiar experiencias y calificarse para actuar en los asentamientos, garantizando su permanencia en el campo. En 2007 se realizó un seminario de la juventud al que asistieron 133 jóvenes de las cinco regiones de Brasil. En 2008, más de 800 jóvenes de 20 estados realizaron un encuentro en la Universidad Federal Fluminense (UFF), en Niterói, Río de Janeiro, en el cual debatieron sobre el papel de la juventud en la lucha por la reforma agraria y sobre el desarrollo de las áreas rurales con justicia social. Sin embargo, un documento interno del MST reveló en 2009 que, de las 2 000 escuelas que el MST consiguió implantar en las áreas de “Reforma Agraria”, es decir, en áreas de asentamientos, son menos de 50 las que ofrecen enseñanza de nivel medio, de las cuales, más de la mitad son extensiones de escuelas de la ciudad.

Por último, no podemos dejar de mencionar el ENERA, un espacio creado por el movimiento para el intercambio y la formación en torno a las experiencias formativas y educativas del MST, así como de articulación nacional para la lucha y la reivindicación del derecho a estudiar en el campo en condiciones dignas, con una

propuesta educativa que considere la especificidad, la diversidad y la perspectiva del proyecto defendido por estos sujetos sociales en lucha.

Por todo ello, el cuadro real de la situación educativa que consiguió impulsar el MST se revela como un fenómeno sumamente complejo. Su actual dimensión y las formas concretas de funcionamiento de sus estructuras e instancias, así como el resultado del complejo debate interno sobre el papel de la educación que, a su vez, forma parte de la discusión sobre el rumbo estratégico que seguirá la organización, constituyen un cúmulo de preguntas abiertas.

La formación en la acción del Movimiento Sin Tierra

Más allá del alcance en términos numéricos y relativos, o de los temas y las líneas políticas del MST generadas como respuesta a las cambiantes coyunturas políticas, nos parece fundamental exponer dos aspectos fundamentales de su concepción de formación política:

a) Para el MST, *formación política* y *organicidad* son indisolubles. La formación en el MST “se desarrolla orgánicamente junto con los métodos de organización [...] a través de la integración de tres condiciones: ser masiva, permanente y completa, buscando siempre [...] la articulación de tres elementos pedagógicos: estudio, trabajo productivo y trabajo de base”. *Masiva* quiere decir que agrupa a muchas personas dentro de los diferentes procesos de formación de conciencia social y política, con el objetivo de multiplicar los militantes de la organización; *permanente* quiere decir que todos los momentos de la organización deben entenderse como momentos de formación, y *completa* significa que:

alcanza todas las esferas de la vida social [...] dando una cualidad particular al militante [...] no solamente en términos de militantes calificados desde el punto de vista teórico y práctico sino, principalmente, por la construcción de una ética de lo humano [pues] no es tan sólo a través de una racionalidad política que esta unidad [de la organización] se mantiene... Otros ele-

mentos son fundamentales, como [...] los símbolos, las fiestas en fechas conmemorativas, el respeto a la cultura y todas las costumbres, la solidaridad, la participación, las informaciones” (Bogo, 1989).

b) Acción organizativa y formación política. El sentido más fuerte y concreto de la palabra "formación" en el MST se materializa en lo íntimo de la condición de movimiento social: formarse en la acción. La construcción de la estructura organizativa del MST se dio conforme las necesidades que surgieron en el proceso de lucha y la organización de los Sin Tierra, es decir, los principios que sustentaron la organización del MST son resultado de la actuación de las instancias organizativas que se establecieron como resultado de la praxis político-organizativa desarrollada desde el momento de su fundación en 1984. En otras palabras, la formación de las instancias de organización del MST fue fruto de su propio proceso, en el que la construcción de una organización social-política se gestó dentro del movimiento de masas, situación compleja que se delineó a partir de finales de la década de 1980 (Lobo, 2005). Según la doctora Roberta Lobo da Silva, los principios organizativos implementados en la acción concreta pueden ser entendidos como:

mediaciones sociales que componen la totalidad del MST [...] son principios sociológicos y políticos y constituyen la metodología específica de formación (humana y política) del MST, dado que cuando son implementados se consolidan como ejemplo a seguir, interfiriendo en los diferentes procesos de formación de la conciencia social y política de los militantes y de los trabajadores acampados y asentados.

Desde la perspectiva del estudio de Lobo da Silva (2005), estos principios organizativos portan un significado pedagógico si son comprendidos en su conjunto y su complejidad, dado que, por un lado, “representan la acumulación histórica de las organizaciones sociales en Brasil y de las organizaciones socialistas en el mundo” y, por el otro, “presentan una fuerte dimensión dialéctica, al adecuarse a las contradicciones de la realidad, de acuerdo con sus

Principios Organizativos del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra	
<i>Dirección</i>	El principio de dirección colectiva configura una nueva relación de poder, donde se niega la constitución de una representatividad burocratizada y, por el contrario, el poder de decisión es responsabilidad de la mayoría.
<i>División de tareas</i>	Tiene como objetivo estimular la participación, con la idea de integrar a todos los miembros de las instancias a través de tareas específicas. Este principio es fundamental para la constitución de la organicidad interna, debido a que las tareas de los militantes asumen una dimensión individual y colectiva [...] y contribuye al desarrollo del respeto y la confianza entre los militantes.
<i>Profesionalismo</i>	Las tareas deben ser asumidas con la responsabilidad de un profesional y el compromiso de tornarse un especialista en las tareas que le fueron asignadas, existiendo también una intencionalidad de formar un militante polivalente, o sea, un militante capaz de actuar en cualquier sector de actividades del MST, conociendo así el todo de la organización.
<i>Planeación</i>	Las instancias deben fundamentar sus métodos de trabajo en la planeación, de modo que se puedan crear condiciones concretas para la realización de la acción prevista. La planeación permite que el militante desarrolle colectivamente un análisis de la realidad o del problema a ser superado, participando de la definición del carácter y de los objetivos de la acción, como también de los procesos de división de tareas y de la evaluación.

<i>Estudio</i>	El estudio es estimulado en todas las esferas de la organización: base, militancia y dirección, y es primordial para el reconocimiento de los dirigentes, siendo una cualidad que marca la actuación política y organizativa.
<i>Vinculación con las masas</i>	Permite el desarrollo de instancias más orgánicas a la base social, como también el desarrollo <i>de facto</i> de una democracia interna, de una democracia de masas.
<i>Crítica y autocrítica</i>	Es un elemento fundamental para la evaluación de las instancias de la organización como un todo y del individuo en particular. Este principio tiene como objetivo fortalecer el trabajo político-organizativo, de forma que se puedan corregir los errores y encaminar soluciones, teniendo en mente la necesidad de una madurez del colectivo y del individuo con el fin de hacer y aceptar la crítica capaz de reformular la propia práctica organizativa [...] posibilitando también el desarrollo de nuevas bases de la relación humana.
<i>Disciplina</i>	Está basado en el respeto a las decisiones del colectivo, en cuanto a los horarios determinados, las tareas designadas y, principalmente, en cuanto a los valores y los objetivos políticos de la organización. La disciplina en el MST posee un sentido ampliado que envuelve la ética (solidaridad, compañerismo, respeto, amor) y el proyecto de la organización.
<i>Mística</i>	Se realiza como un principio de fundamental importancia para la unidad de la organización y del conjunto de las acciones desarrolladas por el MST, [...] formando parte de todas las relaciones humanas insertadas dentro del proyecto político de la organización, siendo actitudes y manifestaciones vinculadas a un proyecto de transformación social, política y económica.

diferencias de ritmo y cualidad, como también el intenso movimiento dialéctico de la historia”.

Principios filosóficos y pedagógicos del proyecto de transformación del MST

Los procesos y las prácticas educativas “alternativas” poseen una enorme diversidad en sus formas, contenidos y agentes sociales. Las experiencias de las décadas recientes en América Latina comparten un conjunto de antecedentes históricos y pedagógicos de los que es necesario partir y, en muchos casos, conocer y redescubrir: experiencias de alfabetización llevadas a cabo por organizaciones o movimientos revolucionarios en Centroamérica y Cuba; de educación indígena en Bolivia y Ecuador; de educación obrera desarrollada por asociaciones mutuales y sindicatos en Chile; de experiencias indígenas, comunitarias y populares en México; de centros culturales, bachilleratos populares y propuestas pedagógicas en Argentina; de grupos de alfabetización vinculados a la pedagogía de la liberación; y de participación de agentes diversos como el Estado, organismos internacionales, sectores religiosos, de la sociedad civil y ONG.

Como señaló Raúl Zibechi en *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento* (2008), la exclusión de los sistemas educativos oficiales influyó en las formas, los contenidos y los objetivos de las prácticas educativas que construyeron los movimientos y las organizaciones sociales. Frente al abandono del Estado, estas prácticas han comenzado a constituirse como desafíos *al margen y en contra* de los Estados nacionales y del mercado.

Fue la dinámica de la lucha social presente en los campamentos y asentamientos construidos en la lucha por la tierra, la que orientó la necesidad de reflexionar sobre las condiciones y necesidades concretas y de definir tareas y objetivos a corto, mediano y largo plazo, moldeando, de esta forma, el proceso y la estructura de los cursos de formación en el Movimiento Sin Tierra.

Cuando los espacios de organización y resistencia se convirtieron en espacios de reflexión, se descubrió, también, que “el lugar

social es también el lugar de solución del problema social”. De este descubrimiento derivó una premisa, que luego se volvió principio metodológico: “el problema es el punto de partida para el contenido del estudio: filosofía, historia, economía, política” (Pizetta, 2003). Esta premisa sería clave para entender la cambiante estructura curricular de los procesos de formación del MST y de las prácticas y procesos educativos del movimiento social/organización de masas del MST.

La “educación” y los procesos de formación al despuntar el siglo XXI ocupan un lugar cada vez más importante como parte del *proceso de conformación de la subjetividad* de las organizaciones y los movimientos de América Latina, convirtiéndose en una parte importante de su vida cotidiana y de la construcción de procesos de carácter emancipatorio, como parte de lo que se ha denominado *prácticas prefigurativas*.

Animados por un espíritu de participación, construcción comunitaria y transformación social, estas prácticas se proponen, ante todo, como dijera una militante popular citada en varios trabajos: “recuperar el espacio cotidiano, no para prepararse para el futuro, sino para construir un presente capaz de proyectar este nuevo futuro”.

El MST formó parte de una generación de movimientos sociales que destaca la importancia estratégica de la educación y la formación de sus miembros. Es por esto que podemos entender por qué los procesos de formación y los procesos socioeducativos se desarrollan, a partir de ahora, conscientemente, buscando siempre la articulación de tres elementos pedagógicos: estudio, trabajo productivo y trabajo de base y cómo éstos se articulan, a su vez, con los principios filosóficos que articulan las prácticas educativas del MST (Lobo, 2005).

Los principios filosóficos hacen referencia a la visión del mundo, a los conceptos más generales relativos a la persona humana, a la sociedad y a lo que se entiende por educación. Subrayo de nueva cuenta el *carácter procesual* de las concepciones que el MST ha retomado en la construcción de su propio proceso pedagógico y que a continuación se exponen.

La forma procesual y colectiva de impulsar la discusión y la sistematización de la “propuesta pedagógica” y la reconfiguración del trabajo educativo del MST continúan hasta hoy. El documento “O que queremos com a escola dos assentamentos?” tiene una importancia clave para explorar algunas de las nociones que están en “la base de la discusión de la relación entre la educación y el trabajo y de la construcción de una escuela basada en esa relación”. Otra dimensión que realza su importancia es que fue concebido como un documento para la discusión colectiva, “como apoyo para el trabajo de los profesores y de los equipos de educación de los asentamientos y campamentos”, pero también fue elaborado como “un documento para la discusión en el conjunto de la organización” (MST, 2005).

Los principios filosóficos que guiaron la construcción de la propuesta educativa del MST, son:

1. La educación para la transformación social;
2. La educación para el trabajo y la cooperación;
3. La educación dirigida a las varias dimensiones de la persona humana;
4. La educación con/ para los valores humanistas y socialistas;
5. La educación como proceso permanente de formación/ transformación (MST, 2005).

La visión de conjunto de la propuesta educativa del MST se articula en torno a estos principios filosóficos, que constituyen los pilares sobre los cuales descansa su propuesta pedagógica. En el marco del proceso histórico del MST estos principios se reelaboran alrededor de definiciones epistemológicas políticas y filosóficas sobre el trabajo y la educación que van a ser centrales, como veremos, en el desarrollo de su propuesta educativa.²

- a) *El trabajo como principio educativo.* Asumirse como trabajadores está en la base de la propuesta de escuela que el MST ha construido. “Nuestros niños, nuestros jóvenes, nosotros mismos, necesitamos ser educados como trabajadores que

²Todas las definiciones aquí presentadas son extractos del *Dossiê MST Escola. Documentos e Estudos 1990-2001*. La traducción fue realizada por el autor de este artículo.

van a transformar al conjunto de la sociedad.” De allí deriva la noción de escuela del trabajo, entendida como escuela del trabajador y de la clase trabajadora. De esta forma, consideran que: *i)* toda relación práctica del ser humano con la naturaleza y la vida social tiene un carácter educativo; *ii)* la forma como se garantiza la sobrevivencia material del ser humano es el elemento más determinante para la formación de la conciencia social de las personas y grupos; *iii)* son las relaciones que las personas establecen con el trabajo y entre sí para realizarlo, las que definen el carácter más o menos educativo del trabajo, y no la cualidad de algún tipo de trabajo específico o su lugar dentro de una determinada jerarquía social, cultural e históricamente construida.³

b) La escuela y el trabajo en la escuela. La implementación de una pedagogía del trabajo en la propuesta del MST requiere tomar en cuenta: *i)* el reconocimiento de la función social específica de la escuela como productora y socializadora de conocimientos; *ii)* que el mundo del trabajo y la producción constituye una de las fuentes principales para el estudio de contenidos; *iii)* que la escuela debe proporcionar o acompañar experiencias de trabajo productivo real; *iv)* que la relación escuela y trabajo será tanto más educativa en tanto se entretaja con cooperación y democracia; *v)* que el trabajo debe atravesar el conjunto de las actividades, y no configurarse en torno a momentos específicos; que la escuela consiga proporcionar a los alumnos una experiencia real de trabajo productivo socialmente dividido.

c) El MST y la escuela del trabajo. Al partir de la idea rectora de que el trabajo debe ser el principio educativo fundamental de la propuesta de educación del MST, se plantea, en términos metodológicos, para qué y cómo una escuela del trabajo. La pregunta “¿para qué?” apunta hacia los objetivos concre-

³ En este sentido, proponen que existen tres elementos determinantes para hacer del trabajo un proceso mucho más educativo: *i)* la apropiación de los resultados del trabajo por los trabajadores; *ii)* la gestión democrática de los procesos de trabajo; *iii)* tener conciencia de lo que se hace, para qué y para quién.

tos que se quieren alcanzar con esta propuesta de educación y su relación con el trabajo. El MST, en tanto organización de trabajadores que luchan por la reforma agraria, necesita tener en la escuela un instrumento al servicio de los desafíos que esta lucha pone para todos nosotros. En este marco general se plantean seis objetivos generales para la escuela:

1. Dar énfasis al sentido social de la escuela en un campamento o asentamiento;
2. Educar para la cooperación agrícola;
3. Preparar e iniciar técnicamente para diversos tipos de trabajo manual e intelectual, especialmente aquellos necesarios para el avance de la producción rural, y con distintas vías y posibilidades de especialización;
4. Cultivar el amor por el trabajo social útil y por el trabajo en el medio rural;
5. Provocar la necesidad de aprender y de crear;
6. Preparar a las nuevas generaciones para los cambios sociales.

d) La cooperación y la democracia en la escuela del trabajo. En la definición del MST, “la escuela del trabajo más educativo es aquella que combina la cooperación y la democracia”. La gestión democrática de la escuela debía considerar la puesta en práctica de: *i)* la participación de la comunidad en la dirección de la escuela; *ii)* la organización de un colectivo que sea responsable de la planeación, la ejecución y la evaluación de las actividades de la escuela; *iii)* la construcción de un espacio específico de autoorganización de los estudiantes.

Para cada uno de estos puntos, se plantea como necesaria una discusión, una contextualización y una problematización. A su vez, la pregunta sobre cómo se construirá este nuevo tipo de escuela nos permite acercarnos a la comprensión de las formas en que el movimiento construye sus acciones, lo que depende del contexto en cada caso, pero refiriéndose siempre a las directrices construidas mediante la discusión colectiva. En palabras del MST: “Es en cada asentamiento y campamento, con su realidad específi-

ca, que debe ser encontrada la mejor forma de hacer esta escuela, combinando los objetivos más amplios con metas concretas y de acuerdo con las condiciones objetivas en cada lugar”.

Roseli Salette Caldart, autora de *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, quien formó parte del Colectivo Nacional de Educación del MST, subraya 10 orientaciones/lecciones de pedagogía, producidas por la praxis organizativa/educativa-formativa de los Sin Tierra (Caldart, 2003):

1. Las personas son el mayor valor producido y cultivado por el MST.
2. Las personas se educan aprendiendo a ser.
3. Las personas se educan en las acciones que realizan y en las obras que producen.
4. Las personas se educan produciendo y reproduciendo cultura.
5. Las personas se educan vivenciando valores.
6. Las personas se educan aprendiendo a conocer para resolver.
7. Las personas se educan aprendiendo el pasado para proyectar el futuro.
8. Las personas se educan en colectividades.
9. El educador educa por su conducta y ejemplo.
10. Es necesario concebir la escuela como un taller de formación humana.

El método de discusión colectiva retomado para construir una propuesta de educación para los asentamientos y campamentos del MST, diseminados en ese entonces en 13 estados del país, intentaba transformar el conjunto de experiencias y discusiones realizadas hasta ese momento (2001) en principios organizativos y pedagógicos que pudieran “orientar sin normalizar” (en el sentido de homogeneizar) el trabajo educativo, lo que no era viable ni deseable, tomando en cuenta la enorme complejidad y diversidad organizativa y cultural del movimiento y de los contextos locales y regionales donde el movimiento crecía, se desenvolvía e inte-

ractuaba. En medio de este proceso, debían clarificarse también las convicciones y los valores que orientarían el conjunto de las acciones vinculadas al movimiento.

Conclusiones provisionales

Los proyectos pedagógicos han tenido un papel fundamental en la conformación y en el “hacer viables” los modelos de desarrollo impuestos por las élites en cada periodo histórico. Al mismo tiempo, constituyen una forma de expresión de las luchas, los sueños y los anhelos de las mayorías trabajadoras y oprimidas. Estos esfuerzos pedagógicos son ejemplo de las “prácticas prefigurativas” que construyen el presente y preparan el futuro, impulsadas por algunas organizaciones sociales y populares en el marco más amplio de una estrategia de cambio social emancipatorio.

Los sistemas educativos “convencionales/ oficiales”, estatales y privados en América Latina presentan el conocimiento como algo acabado que debemos adquirir y asimilar, dentro de una visión estática del mundo que refuerza y legitima los privilegios y desigualdades existentes, restando y anulando la iniciativa, la creatividad, la imaginación y la energía de todos aquellos/as colocados en condición de “a-lumnos”, los “sin-luz”.

Como contrapartida, para el MST, el descubrimiento de que *el propio proceso de organización, movilización y lucha educa a las personas que forman parte de él* no fue algo inmediato o sencillo. Pero entendieron pronto que la percepción del conflicto y la postura inicial frente a éste por parte del sujeto individual y colectivo, son (pueden ser) el punto de partida de un proceso de concientización, de organización colectiva y de construcción de autonomía. Sin embargo, la socialización y la formación de individuos y colectividades requirieron pautas y criterios claros para la organización y el cumplimiento de sus tareas y sus objetivos estratégicos. Esa comprensión tal vez no habría tenido lugar si en el curso del proceso de lucha en el que se autoconfiguró no hubiera conseguido consolidar su existencia como sujeto social y si, en el cambiante escenario sociohistórico, no se hubiera afirmado mediante su ca-

pacidad organizativa frente al nuevo desafío de socializar en su seno a nuevas generaciones.

La formación pedagógica, política, técnica, organizativa y humana (formar a las personas, colectivos y comunidades que puedan diseñar, construir, alimentar y vivir otras formas de sensibilidad y organización social) fue concebida como parte de una estrategia amplia, tanto para construir las formas de enfrentar, con algún margen de éxito, las estrategias de clases, grupos y redes dominantes, como para construir las condiciones mínimas que requieren los grupos subordinados para ensayar formas alternativas de convivencia y organización social.

La experiencia educativa del Movimiento de Trabajadores Sin Tierra de Brasil se asienta, como hemos visto, sobre un complejo marco sociohistórico. Al colocar las necesidades diferenciadas de niños, jóvenes, adultos, hombres y mujeres, militantes y educadores en la mira de su reflexión y su praxis, los militantes y educadores del MST incorporaron nuevas preguntas, tareas y desafíos a la organicidad del movimiento; éstas incidieron en los procesos de formación de sus militantes y educadores, generando diversos saltos cualitativos en sus procesos colectivos y organizativos, a partir de las demandas y de los contextos nacional, regional y local, y desde la especificidad cultural e identitaria de los trabajadores del campo inserta en un proyecto de transformación social.

Dicha experiencia, pensada como un “todo”, fue constituyéndose lentamente a través de la compleja recuperación de referentes teóricos, prácticas y experiencias pedagógicas de Brasil y América Latina, así como de otros continentes y latitudes. Estos antecedentes nos remiten a una historia que estamos lejos de conocer completamente. Su emergencia, su despliegue intermitente y muchas veces subterráneo, así como su descalificación o destrucción por parte de las clases dominantes, nos permiten vislumbrar un proceso cuyo conocimiento podría arrojarnos otras luces en la tentativa de abordar y comprender la compleja estructuración contemporánea de las sociedades latinoamericanas.

La reflexión filosófica como base del trabajo educativo del MST lo condujo hacia una perspectiva en la que el trabajo y la vida, la

cultura y su organización, la educación y la formación humana no se separan y preparan, en los territorios conquistados al latifundio, espacios de sociabilidad: asentamientos y campamentos en que se cultivan seres humanos trabajadores, creativos, generosos y solidarios, que sientan las bases para un próximo ciclo de luchas.

No está de más subrayar los obstáculos materiales, organizativos, financieros e ideológico-culturales que fue necesario traspasar y que, por decirlo de alguna manera, conspiraron contra la puesta en práctica de los principios y las propuestas pedagógicas del MST. A pesar de los financiamientos obtenidos y arrancados al Estado bajo la forma de acuerdos y programas gubernamentales, los apoyos económicos y los reconocimientos de ONG internacionales, los apoyos obtenidos de sindicatos y, principalmente, a través de la relación del MST con el Partido de los Trabajadores (PT), que llegó al gobierno federal en 2002, las dificultades materiales para asegurar la viabilidad de procesos y espacios de formación siempre fueron un tema crítico.

Sin embargo, se observa una divergencia en las respuestas a la pregunta de hasta qué punto el financiamiento gubernamental vía programas sociales, la tupida red de intereses y lógicas estatales y los lazos creados entre las direcciones de la organización y la coalición gobernante liderada por el PT, aunadas a la violencia contra las movilizaciones y los liderazgos comunitarios, impidieron el desarrollo y el cumplimiento de los objetivos estratégicos de los espacios de formación (trastocando también los de la organización en su conjunto y los de una transformación social con un horizonte de equidad y justicia).

Más allá del éxito relativo del MST al haber conseguido colocar la reforma agraria como una cuestión de debate público en la década de 1990, constatamos que la acción política y pedagógica de los movimientos sociales del campo contribuyó a rehacer los contornos de la histórica exclusión de un segmento importante de la población y a hacer visible la disputa por la legitimidad de la ampliación del sistema educativo fuera del marco urbano.

El “legado pedagógico” del MST trasciende, por ello, los procesos o las metodologías específicas para la formación de educado-

res del campo, e incluso, la importancia general y particular de los procesos de formación en los procesos de organización y participación política.

La reivindicación de los saberes de los “sujetos del campo”, que nos remite a la compleja discusión sobre la relación campo-ciudad en las formas típicas del capitalismo en América Latina y Brasil, inspiró también un enorme conjunto de experiencias pedagógicas que sitúan a una amplísima diversidad de sujetos (*sem-terra*, *quilombolas*, asentados, agrupaciones culturales y comunidades de las periferias de las grandes ciudades) que expresan demandas y anhelos de una sociedad más igualitaria.

No es posible ahondar aquí en el complejo debate teórico y político sobre el agotamiento del proyecto de reforma agraria en torno al cual el MST y otros movimientos y organizaciones se articularon en las últimas décadas del siglo xx. Las coordenadas de la perspectiva del MST se refieren justamente al carácter de la que denominaban, en el comienzo de la década pasada, “Reforma Agraria Popular”, que se encuentra en el documento “Los desafíos de la lucha por la Reforma Agraria Popular y del MST en el actual contexto”, que enmarcaron la discusión sobre el rumbo estratégico del MST (entre 2009 y 2012). El propio MST asumió que: “El proyecto de reforma agraria por el que el MST pasó veinte años luchando se agotó. Será necesario un nuevo tipo de reforma agraria” (Stédile, 2011). Ya en el 5º Congreso Nacional del MST, en 2007, se había planteado que, para hacer viable una reforma agraria, se debe primero derrotar el modelo neoliberal que, pese a todo, continuaba avanzando en Brasil. Las tensiones y contradicciones internas de las organizaciones sociales y populares se hicieron nítidas y públicas, por ejemplo, en el documento “Carta de saída das nossas organizações (MST, MTD, Consulta Popular e Via Campesina) e do projeto estratégico defendido por elas”, que expone los argumentos de la ruptura entre militantes y dirigentes históricos del MST y la Consulta Popular, instrumento político construido por el MST en una etapa anterior.

La formación de un nuevo bloque de poder desde la hegemonía del PT y las transformaciones en el conjunto de la economía y la

sociedad brasileñas configuraron un cuadro que formuló nuevas y complejas preguntas a movimientos y organizaciones sociales y populares del campo y la ciudad, que durante la primera década del siglo xx perdieron una parte del protagonismo político que habían conquistado en los años 1980-1990. Las alianzas políticas de la coalición gobernante dieron lugar a una nueva forma de conciliación entre clases que acabó por inclinar la balanza del equilibrio político hacia el lado del orden establecido, y el prolongado momento de “indeterminación profunda” de la política nacional brasileña parece haberse decantado, por ahora y durante un tiempo indeterminado, hacia un profundo proceso de derechización política y regresión cultural, ingredientes del “estado de excepción normalizado”, instaurado por el *impeachment* a la presidencia de Dilma Rousseff.

Finalmente, en nuestro análisis no podemos dejar de tener en cuenta la compleja relación del MST con el Estado. Heredero de una tradición patrimonialista, de espacio y relaciones de fuerzas para la contención y la represión de reivindicaciones sociales-populares e instrumento de la tecnoburocracia dominante, el Estado brasileño ha operado históricamente dentro de la lógica de la negación-concesión-captura de las formas, espacios y dinámicas de movilización y autoorganización social. La reconfiguración del bloque de poder transformó la estrategia contra los movimientos sociales y populares, y la llegada del PT al poder, como parte de una coalición que recibió el apoyo de prácticamente todo el espectro de la izquierda, no transformó en aspectos sustanciales —antes bien fortaleció— los elementos basales de la estructura y la propiedad social, así como los mecanismos de estratificación social y distribución de la riqueza, como comentamos al principio de este artículo.

Las dificultades y las contradicciones de cualquier proceso de lucha y organización “están allí” para quien quiera observar atentamente y *descifrarlas desde su propia perspectiva, como parte imprescindible de cualquier proceso*. Frente a nosotros está ya abierto el abismo...

Por ello es necesario replantear las formas concretas de nuestra actividad y el conocimiento que es nuestro legado, el compromiso y la esperanza, para construir nuestra resistencia y trascenderla en múltiples proyectos de igualdad, democracia, justicia y paz.





Referencias

- Aguiar, Vilma, “Resenha de ‘A Marcha Nacional dos Sem-Terra: um estudo sobre a fabricação do social de Christine de Alencar Chaves’”, *Revista de Sociologia e Política*, núm. 15, 2000, pp. 137-140. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782000000200012
- Bogo, Ademar, *Teoría da organização do MST*, 1989 [inédito].
- Caldart, Roseli, *Pedagogia do MST*. UFES-Brasil, 2004.
- _____, “Movimento Sem Terra: Licões de Pedagogia”, *Currículo Sem Fronteiras*, vol. 3, núm. 1, enero-junio de 2003. Disponible en: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol3iss1articles/roseli1.pdf>
- Concentración de tierras Brasil. Disponible en: <http://g1.globo.com/natureza/blog/nova-etica-social/post/estudo-mostra-concentracao-de-terras-no-brasil-expressao-maxima-da-desigualdade-social.html> y <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,concentracao-de-terras-aumenta-no-brasil-aponta-ibge,443398>
- Feliciano, Carlos Alberto y Marco Antonio Mitidiero Junior, “A violência no campo brasileiro em tempos de golpe e a acumulação primitiva de capital”, *Okara: Geografia em debate*, vol.12, núm.2,

- 2018, pp. 220-246. Disponible en: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/okara/article/view/41315>
- Lobo da Silva, Roberta Maria, *A Dialética do Trabalho no MST: A Construção da Escola Nacional Florestan Fernandes*, Río de Janeiro, UFF, 2005.
- Martins, Rodrigo, y William Vieira, "A novidade é que nunca houve tanta gente rica no Brasil", *Ricos e incógnitos-Carta Capital*, septiembre de 2011. Disponible en: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/privilegiados-e-incognitos-2>
- Mengat, Marildo. *O fim da gestão da barbárie*. Disponible en: <https://arлиндenor.com/2016/01/06/o-fim-da-gestao-da-barbarie-marildo-menegat/>
- MST, *Lutas e conquistas. Reforma Agrária: Por Justiça Social e Soberania Popular*, São Paulo, Ed. Secretaria Nacional, 2010. Disponible en: <http://www.mst.org.br/lutas-e-conquistas/>
- _____, "Os desafios da luta pela reforma agrária popular e do MST no atual contexto, Brasil", *Cadernos de Debate*, núm. 1, 2009.
- _____, *MST Dossiê Escola. Documentos e Estudos 1990-2001*, São Paulo, Expressão Popular, 2005.
- _____, "Construindo o Caminho". Disponible en: <https://www.estante-virtual.com.br/livros/mst/construindo-o-caminho/2120945532>
- Pizzetta, Adelar João, *Formação e práxis dos professores de assentamentos; a experiência do MST no Espírito Santo*, UFES-Brasil, 2003.
- Oliveira, Francisco de, y Cibele Saliba Rizek (comps.), *A era da indeterminação*, São Paulo, Boitempo, 2007 (Estado de Sítio).
- Ortega Elorza, César Eduardo. *Educar es cuidar: la formación de educadores y las prácticas prefigurativas en el movimiento de trabajadores rurales sin tierra (MST) de Brasil*, tesis de maestría, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2013.
- SECOM, "Mais Brasil para os brasileiros", *Caderno Destaques*, mayo-junio de 2009.
- Stédile, João Pedro, "25 años del MST de Brasil. El Movimiento Sin Tierra se plantea nuevos métodos de lucha", Entrevista, *Rebelión*, febrero de 2009. También disponible en *Jornal Sem Terra*, núm. 316, noviembre-diciembre de 2011. Disponible en: http://issuu.com/paginadomst/docs/jst316_final

VV.AA., “Carta de saída das nossas organizações (MST, MTD, Consulta Popular e Via Campesina) e do projeto estratégico defendido por elas”, *Passapalavra*, noviembre de 2011. Disponible en: <http://passapalavra.info/?p=48866>

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento*, México, Bajo Tierra/Sísifo, 2008.

Autonomía zapatista y escuelas en resistencia: ser educador en los municipios autónomos de Chiapas

*Bruno Baronnet*¹

Al echar a andar iniciativas comunales de acción educativa que administran a partir de normas y valores propios, los pueblos zapatistas tienden a apostar a una educación emancipadora para fortalecer el movimiento y el sentimiento de pertenencia a un proyecto colectivo sociocultural y políticamente identificador, como una forma de herramienta de defensa y de intercambio, buscando la liberación de la opresión ligada a la “ignorancia”. Así, en palabras de la locutora indígena del programa “Demanda Educación” de Radio Insurgente (10 de junio de 2005),

los zapatistas luchamos para que [...] la educación sea de acuerdo a los intereses del pueblo, de acuerdo a sus necesidades, de su historia, de su cultura y de su pensamiento [...] para preparar y formar profesionistas indígenas y no indígenas que van a estar al servicio de nuestros pueblos [...] y que esas escuelas cuenten con apoyo económico que sea administrado por los mismos pueblos y con

¹ Sociólogo y docente. Profesor de posgrado e investigador en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, en Xalapa, Veracruz. Colaborador de *Schools for Chiapas* y miembro de la Cátedra Intercultural Carlos Montemayor. Se interesa en las estrategias colectivas de formación en educación comunitaria y las experiencias de autonomía en pueblos originarios de México y América Latina. Es autor del libro *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*, Quito, Abya-Yala, 2012. Correo electrónico: bruno.baronnet@gmail.com
Blog: <http://brunobaronnet.wordpress.com/>

maestros que sean de los mismos pueblos, que entienden mejor la vida, la situación, la cultura y la lengua de nuestros pueblos.

Además de cumplir con un cargo comunitario como docente (en tseltal *nopteswanej* o “el que enseña con el ejemplo”) en la escuela (*snajel nopjun* o “casa donde se estudia”), es interesante conocer en qué sentido los educadores se desempeñan como luchadores sociales activos en la vida cultural local, ya que sus compromisos dedicados al servicio de la alfabetización de los niños y, a veces, de los adultos, no pueden ser deslindados de su militancia en el movimiento zapatista con el cual se identifican. Cabe entender la manera en que las actividades del docente zapatista tseltal, tsotsil, chol o tojolabal dependen ahora de mecanismos y criterios propios de las entidades autónomas. Se trata de una alternativa radical de organización escolar que cuestiona los efectos recientes del multiculturalismo de corte neoliberal en México, rechazado por los diversos sectores de los movimientos indígenas.

En este artículo se presentan y comentan algunas reflexiones socioantropológicas desarrolladas en los últimos años, además de datos etnográficos obtenidos con el permiso explícito de la Junta de Buen Gobierno El Camino del Futuro, sede del Caracol Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, situado en La Garrucha. Vale subrayar que, entre 2005 y 2007, las bases zapatistas de toda la zona Selva Tseltal me permitieron un acercamiento activo a su realidad cotidiana y a sus experiencias educativas, diferente del papel de inspector, que observa de manera escrutadora y pasiva desde un rincón del aula. Con esto han buscado poner de muchas maneras mis competencias personales al servicio de su espacio y acción escolar local y regional.² En las observaciones de campo, todo tiende a indicar que en los municipios zapatistas prevalece un compromiso colectivo por construir un sistema alternativo de educación propia, crítica y dignificante. En condiciones complejas, este compromiso con “el pueblo” —es decir, con la comunidad

² Mi trayectoria como educador-animador me ha valido en repetidas ocasiones la mención muy especial de “maestro de juego” en algunas cartas de “permiso” de la Junta de Buen Gobierno con sede en La Garrucha, dirigidas a las autoridades y bases de apoyo visitadas durante mi investigación de campo entre 2005 y 2007 (Baronnet, 2012).

rebelde y su proyecto político— pasa por el esfuerzo de construir una red local propia de educación autónoma frente al Estado, a través de la movilización y la participación directa al interior de las comunidades, lo que reconfigura la misión y la posición social del docente.

Así, como se analiza en adelante, asumir el cargo de educador en cada proyecto comunal zapatista implica un control riguroso, y a veces muy estricto, por parte de las asambleas y sus representantes a nivel regional. Las formas de autogobierno educativo permiten, en efecto, que las funciones docentes sean reinventadas y asumidas colectivamente. En efecto, la autodeterminación educativa transfigura por completo la misión, el funcionamiento y la representación de la escuela. Como se explica en este capítulo, el docente zapatista no interviene en el escenario local como si fuera un intermediario privilegiado del Estado en su relación con las comunidades, sino que actúa como un servidor y un representante de ellas dentro del proyecto comunal de democracia radical.

Los inicios de la educación autónoma en Chiapas de cara al Estado

Otra forma de concebir y gobernar la educación de base se concretiza con el impulso de los cuadros dirigentes zapatistas locales, en gestación desde antes de 1994. La asamblea del pueblo, máxima instancia de deliberación y decisión comunal, se consolida en la práctica como el medio legítimo para transformar la gestión educativa. Por ejemplo, la costumbre asamblearia sirve de espacio para encontrar otro modo de seleccionar, ratificar, mantener, vigilar, evaluar y sancionar al docente, en función de prioridades y recursos propios, establecidos a partir de necesidades educativas colectivamente definidas. En colaboración con las autoridades municipales y regionales zapatistas, la comunidad rebelde asume el control administrativo y pedagógico de su propia escuela. Más allá de los discursos interculturalistas en boga en América Latina, esto cuestiona profundamente la centralización y la instrumentalización de la política educativa para fines ligados a la consoli-

dación del proyecto nacionalista del Estado. La lucha por la autonomía de la educación impugna el proceso de dominación que implica la posición, la identidad y el rol social del maestro oficial en el territorio multiétnico.

A partir de 1994, pero sobre todo después de las ofensivas contrainsurgentes de febrero de 1995, en un estado de guerra integral de desgaste, surgen nuevos actores sociales en el campo educativo regional. Las autoridades indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus municipios autónomos rebeldes representan los agentes clave que operan en el ámbito regional. Se organizan las y los “promotoras y promotores” y “comités de educación autónoma” bajo el control de un número creciente de decenas —y luego cientos— de comunidades bases de apoyo colaborando en proyectos municipales de escuelas rebeldes, gracias a sus representantes que participan en asambleas regionales y en cargos civiles.

En 1995, algunas comunidades zapatistas de habla tseltal (*bat-sil k'op*), como la de Moisés Gandhi, Municipio autónomo Ernesto Che Guevara, cerca de Altamirano y Ocosingo, comienzan a nombrar a sus propios educadores, a buscar cómo capacitarlos y a establecer escuelas. En los años siguientes a su creación, en diciembre de 1994 por el EZLN, casi todos los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) pusieron en práctica su derecho a la autodeterminación en la educación formal, sin pedir ni esperar autorizaciones legales u oficiales. Su resistencia organizada en este sector empieza antes del incumplimiento gubernamental de los Acuerdos de San Andrés de 1996, que plantean el derecho a “asegurar a los indígenas una educación que respete y aproveche sus saberes, tradiciones y formas de organización”.³ Además, establecen que

el Estado debe [...] fomentar la participación de las comunidades y pueblos indígenas para seleccionar, ratificar y remover a sus do-

³ Esta frase aparece en el documento “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de Debate y Decisión Nacional” (16 de enero de 1996), así como en el documento “Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal con el EZLN” (16 de febrero de 1996).

centes tomando en cuenta criterios académicos y de desempeño profesional previamente convenidos entre los pueblos indígenas y las autoridades correspondientes, y a formar comités de vigilancia de la calidad de la educación en el marco de sus instituciones.⁴

Año tras año, y con apoyos solidarios externos, cada municipio ha venido dotándose de edificios escolares, orientaciones y materiales pedagógicos propios. En los nuevos centros de capacitación municipal se reúnen periódicamente los educadores, de aproximadamente 20 años de edad en promedio, quienes son elegidos, mantenidos, vigilados y evaluados por medio de formas propias de participación política, como la asamblea popular y la repartición incluyente de los puestos de responsabilidad. El remplazo de los docentes, funcionarios y becarios de la Secretaría de Educación Pública (SEP) por jóvenes “compañeros” de la comunidad responde a la necesidad zapatista de romper con la política educativa oficial; en consecuencia construyen otras propuestas operativas mediante la autoridad de los gobiernos municipales autónomos en cada caracol. En lugar de tener una “plaza base”, los promotores zapatistas cuentan con un nuevo tipo de “cargo”, como responsabilidad asignada por las asambleas de sus pueblos. La puesta bajo control comunal de las funciones educativas está contribuyendo a forjar otra figura docente, con un compromiso personal, un rol cultural y una posición social, que cuestionan la normatividad de la política educativa nacional. Así, los pueblos zapatistas han venido asumiendo el control de la gestión educativa, haciendo de la asamblea comunal, del concejo autónomo y de la coordinación de los promotores y los comités de padres, los principales espacios de deliberación, decisión y acción política en materia educativa. En este sentido, los mismos campesinos zapatistas consideran que su educación está “en manos del pueblo”, es decir, bajo la responsabilidad colectiva de las propias entidades autónomas.

⁴Extracto del cuarto punto de las “Propuestas Conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se Comprometen a Enviar a las Instancias de Debate y Decisión Nacional” (18 de enero de 1996).

Después de las ofensivas gubernamentales de febrero de 1995 contra las comunidades zapatistas, los campesinos indígenas emprenden lo que llaman “el trabajo de la educación autónoma”, pero se dan cuenta rápidamente de que no pueden contar con los “campamentistas” solidarios para obtener un servicio educativo multilingüe de acuerdo con sus aspiraciones. El retiro de los niños de las familias rebeldes de las escuelas del “mal gobierno”, entre 1997 y 2000, permite a las bases de apoyo del EZLN involucrarse plenamente en una experiencia original, que parece ser la más amplia entre los pueblos originarios de América. Esto no implica que dichos proyectos autogestivos y participativos sean homogéneos y reproducidos de manera idéntica de una región autónoma o caracol a otra, de un MAREZ a otro o de una comunidad a otra. En el ámbito de cada localidad, el proyecto educativo comunal adquiere rasgos distintos, dependiendo de las consignas y prioridades pedagógicas que establecen las familias. Dicho de otra manera, por medio de las formas de democracia participativa que caracterizan sus procesos autóctonos de toma de decisiones colectivas, es la junta de padres de familia y abuelos de los alumnos —en la cual también participan a veces los niños—, convocada por el Comité de educación de la localidad, la que delibera, ratifica, controla y vigila la actividad escolar. También determina el apoyo material y laboral que aportan las familias con sus recursos propios. Se consulta periódicamente al “pueblo” sobre cuestiones de organización escolar, de elección y de apoyo a los promotores. Las orientaciones y las prácticas pedagógicas son propuestas y cuestionadas colectivamente, cuando corresponde, en la reunión local y en la asamblea regional de delegados del “pueblo”. Por lo tanto, la ayuda externa y limitada que reciben los pueblos zapatistas también está sujeta a la demanda y la evaluación colectivas.

Los promotores zapatistas están avalados como delegados de sus comunidades que se forman en la lógica de un proyecto colectivo de construcción de autonomías políticas. Se capacitan desde la práctica, su análisis y la investigación en las “escuelitas” y en los equipos municipales, aprovechando el apoyo casual e irregular de la asesoría pedagógica de voluntarios externos, solidarios

con su causa rebelde, que proceden a menudo de San Cristóbal de Las Casas, de la Ciudad de México y de las redes de solidaridad internacional (Rovira, 2009). Ahora bien, son los promotores más experimentados quienes generalmente coordinan las reflexiones docentes y los aprendizajes acumulados. Las innovaciones zapatistas inciden en la transformación de aspectos pedagógicos significativos para los sujetos, como la cooperación, el trabajo colectivo, la reciprocidad, la solidaridad, la horizontalidad, la participación activa y, sobre todo, la revalorización de los conocimientos indígenas (Gutiérrez, 2011). Asimismo, la capacitación de los “autónomos” no sólo se recibe a través de sesiones especializadas y relativamente regulares en cada municipio, sino que se retroalimenta en la interacción con los padres y ancianos que procuran apoyar y dar consejos orientadores. A partir del control local del cargo de educador, los zapatistas están gestando una propuesta indígena de autonomía educativa que cuestiona la relación de dominación institucionalizada por la escuela, ya que no es el Estado la fuente legitimadora de la presencia del docente en la localidad, sino que la misión de educar se atribuye mediante la organización comunitaria interna de pertenencia a un proyecto político regional más amplio. Al remplazar al maestro federal por el promotor, no se genera un fenómeno tangible de especialización de jóvenes zapatistas en profesionistas de la educación, sino en activistas culturales, capaces de propiciar el ejercicio de la ciudadanía pluriétnica (Harvey, 2007), comprometiéndose con las reglas del “buen gobierno” comunal.

Repudiando a la educación del “mal gobierno”

Desde la perspectiva de los indígenas zapatistas, la demanda de autonomía político-educativa se construye en franca oposición social, cultural y política a la gestión de las escuelas oficiales en sus territorios. En el discurso de inauguración de la mesa “La educación autónoma” en Oventik, durante el primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo (30 de diciembre de 2006), la comandanta Concepción expresó lo siguiente: “nos empezamos a organizar como zapatistas porque vimos que la edu-

cación que daban a los niños y las niñas no iba de acuerdo a nuestro medio indígena; sino que en la educación del mal gobierno, ellos nos obligan a lo que les venía en sus ganas”.

El mismo día, Magdalena, del caracol de Oventik, declaró en este evento público que

los modelos educativos que existen en cualquier parte del mundo han servido únicamente a la destrucción de la humanidad, de la naturaleza y a los intereses de los grandes capitalistas y explotadores de la humanidad; los que preparan la educación que imparten en las escuelas oficiales se han preocupado en desarrollar planes y programas de estudio en todos los niveles favoreciendo a los intereses del poder, nunca se han preocupado de elaborar un modelo de educación de acuerdo a las necesidades de los pueblos y a la realidad nacional e internacional.

Estos testimonios muestran el repudio zapatista al modelo indigenista centralista, incapaz de generar procesos que fortalezcan las conciencias y las identidades étnicas. La imposición de formas ideológicas y normativas de concebir y orientar la educación por parte de las instituciones del Estado representa una amenaza real a las prácticas novedosas de gestión administrativa y pedagógica de las escuelas manejadas por las autoridades indígenas. Las principales estrategias de rechazo zapatista a la política educativa gubernamental se inscriben en una lógica de inconformidad de las familias mayas ante la atención educativa que reciben de los agentes del Estado. En oposición al sistema clientelista y corporativo del régimen federal, la estrategia política y cultural de “correr a los maestros mochila-veloz” (ausentistas), o de retirar a sus niños de las escuelas del “mal gobierno”, representa un verdadero alzamiento en contra del sistema nacional de educación. Esta práctica se inscribe en un estado cotidiano y permanente de rebelión que se sostiene gracias a espacios tradicionales, como la asamblea y el cargo, que permiten la movilización comunitaria alrededor de un proyecto educativo endógeno. El repudio al “maestro oficial” manifiesta cierto orgullo obtenido por la comunidad al reclutar, capacitar, mantener, orientar y evaluar a sus educadores, lo cual no conlleva a un proceso de profesionalización de los promotores,

sin que, en la práctica, se prescinda de la participación sistemática de los “sabios” (personas mayores, por ejemplo) en las actividades áulicas. Como actores clave de esta educación “para la autonomía”, los promotores participan en la construcción de un “*habitus* de la rebeldía” (Gómez, 2011: 325), el cual “se nutre de las prácticas y formas de pensar plasmadas en imágenes, textos y discursos, a la vez que estos esquemas una vez elaborados e internalizados se convierten en reproductores de la práctica y pensamiento rebelde”.

Las comunidades tseltales de Las Cañadas de Ocosingo no han esperado a integrarse al movimiento zapatista para manifestar su oposición y su resistencia a la imposición de un funcionario o de un programa gubernamental. Entonces, la escuela ha representado un espacio de rebeldía, tanto para conseguir el nombramiento de un maestro, como para obtener su salida. Con el fin de entender por qué el rechazo a las prácticas del “maestro oficial” se articula con lo que se ha definido desde la antropología crítica como estrategias de resistencia étnica de reapropiación y reinención (Bonfil Batalla, 1987), es preciso primero evidenciar la diversidad de las inconformidades de las comunidades indígenas con el magisterio. La atribución de un cargo de promotor no es resultado de una simple consulta con los padres de familia, sino parte de un proceso de movilización complejo y amplio en torno al proyecto escolar que se está construyendo y consolidando concretamente en el ámbito de cada municipio autónomo. El desempeño de este educador “muy otro” contribuye en muchos sentidos a puntualizar la política alternativa de educación que cada MAREZ está emprendiendo. El control comunitario y municipal sobre los encargados educativos parece imposibilitar que sea el mismo docente bilingüe quien, a la manera de un verdadero “cacique cultural” (Lomelí, 2009), llegue a concentrar recursos y poderes de todo tipo en el escenario político y económico local. En este sentido, la misión, la figura y la acción docente del joven promotor zapatista, se oponen y cuestionan profundamente las prácticas del maestro enviado por la Secretaría de Educación Pública.

El control comunitario sobre el trabajo docente contribuye a limitar la concentración de poderes personales y, por consiguiente,

que la emergencia de cacicazgos de tipo cultural se extienda en la esfera político-económica. Los educadores zapatistas no ocupan, por lo tanto, una posición social superior o dominante en su espacio social comunitario. “Los promotores no les traemos de afuera; es alguien de los que aquí vivimos, que organiza y conoce bien a su pueblo, los conocemos bien de por sí.”⁵ Efectivamente, por un lado se trata de un cargo constituyente de la esfera comunal y, por otro lado, las tareas pedagógicas implicadas son desempeñadas en el marco municipal rebelde, en el que el promotor se distingue por asumir una militancia activa, una cierta forma de entrega de sí mismo que muchas veces se traduce en ciertas dificultades para subvenir las necesidades básicas de su familia y las propias.

Sin negar el papel efectivo de algunos maestros foráneos comprometidos con la resolución de problemas concretos que las comunidades enfrentan, por ejemplo, en sus gestiones agrarias, en los relatos autobiográficos indígenas se alude sistemáticamente a los aspectos considerados nefastos de los comportamientos del maestro llamado “oficial”. Se le asocia particularmente con agravios morales, con comportamientos que se estiman reprobables según los valores y las normas compartidas localmente. Así, no es sorprendente escuchar que algunos de ellos son calificados de “orejás”, espías, por las bases de apoyo zapatista. En Las Cañadas de Ocosingo son múltiples las quejas, denuncias o inconformidades, que manifiestan de manera abierta los indígenas de todas las generaciones hacia los maestros de la SEP. Sus imputaciones tienen como punto común la falta de respeto y la violación de reglas específicas que se relacionan con cierta ineficacia pedagógica, con el incumplimiento de los cinco días de trabajo semanal, la intromisión conflictiva en la política y la religiosidad local, y el consumo de alcohol y marihuana. Dos tipos de prácticas coercitivas y de maltratos siguen marcando las memorias individuales y colectivas. Por un lado, están el abuso y la violencia física —golpes de vara y “chicotazos”, posición de rodillas sobre granos de maíz, etc.— y, por el otro, la violencia psicológica, que no solamente atenta contra la autoestima de los educandos, sino también con-

⁵ Entrevista con Alejandro, Comité de educación, Nuevo Paraíso, octubre de 2005.

tra su cultura y, en especial, contra su lengua materna. En entrevista (enero de 2007), los jóvenes coordinadores de educación del MAREZ Francisco Villa relatan que sus maestros federales se cambiaban cada año y utilizaban de manera excepcional el tselal para aplicar medidas disciplinarias. Recuerdan la desconfianza e incompreensión sentida diariamente: “No aprendíamos nada de nuestras costumbres, nomás que todas las ideas las traían de afuera. No era como lo que estamos ahorita preparando, con nuestras costumbres, crear la educación en nuestra comunidad; no era así antes”.

Los cargos educativos en las tradiciones asamblearias

Legitimado y habilitado por la asamblea de su comunidad, cada promotor adquiere tanto derechos como obligaciones hacia ella. Partiendo de un acuerdo mutuo y consensuado ante toda la colectividad, se oficializan por escrito las responsabilidades mutuas al “levantar un acta” que se firma conjuntamente. Por este medio se expresa un “juramento”, es decir, un compromiso bilateral —y renegociable— en el cual se especifican los deberes docentes y el tipo de retribución que le concede “el pueblo”.

Pues nosotros mismos nos encargamos, como concejos autónomos, de llegar al pueblo y al pueblo decirle que forme sus promotores. Explicándole por qué motivo, porque el pueblo de por sí ya lo sabe que queremos una escuela justa, una escuela en donde haya aprendizaje, una escuela donde haya enseñanza, donde haya ciencia pero que sea de verdad. Entonces el pueblo se interesó, el pueblo nombró a sus promotores y los promotores también se comprometieron, el pueblo se comprometió también a defender a los promotores. Sin el apoyo del pueblo tampoco no pueden hacer nada. Entonces del pueblo se tuvo que hacer un acta de acuerdo de los promotores y un acta de compromiso también de los pueblos, para que si se le olvida a alguien, vamos con el acta que tenemos compromiso, y con eso lo vamos a cumplir. Y entre los promotores,

ahí pensaron ellos elegir sus coordinadores, para que así los coordinadores vayan a vigilar sus promotores.⁶

Una instancia “muy otra” de gestión escolar autónoma está constituida por el grupo de representantes electos de los promotores —los coordinadores—, quienes tienen crecientemente un papel articulador en el intersticio entre el ámbito comunitario y el municipal. El conjunto de promotores se responsabiliza de la acción educativa en colaboración directa con los miembros en turno del Concejo Municipal Autónomo, ante el cual tienen que rendir cuentas, así como en una multitud de reuniones periódicas y extraordinarias.

El cargo que tiene el concejo de educación es vigilar los pueblos donde hay problemas. El Concejo tiene que ver, tiene que analizar cuáles son los problemas, tiene que dar un consejo a los promotores, cómo deben trabajar con sus niños, cómo se deben organizar sus pueblos. El concejo de educación fue nombrado por los promotores. Porque nosotros vemos al que sabe expresar, o sea ya tiene experiencia o ya tiene un mayor de edad. Somos seis autoridades de educación. Nosotros tenemos coordinador, tenemos supervisor de la educación, tenemos presidente de la educación, tenemos tesorero y secretario que nosotros elegimos.⁷

Uno de los promotores de la escuela Che Guevara en el poblado Nuevo Paraíso (Francisco Villa) explica de la siguiente manera sus funciones, asignadas por la asamblea de promotores:

El cargo que tengo yo como supervisor de la zona, digamos, porque de toda la zona tengo que recorrer o visitar a los pueblos donde están trabajando los promotores, tengo que ver cuál es el avance de los niños, si se portan bien o les falta algo en su salón, y cómo están trabajando los promotores en cada comunidad. El supervisor va a ir a ver a cada pueblo, a hacer reunión con el pueblo, tiene que ver, darles una evaluación de los alumnos. Después hace su informe y lo manda al coordinador, has de cuenta como un control que va

⁶ Entrevista a la Junta de Buen Gobierno en La Garrucha, concedida por Gabriel, presidente en turno del Concejo Autónomo del MAREZ Ricardo Flores Magón, situado en la zona Selva Tseltal (agosto de 2005).

⁷ Entrevista grupal a coordinadores de educación autónoma en el MAREZ Francisco Villa (enero de 2007).

a llevar el coordinador, si algún día va a pedir el avance del niño, pues ya tenemos el informe que pide La Garrucha.

Así, es de manera pragmática y colegiada que estas jóvenes “autoridades de la educación” efectúan sus labores de organización de la gestión escolar comunal. El esfuerzo de institucionalización de funciones reguladoras de la administración educativa autónoma proviene de la necesidad de contemplar no solamente cuestiones de calidad de la enseñanza sino también las relativas al cumplimiento de los acuerdos locales, que son constantes y fluidos. En palabras del promotor Edgar (entrevista enero de 2007), “nosotros pensamos que si nadie nos va a venir a organizar, nos vamos a organizar aquí nosotros”. Esta organización autónoma y singular es posible gracias al margen de maniobra concedido con mucha confianza al grupo de promotores por el Concejo Autónomo y la Junta de Buen Gobierno.

Además, las prácticas de asamblea constituyen el lugar de lo político, como en el tiempo de las ciudades griegas del sexto siglo antes de Cristo, cuando las reglas, de las más concretas a las más ambiciosas, eran sancionadas por el grupo cívico en cuanto tenía conciencia de sí mismo, y cuyo régimen político obedecía a un modelo voluntarista, basado en la voluntad de asociarse entre sí (Detienne, 2003). Según un historiador helenista, “la idea de soberanía del grupo sobre sí mismo se nutre de todas estas decisiones públicas y expuestas en lugares llamados ‘los más visibles’, y en espacios altamente simbólicos como un ágora, una acrópolis o en los santuarios más importantes de la ciudad” (Detienne, 2003: 27). Las prácticas de asambleas soberanas ofrecen una prueba categórica del carácter visible de la participación indígena, como espacio colectivo de deliberación. La reelaboración de esta tradición política campesina e indígena sigue acompañando la reconfiguración de la misión de la escuela y el papel atribuido a sus docentes. Así, la lucha por la autonomía educativa está marcada por la huella identitaria de los pueblos zapatistas.

Tener hoy el cargo de promotor de educación exige estar en un constante proceso de aprendizaje autodidacta y de reinención de la función docente. Requiere también cierta vocación, aptitud o

inclinación hacia el trabajo pedagógico que, para algunos, se adquiere sobre la marcha, ya que depende del compromiso personal y del reconocimiento colectivo de su capacidad de asumir el cumplimiento cabal del trabajo asignado. Algunas comunidades encuentran a veces serias dificultades organizativas para designar, sostener y orientar a su promotor de educación. Luego de las presiones de la familia y /o de líderes de la comunidad, pueden surgir varios candidatos a quienes “les toca” competir por los votos y/o el consenso de la asamblea. La atribución no ocurre de manera arbitraria, ya que se sabe que, de lo contrario, “nuestro promotor no le va a echar ganas a su trabajo y se va a cansar rápido”.⁸

Aunque haya casos de promotores que prestan su servicio también como policías, como catequistas o, más frecuentemente, como escribanos del núcleo agrario, el compromiso de cumplir con la tarea docente aparece a la vez sintiéndose como un sacrificio y un honor, como una obligación y un privilegio “de servir al pueblo”, y cuyo costo no sólo representa una sobrecarga económica, sino que requiere de la movilización de habilidades relacionales fuera de lo común y de una disposición para capacitarse y ser creativo permanentemente. Según Edgar, su trabajo de promotor de educación es cotidiano y continuo, y suscita renunciaciones frecuentes debido al peso laboral marcado por un ritmo difícil de sostener. “Es de tiempo infinito. Hasta que el cuerpo aguante. Si ya no aguanta, pues ni modo, tenemos que hacer un cambio [de promotor]. No digamos que todo hasta la muerte pero sí [tener un cargo de] la educación es duro para organizar, para empezar a formar.”

Renunciar a un cargo implica la ruptura del acuerdo de responsabilidad mutua y el retorno a la dedicación plena a las ocupaciones agrícolas ligadas con la economía familiar de subsistencia. Los promotores de la región no se refieren a sí mismos como “profesionales” de la educación. Muy pocos han ejercido más de cuatro o cinco años. Independientemente de las razones de la dimisión, se debe informar a la asamblea y al concejo autónomo sobre los motivos de la renuncia, misma que puede ser negada.

⁸ Entrevista con el representante del nuevo poblado de San Marcos en el Concejo municipal autónomo (agosto de 2005).

Como alternativa intermedia, a veces el promotor logra negociar un permiso de ausencia temporal para atender la milpa propia. Tanto el retiro intencional como la revocación decidida en asamblea de las funciones de promotor son percibidos de manera dual; por un lado, es reconocida abierta y lamentablemente la imposibilidad de continuar enseñando, lo que puede generar sentimientos de vergüenza; por otro lado, se trata de un alivio, ya que permite deshacerse de una responsabilidad muy pesada tanto para él como para sus familiares cercanos que lo apoyan directamente. Aunque la renuncia individual pueda representar cierta pérdida de prestigio momentáneo, el ex promotor se vuelve disponible para ser designado a ocupar otros cargos, quizá más prestigiosos, que requieren potencialmente competencias o habilidades que pueden haber sido adquiridas en esta corta trayectoria docente a través de la capacitación formal y la experiencia autodidacta.

Educar desde el “mandar obedeciendo” al pueblo

La capacidad de deliberación y de acción soberana supone la organización de los sujetos de modo independiente de las estructuras estatales dominantes, contando con la vocación real, la voluntad de participación activa y plena de los miembros del colectivo potencialmente habilitado para tomar una decisión que lo afecte (Thwaites, 2011). A primera vista, las prácticas zapatistas autoinstituidas y rutinizadas de participación colectiva se desprenden de los usos políticos y las tradiciones asamblearias ubicadas entre la normal legal y las costumbres indígenas que siguen adaptándose en el tiempo a las necesidades que surgen. Sin embargo, por los efectos de la guerra contrainsurgente, el “mandar obedeciendo” es uno de los retos más difíciles de alcanzar en la construcción de los municipios y regiones autónomas zapatistas (Olivera, 2004: 356). Entre las implicaciones del proceso de nombramiento y de control colectivo, se destaca la articulación más estrecha de los contenidos y los métodos pedagógicos a los imperativos ligados a la valorización dignificante de las variantes lingüísticas y culturas comunitarias. Sin embargo, para las familias parece prioritario el aprendizaje del manejo del castellano —oral

y escrito—, de las matemáticas básicas, así como el conocimiento de las condiciones y derechos sociales del campesinado en los ámbitos regional, nacional e internacional.

El marco de la autonomía educativa permite vigilar que el docente tome en cuenta los conocimientos étnicos y las nociones de civismo —zapatista y nacional— que implícitamente tienden a mostrar toda la actualidad de las corrientes de teoría pedagógica divulgadas por Paulo Freire y los seguidores de su obra emancipadora (Gutiérrez, 2011), sabiendo que los pueblos zapatistas ya están conscientes de la necesidad de romper con el sistema de explotación económica y dominación cultural que les oprime.

El proceso de concientización se expresa en la voz de los promotores, en la exigencia de una “educación verdadera”, “para la liberación de nuestro pueblo”, que sirva para “abrir los ojos”, para “despertar la conciencia”, para descubrir “por qué los ricos son ricos y los pobres son pobres” y “por qué estamos luchando por las trece demandas”. Al definir y construir una educación formal que les sea propia, los zapatistas han optado concretamente por confiar a los encargados de la escolarización la tarea de fundamentar el aprendizaje escolar en conocimientos y valores locales que se vuelven objetos de investigación y aprendizaje. En este sentido, la enseñanza está anclada en el contexto cultural regional, en los problemas cotidianos y en la consideración de la utilidad práctica de los contenidos escolares. A pesar de que muchos jóvenes expresan su deseo de migrar temporalmente a Estados Unidos, no se enseñan lenguas extranjeras en ningún nivel.

Las palabras de uno de los promotores de Patria Nueva (entrevista, agosto de 2005), en tierras recuperadas de la ex finca El Recreo, ponen de manifiesto que su tarea educadora cobra sentido en la omnipresencia del poder del “nosotros” evidenciado por el antropólogo Carlos Lenkersdorf (2002) en sus estudios sobre la visión del mundo tojolabal:

Dentro de nuestra educación autónoma, no es como la oficial donde se les da becas a los niños para que piensen como el gobierno dice. De nosotros, es el pueblo que manda, por eso se respeta la

lengua de cada comunidad. Nuestra educación viene de nuestra palabra, es nuestro conocimiento, porque siempre nace de la comunidad, porque los promotores somos los compañeros que les ayudamos a los niños. De lo que sabe uno pues lo comparte con otros, vamos a aprender juntos, paso a paso pero parejo todo, por eso digo que hay que sacar la experiencia, investigar el pueblo, eso es lo que hacemos en nuestra escuelita, damos a conocer lo que no sabe el pueblo para mejorar. Sí, mejorar al pueblo, porque de por sí hay mucha necesidad, por eso hay que darles a conocer bien a los niños por qué estamos luchando, lo que es la lucha zapatista, lo que es el compañerismo, lo que es la injusticia.

Frente a la falta de materiales didácticos, los promotores y las promotoras procuran movilizar su imaginación pedagógica de manera pragmática, al inventar técnicas de aprendizaje lúdicas, artísticas y musicales. Por ejemplo, Edgar afirma que ha compartido en las capacitaciones un juego didáctico que ha experimentado luego de concebirlo: “los niños lo llaman el juego de las vocales y consonantes, pero es como de los encantados, tienes que agarrar al que tiene la tarjeta que te sirve para hacer palabras, a veces lo hacemos en tseltal y otras en castilla, es que no coincide el alfabeto, hay que cambiarle las letras”.

No tiene vergüenza en reconocer que le falta formación pedagógica. Aunque a veces reproducen técnicas de alfabetización poco eficaces y aburridas, al mismo tiempo se muestran críticos hacia ellas, lo cual es un indicador de lo complejo que resulta romper con la interiorización de la cultura escolar tradicional que buscan reinventar. Sin embargo, basta con visitar rápidamente una escuela autónoma para verificar que de ella brotan excelentes “maestros de ceremonia” para las fiestas civiles, actores de teatro, poetas, cuentacuentos y cantautores bilingües que son, al mismo tiempo, auténticos creadores artísticos. Para terminar con estos ejemplos de imaginación y vitalidad pedagógica, hay que resaltar un elemento que valoran las generaciones adultas: la niñez está reaprendiendo a contar con las cifras en tseltal, lo que resulta ser un ejercicio muy difícil de realizar para la generación de padres que ha sido escolarizada en las escuelas federales. La inventiva que caracteriza el trabajo de los promotores reside esencialmente en la

libertad pedagógica que asumen dentro de los límites fijados por su mandato.

Al destinar una porción respetable de sus propios recursos materiales y humanos al funcionamiento autogestivo de su educación, los pueblos zapatistas demuestran que tienen la capacidad organizativa de implicarse plenamente en la gestión de su escuela. Es por medio de sus procesos de autogobierno y su máxima autoridad —la asamblea popular— que la limitada ayuda solidaria nacional e internacional es dirigida hacia la inversión en infraestructuras escolares y la formación de los promotores. Sin embargo, los costos del funcionamiento cotidiano de la escuela tienden a depender totalmente de los exiguos recursos de las familias campesinas, que no tienen más que su fuerza laboral y su cosecha de maíz para ofrecer como apoyo económico.

Resistencia educativa alimentada por la comunidad y la milpa

En el contexto actual de la resistencia zapatista, la mayor parte de los gastos educativos cotidianos dependen directamente de la cooperación comunitaria bajo las formas negociadas y acordadas en asamblea junto con los promotores. Esta contribución colectiva, que en principio va más allá de los padres de familia, cobra muchas veces la forma del fruto mismo del trabajo campesino, con un apoyo alimenticio directo —frijoles y sobre todo maíz— e indirecto —mediante el trabajo de los varones en la milpa de cada promotor—. Algunas asambleas han ratificado la iniciativa de los promotores de estimular en sus escuelas la implementación de microproyectos productivos que a la vez tienen un fundamento pedagógico. En la ranchería Emiliano Zapata, en 2006, el promotor logró la compra de dos puerquillos alimentados por los niños. Luego de unos meses de engorda, se pudo solucionar la ausencia de ventanas en el salón, comprar algunos materiales indispensables y entregar una pequeña parte del beneficio para el gasto personal del promotor. Como en el caso de las milpas, de los gallineros o, por ejemplo, del huerto escolar de Nue-

va Esperanza, se trata de actividades agropecuarias que se prestan, inevitablemente, tanto al aprendizaje y la investigación de las prácticas y saberes locales, como a algunos ejercicios repentinos de matemáticas. No obstante, para generalizar estos microproyectos pedagógico-productivos, los coordinadores afirman que se requiere un capital económico inicial que no es fácilmente accesible o puesto a disposición de estos educadores.

En ocasiones, la solidaridad intracomunitaria tiene restricciones que son aún más limitantes si el trabajo del promotor no satisface las exigencias colectivas y familiares. A pesar de gozar de la confianza y el apoyo sólido de las familias de sus 25 alumnos, el promotor de la ranchería Emiliano Zapata reconoce que en ocasiones ha amenazado con retirarse de sus funciones, exigiendo más soporte y participación colectiva amplia, pero está consciente de que también tiene que movilizar a los “compas” que no son padres de alumnos.

El año pasado se levantó el acta de apoyar en la milpa, de apoyar con pequeños pasajes y comida para cada capacitación. Y quedó el acuerdo de dar un poco de alimento para nuestras familias, jabón, azúcar, todo lo que se necesita, sal, todo esto, frijol. Se firmó el acta pero qué tal que algunos [adultos] no cumplen. Has de cuenta que es medio falso porque sí hay algunos compas que están decididos en echar ganas en la ayuda al promotor, otros que no tienen hijos no quieren apoyar. De todo lo que necesito en mi casa, la leña, el maíz, no me apoyan, pero sólo en la milpa me apoyan para hacer la milpa, sólo eso.

Pocos son los promotores que logran mantenerse combinando la docencia y el cultivo de la milpa. Así, la preocupación por el sostenimiento familiar representa un obstáculo considerable para permanecer varios años como promotor. En la actualidad, las comunidades zapatistas tienden a elegir como promotores de educación a jóvenes que aún no han tenido responsabilidades tan significativas y han sido socializados en un tenso contexto de resistencia pacífica frente a las hostilidades contrainsurgentes. Por otro lado, la mayoría de los promotores son solteros, pero los que tienen hijos se sienten a veces obligados a renunciar para buscar

mejores opciones económicas que les permitan solventar sus precarias condiciones de vida. Aunque el cargo de promotor parece representar un eslabón relativamente inferior en la jerarquía social local, asumir concienzudamente las tareas encomendadas implica un reconocimiento colectivo incomparable, que impacta positivamente y se hace perceptible, por ejemplo, a la hora del noviazgo o cuando se eligen nuevas autoridades en lo comunitario y municipal.

Otros son los criterios y las representaciones sociales que las comunidades consideran al nombrar a los miembros del comité de educación, puesto que éste no cumple un rol pedagógico directo, sino de evaluación, vigilancia y control, además de ser garante del cumplimiento de la cooperación interfamiliar en apoyo al promotor, a las actividades organizadas por él y a las faenas en el solar de la escuela. El Comité recibe el mandato colectivo de cumplir con un papel extenso y absorbente de gestoría, para lo cual tiene que mostrarse competente al atender una diversidad de cuestiones relativas al funcionamiento cotidiano del espacio escolar. A diferencia del promotor, las funciones del Comité no requieren del manejo del español ni de su escritura. No obstante, su rol es bien valorado, ya que es fundamental para el impulso colectivo del desarrollo educativo; en toda lógica, es un puesto clave frecuentemente ocupado por padres y abuelos experimentados en el ejercicio de cargos de alta responsabilidad local.

“La educación es como una matita de maíz, si no la cuidas se muere”, comenta el comunero zapatista que funge como comité de educación de la escuela autónoma Che Guevara de Nuevo Paraíso. “El trabajo de la educación autónoma necesita atención y también todo el apoyo del pueblo para que haiga avance.” Relata que, si bien nunca fue escolarizado, aprendió mucho observando y participando desde temprana edad en los trabajos que exige el cuidado del ganado en el corral y los cultivos de las milpas. Al igual que muchos de los promotores, expresa que la educación debe fortalecerse localmente, estimulando la creación, por una parte, de una suerte de manual didáctico innovador dedicado a la lectoescritura y a la historia local, y, por otra parte, de microproyectos produc-

tivos, para generar fondos y poder comprar útiles escolares, materiales para la renovación de los edificios y mobiliarios escolares que le parecen primordiales en la etapa actual.

Hoy, los promotores zapatistas son actores que sacrifican su tiempo y su economía familiar para dedicarse a la docencia, en detrimento, quizá, de actividades productivas como el cultivo de maíz, frijol, café. No es casual que los promotores no puedan comprarse un caballo o cabezas de ganado. Las palabras de un joven padre de familia ilustran la relación de solidaridad e interdependencia, no solamente económica sino también política, entre los miembros zapatistas del poblado y el educador:

A nuestro promotor lo estamos orientando para que saque adelante a la educación. Sin el pueblo que oriente, no hay educación; le estamos diciendo por dónde hay que caminar, por ejemplo, le decimos que hay que luchar para mejorar el aula, que hay que enseñar la verdad de cómo son las cosas, de cómo es nuestros costumbres, nuestros derechos, de cómo es lucha de la organización y de las otras organizaciones que como aquí luchan por la tierra. Al promotor le dijimos que tiene que solicitar útiles escolares al Municipio [que recibe las donaciones del Caracol], pero no llegan siempre cuando hay necesidad, somos nosotros el pueblo que buscamos la manera de cómo resistir.⁹

Estos esfuerzos organizativos son la expresión de una redefinición de los papeles atribuidos a los actores individuales y colectivos que promueven la invención y la construcción social de otra manera de organizar los servicios educativos locales de acuerdo con los principios de autodeterminación. Asimismo, las prácticas de educación autónoma demuestran que no es utópico administrar de manera autogestiva una escuela rural, inserta en una red municipal y regional de desarrollo educativo sin asistencia ni financiación gubernamental. Sin embargo, gracias a la militancia en una organización política perenne o consolidada como el EZLN, los campesinos tseltales de la selva logran desafiar al Estado, para que transforme su política educativa basándola en los valores, las necesidades y las prioridades decididas por los pueblos indígenas

⁹ Entrevista en la rancharía Emiliano Zapata, enero de 2007.

según sus modos particulares de gobernarse. Las prácticas zapatistas de política educativa tienden a representar una forma más apropiada de autogobierno orientada a sacar provecho de ciertos conocimientos, tradiciones y formas de organización político-cultural dentro de las aulas escolares.

Asimismo, la socialización política en el seno comunitario de la niñez en los municipios autónomos se realiza de la casa a la escuela, con el acompañamiento de la familia y de educadores militantes. Se enseña en condiciones modestas, bajo orientaciones pedagógicas impregnadas de principios de educación popular y de valores de la lucha zapatista, como la defensa de los recursos territoriales y simbólicos del autogobierno comunal (Stahler-Sholk y Baronnet, 2017). Como en la praxis educativo-política del Movimiento Sem Terra (MST) en Brasil, los mayas zapatistas identifican que la educación escolar y la pedagogía constituyen un punto de partida de la subordinación cultural y la dominación política, pero que “será la construcción de *otra* concepción de educación y *otra* pedagogía, el primer paso para un proceso de liberación y emancipación humana” (Pinheiro Barbosa, 2015: 405). El compromiso de las bases de apoyo zapatistas con la construcción práctica de una pedagogía de naturaleza decolonial por los educadores autónomos se entrelaza con las realidades cotidianas de la militancia para la liberación nacional, al ser a la vez formadoras de las habilidades de comprensión, expresión oral, escrita, artística y del pensamiento crítico.

Conclusiones: aprender para el pueblo defender

La práctica dignificante de autogestión en las escuelas zapatistas conlleva a garantizar el respeto de las especificidades identitarias locales a la hora de definir el trabajo escolar. Una ventaja que los pueblos rebeldes consideran acerca de la autonomía escolar corresponde a su capacidad de (re)valorizar los conocimientos generales, prácticos y éticos que estiman útiles, necesarios o prioritarios para fortalecer su identidad y su dignidad como miembros de un pueblo campesino indígena, mexicano y zapatista. Al construir

redes propias de escuelas, la democratización de la educación se traduce en la autonomía de cada comunidad campesina y sus representantes, elegidos para influir colectiva y ampliamente en la gestión escolar, sobre todo a través de la vigilancia, a veces muy escrupulosa, del cumplimiento del mandato pedagógico confiado al educador. Si bien la autonomía escolar no parece nada compatible con la tradición centralista del programa único, es posible que justamente una mayor autodeterminación educativa sea una condición necesaria para garantizar un acceso universal a la educación básica (Rockwell, 1998). La democratización educativa en las zonas de influencia zapatista ha significado entonces la ruptura completa de las familias campesinas con los servicios escolares gubernamentales aplicados nacionalmente y, en principio, iguales para todos.

En suma, llama la atención que la orientación autogestiva de la educación formal implique adecuarla a los intereses y las prioridades que tienen los pueblos. Rechazar la intromisión gubernamental en sus comunidades ha llevado a las familias zapatistas a retirar a sus hijos de las “escuelas de gobierno”, a movilizar sus recursos económicos —a través de la producción de maíz, café y del apoyo de las redes de solidaridad nacional e internacional—, sus recursos político-culturales —mediante la asamblea y el cargo— y su identidad social y étnica como indígenas campesinos y activistas comprometidos con un proyecto político. Además, la asamblea comunitaria zapatista delega y controla los poderes asumidos por el promotor a través de un cargo resignificado y adquirido con base en el reconocimiento de su capacidad, prestigio y trayectoria social. La acción del educador autónomo no solamente se legitima por su disponibilidad y entrega militante a favor de su comunidad de origen, sino que también recibe el reconocimiento de la entidad municipal rebelde para la cual representa una pieza fundamental en su objetivo de defenderse, consolidar y fortalecer la autonomía política.

Las aportaciones zapatistas a la construcción de un autogobierno educativo se basan en los principios de democracia directa ligados a la cultura campesina e indígena y, más precisamente,

al derecho consuetudinario, cuya normatividad se opone a la del Estado, que aún considera estas escuelas como ilegales mientras son legítimas. Este apego al propio acervo cultural explica que el rasgo determinante de los proyectos municipales autónomos de escolarización alternativa resida, en gran parte, en la institución del cargo de educador, quien es nombrado luego de un proceso de búsqueda de candidatos potenciales y de la elección y ratificación consensuada en asamblea comunal de la delegación de responsabilidades docentes y de orientación y control de su desempeño. Así, la libertad educativa permitida por el marco autonómico se sostiene en consideraciones que derivan de la autodeterminación político-cultural. En este sentido, la escuela zapatista posee una organización propia que no depende de una normatividad impuesta desde afuera, sino que posibilita desde adentro la transmisión sociocultural de conocimientos surgidos de prioridades establecidas en colectivo.

Las escuelas son adaptadas o, mejor dicho, reapropiadas en lo comunal mediante una tradición en perpetuo cambio, que resulta de la movilización de esfuerzos colectivos para defenderse como pueblos en lucha. Consideradas como propias, como patrimonios colectivos de las entidades autónomas, estas escuelas “muy otras” se encuentran bajo el mando exclusivo de actores locales; de esta forma se protegen de la intromisión ajena a sus intereses y necesidades. Asimismo, la educación autónoma desafía a los poderes dominantes y, ante todo, a las prácticas clientelares y al poder corporativo magisterial, porque impone una ética docente cuyo compromiso liberador se erige poco a poco como una alternativa relevante para las luchas de los movimientos indígenas y educativos de México y del mundo. Con miras a estimular experiencias educativas novedosas que surjan propiamente de los pueblos, es posible pensar que las filosofías políticas de los municipios zapatistas de Chiapas coincidan con el proyecto de sociedad deseable que expresa la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2006: 12):

Mestizos e indios podrían convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros, de modos de convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución y la autoridad como servicio. Asimismo, los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas.

Referencias

- Baronnet, Bruno, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*, Quito, Aby-Yala, 2012.
- Detienne, Marcel, “Des pratiques d’assemblée aux formes du politique”, en Marcel Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole ?*, París, Seuil, 2003, pp. 13-31.
- Gómez Lara, Horacio, *Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en Los Altos de Chiapas*, México, UNICACH / Juan Pablos, 2011.
- Gutiérrez Narváez, Raúl, “Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas. Escuelas secundarias oficial y autónoma entre los tsotiles de San Andrés”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM-Xochimilco / CIESAS / UNACH, 2011, pp. 267-294.
- Harvey, Neil, “La difícil construcción de la ciudadanía pluriétnica: el zapatismo en el contexto latinoamericano”, *Liminar*, vol. 5, núm. 1, 2007, pp. 9-23.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2002.
- Lomelí, Arturo, *Maestros y poder en los pueblos indios de Los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, 2009.
- Olivera, Mercedes, “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (ed.), *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, México, INAH, 2004, pp. 219-247.

- Pinheiro Barbosa, Lia, *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*, México, UNAM, 2015.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*, La Paz, IFEA / U-PIEB, 2006, pp. 3-16.
- Rockwell, Elsie, “Democratización de la educación y autonomía: dimensiones históricas y debates actuales”, *El Cotidiano*, núm. 87, México, UAM, 1998, pp. 38-47.
- Rovira, Guiomar, *Zapatistas sin fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, México, Era, 2009.
- Stahler-Sholk, Richard y Bruno Baronnet, “La escuela es la comunidad: luchas indígenas y autonomía en México”, en Sebastián Plá y Sandra Rodríguez (coords.), *Saberes sociales para la justicia social: educación y escuela en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional Pedagógica / La Carreta Editores, 2017.
- Thwaites Rey, Mabel, “La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora”, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra / Sísifo Ediciones, 2011, pp. 151-213.

Nuevos desafíos desde la educación popular: una mirada desde los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad (MPLD)

Compañeros y compañeras de los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad¹

1. Introducción²

Este trabajo se propone dar a conocer nuestra experiencia como organización social y política en la construcción de Bachilleratos Populares (BP) para jóvenes y adultos/as desde la perspectiva de la educación popular. Se trata de una experiencia de más de ocho años, atravesada por un gran dinamismo, la cual es producto de tener en nuestras propias manos nuestra educación y de asumir la responsabilidad que ello implica. Es una experiencia en movimiento, signada por un constante repensar y transformar la práctica, con el propósito de que cada vez nos acerque más a un horizonte de emancipación.

¹ Este trabajo es una construcción colectiva, producto de la experiencia vivida y sistematizada por quienes en estos 10 años venimos viviendo y pensando los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad. Por eso, no figura el nombre de un autor o autora individual. En esta creación, cada quien fue aportando a su manera, ya sea transitando día a día la experiencia, ya sea pensándonos en nuestro hacer, sistematizando o escribiendo.

² Gran parte de este trabajo está basada en el texto *Pedagogía de la rebeldía*, producción realizada en conjunto por miembros de los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad (2015).

Sabemos lo que no queremos: reproducir formas de opresión en nuestros espacios. Sabemos qué deseamos: empezar a construir hoy la educación que anhelamos, aquella que nos permita mirar de manera conjunta nuestra realidad para así poder transformarla. Y, si bien no hay recetas escritas que nos indiquen a ciencia cierta cómo hacerlo, contamos con las múltiples experiencias transmitidas por quienes transitaron o transitan un camino similar, a partir de las cuales reinventamos y creamos. Contamos también con una vocación crítica, que nos permite ir pensándonos, repensándonos y transformándonos a cada paso.

El propósito de este documento es profundizar en la identidad de los Bachilleratos Populares, conocer su historia y su actualidad, con nuestros aprendizajes y desafíos. Escribirnos es también un ejercicio de reflexión.

2. Breves consideraciones sobre el surgimiento de los Bachilleratos Populares de jóvenes y adultos/as en Argentina

Los Bachilleratos Populares son experiencias de educación autónoma, popular y emancipadora, que surgen, en parte, para resistir el vaciamiento educativo resultante de las políticas neoliberales de los años noventa. Durante aquellos años, en Argentina se privatizaron las empresas y los servicios públicos del Estado, al mismo tiempo que se profundizaron la desindustrialización, la financiarización y la apertura económica que habían comenzado con la última dictadura cívico-militar. Asimismo, se aceleraron las medidas de flexibilización laboral, que dejaron como saldo millones de personas desempleadas y un avance catastrófico de la pobreza estructural en todo el país.

La *educación* no estuvo exenta de este conjunto de medidas mercantilizadoras y excluyentes. En paralelo, una nueva definición de educación pública, que por primera vez incluiría a la educación privada como parte de esta categoría —en tanto escuelas públicas de gestión privada—, implicó el velado avance de una política tendiente al desvío de recursos hacia dicho sector. Esto

afectó a las escuelas gestionadas por el Estado, cada vez más desfinanciadas por los diversos gobiernos provinciales. De esta forma, la educación fue dejando de ser un derecho universal, para convertirse en un servicio que puede venderse y comprarse.

Como respuesta a la desestructuración económica, la descomposición social y la pérdida de legitimidad de las instituciones políticas, hacia 1996 comenzó a gestarse una oleada de cortes de ruta y puebladas masivas en las zonas más postergadas del país, que, inmediatamente, irradiarían a todo el territorio nacional. A partir de estas experiencias de rebeldía y organización, un semillero de movimientos sociales y políticos empezó a cobrar fuerza y visibilidad pública: asambleas barriales, fábricas recuperadas y movimientos de trabajadoras y trabajadores desocupados. En conjunto reivindicaron el derecho al trabajo digno como principal demanda, pero también el derecho a la educación, la cultura, la vivienda y la salud universal y gratuita. Frente a la respuesta represiva y asistencialista del Estado, algunos tomaron en sus propias manos la construcción de alternativas populares en los barrios, a fin de responder a las necesidades urgentes de los sectores sociales abandonados por los sucesivos gobiernos.

Durante las multitudinarias jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001 en oposición al gobierno y su política financiera, miles de personas recuperaron el espacio público marchando al ritmo de “piquete y cacerola, la lucha es una sola” y exigiendo “¡Que se vayan todos!” A la par que el orden neoconservador era cuestionado, se multiplicaban las experiencias de organización no convencionales —autogestivas, autónomas, horizontales— en todo el territorio argentino. Así, luego de una década regida por la disciplina de las políticas neoliberales, novedosas formas de pensar-hacer política, que recuperaron formatos e ideales de experiencias contrahegemónicas del pasado, se hicieron visibles y se posicionaron en el desafío que representaba la construcción de otras nuevas. Junto a cooperativas de trabajo, comedores populares, salas de salud y centros comunitarios que se fueron multiplicando en algunos rincones del país donde hubiera una necesidad insatisfecha, surgieron los primeros Bachilleratos Populares de Jóvenes

y Adultxs en la Ciudad de Buenos Aires. Luego de su nacimiento en 2003, estos espacios educativos no dejaron de crecer. Es en ese contexto que el Movimiento Popular La Dignidad (MPLD), por entonces Movimiento Teresa Rodríguez La Dignidad, creó tres bachilleratos populares: “La Dignidad” (2007), “Barracas Sur” (2008) y “Villa Crespo” (2009), como parte de un proyecto de organización y lucha que buscaba transformar la realidad. El MPLD nació como parte de los movimientos piqueteros surgidos durante la segunda mitad de los años noventa en contra de las políticas neoliberales. Esta lucha se caracterizó principalmente por la acción directa mediante bloqueos de calle y cortes de ruta. “Pan, trabajo, dignidad y cambio social” era la consigna que nos aglutinaba en aquella coyuntura. Comienza a organizarse con el nombre de Movimiento Casa del Pueblo en 1998, en el barrio de Villa Crespo. Con la agudización de la crisis política, económica y social, el movimiento fue entablando relaciones con otras organizaciones de lucha y participando en la Asamblea Piquetera Nacional. En ese marco surge la relación con el Movimiento Teresa Rodríguez (MTR).³ Ya como parte del MTR, quienes hoy formamos parte del MPLD participamos activamente en las jornadas de lucha del 19 y 20 de diciembre de 2001 y en numerosos planes de lucha impulsados por las y los trabajadores desocupados. Durante ese proceso comenzamos a vivenciar diferencias en la forma de construcción y eso nos llevó a separarnos del MTR y a constituirnos como “MTR La Dignidad”, con trabajo territorial en la ciudad de Buenos Aires. Como movimiento político y social nos organizamos para luchar por la superación del capitalismo, el patriarcado, el imperialismo y el colonialismo, entendiendo que esa lucha debe librarse en todos los niveles en que este sistema opera y se reproduce. Esto significa crear organización popular en todos los ámbitos de la sociedad: cultura, educación, trabajo, salud, vivienda, etc. Por esto, como organización creamos diversos frentes para dar esta batalla: a través de medios de comunicación alterna-

³ Teresa Rodríguez era una humilde mujer que durante las primeras puebladas y piquetes fue asesinada por la represión en la localidad patagónica de Cutral-Có (Neuquén). Su nombre sería una referencia para los movimientos que surgimos al calor de las resistencias contra el neoliberalismo

tivos (FM La Caterva, En Movimiento TV), de la construcción comunitaria de espacios de salud (Centros Comunitarios de Salud, Puentes Centro de Día para consumos problemáticos, Formación de Promotoras/es de Salud en los barrios, Laboratorio Popular), haciendo del arte una herramienta transformadora (Tumbarrati Colectivo de Arte Popular), organizándonos como mujeres contra el patriarcado (Mujeres en Lucha), construyendo espacios de educación contrahegemónicos (Bachilleratos Populares, Jardines Comunitarios Populares, Espacios de juego, Primarias Populares de Adultos/as), generando asambleas comunitarias en nuestros barrios (Cabildos), prefigurando otras formas de organización del trabajo (Cooperativas de Trabajo), apostando a la organización de las y los trabajadores (Ni Calco ni Copia Agrupación de Educadores), como estudiantes (La Dignidad por Asalto); organizándonos en las villas (Corriente Villera Independiente) y pensando nuestra ciudad como un bien común (Buenos Aires Desde Abajo). Es en el marco de este proyecto político de transformación que, desde el Movimiento Popular La Dignidad, asumimos el desafío de crear espacios educativos. Nuestros Bachilleratos Populares son espacios en los que con organización, lucha y alegría vamos prefigurando en nuestro presente la educación que queremos (cfr. Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha, 2015; Movimiento Popular La Dignidad, 2013).

Hoy existen alrededor de 70 Bachilleratos Populares en todo el país. La mayoría tiene sede en la ciudad y provincia de Buenos Aires, pero el crecimiento del proyecto ha llevado a abrir nuevos bachilleratos en otras provincias, como Córdoba, Jujuy, Mendoza y Santa Fe (cfr. Coordinadora de Bachilleratos Populares en Lucha. Red de Bachilleratos Populares Comunitarios, 2015).

3. Proyecto político-pedagógico de los Bachilleratos Populares del MPLD. Autonomía, autogestión, territorio y educación popular

“El bachi es un ejemplo de que la transformación es posible. Hace 7 años nos hubieran dicho que estábamos locxs si pensábamos que el Estado iba a darnos los títulos mientras hacíamos una educación diferente”

Bachillerato Popular Villa Crespo, Autogestión y Organización Popular, “Quiénes somos”, 2013

Quienes pensamos, armamos y participamos en los Bachilleratos Populares apostamos a la creación de espacios educativos, en tanto espacios autónomos para la construcción de nuevas concepciones político-educativas. Asumimos la perspectiva de la educación popular, puesto que entendemos la práctica educativa como acción política y concebimos el conocimiento como herramienta para la lucha y la construcción de una nueva sociedad.

Como *proyectos pedagógico-políticos* consideramos a nuestros bachilleratos populares como: “una praxis pedagógica prefigurativa, que permita ir anticipando ya desde ahora y a nivel cotidiano, tanto *las formas innovadoras de producción conjunta de conocimiento*, como las relaciones de enseñanza-aprendizaje propias de la sociedad futura, vale decir, las prácticas educativas de ‘nuevo tipo’, los vínculos que contemplan creación colectiva y socialización de saberes desde una perspectiva crítica y problematizadora” (Ouviaña, 2013: 303).

Así, concebimos a los Bachilleratos Populares como una construcción contrahegemónica de organismos de poder popular, cuyo eje transversal es lo educativo, apostando, de este modo, a contribuir a una paulatina modificación de la correlación de fuerzas sociales que aporten a la organización y la lucha de nuestro pueblo.

Dado que entendemos a los Bachilleratos Populares como espacios donde sea posible organizarse, actuar y luchar por un cambio social, estamos convencidxs de que tanto la *autonomía* como la *autogestión* son elementos claves de nuestro funcionamiento. En palabras de Mabel Thwaites Rey:

Ganar autonomía, por ende, es ganar en la lucha por un sistema social distinto. Es no someterse pasivamente a las reglas de juego impuestas por los que dominan para su propio beneficio. Es pensar y actuar con criterio propio, es elegir estrategias autorreferenciadas, que partan de los propios intereses y valoraciones. Es preciso volver consciente la explotación, comprenderla, para imaginar un horizonte autónomo, que contemple los intereses mayoritarios y no los de quienes nos someten (Thwaites, 2004:).

Entonces, entendemos a la autonomía respecto al Estado —en tanto aparato ideológico—, como una necesidad para el desarrollo de nuestras prácticas emancipadoras, pero también tenemos claro que ese camino está lleno de avances y retrocesos. Asimismo, nos parece importante señalar que no pensamos la autonomía desligada del poder, sino que apostamos a ir desarrollando una autonomía que construya contra el poder hegemónico y que aporte a la transformación de las relaciones de fuerza que se expresan en los distintos niveles de la sociedad.

Con nuestros proyectos educativos autónomos también ponemos en cuestión la idea de la identidad entre “lo público” y “lo estatal”. Entendemos que, como Bachilleratos Populares, como organización social y política, llevamos a cabo políticas públicas con una vocación crítica y emancipadora.

Por otra parte, nuestro *funcionamiento cotidiano* conlleva una serie de elementos imprescindibles que muestran distintos niveles en los que se desarrolla y expresa la autonomía: las *asambleas*, como instancias colectivas para la toma de las decisiones sobre lo que sucede en nuestro bachillerato, la formulación de planes de estudio en función de las necesidades del territorio, la autogestión económica y la elección de lxs educadorxs en función no de puntajes, sino de su voluntad de sumarse a un proyecto basado en la educación popular. Éstos son algunos de los aspectos de la autonomía que vivenciamos día a día en nuestros espacios educativos.

3.1 Educadores y educadoras populares. Los equipos pedagógicos

“El educador y la educadora popular se van construyendo, con tiempo. Es un proceso, que no se termina nunca. Se construye con creatividad, constancia, esfuerzo, debate, discusión, lucha, aprendizaje, respeto, dignidad, pensamiento crítico, compromiso, siendo activxs. Nos construimos con libertad.”

Definición construida colectivamente en la materia Autogestión y Organización Popular. Bachillerato Popular Villa Crespo, 2013

En nuestros Bachilleratos Populares nos basamos en la idea de que todos y todas tenemos saberes y conocimientos. En ese sentido, estamos convencidxs de que todos y todas tenemos muchas cosas para enseñar y muchas cosas que aprender. Por eso, rompemos con el paradigma de la educación “bancaria” y tradicional, que propone al docente como único sujeto del saber y al estudiante como un objeto vacío al que hay que llenar de conocimiento. Por el contrario, consideramos que si bien lxs educadorxs —quienes trabajan en parejas pedagógicas en cada materia— tienen un rol coordinador en las clases, el conocimiento se construye de forma dialógica, colectiva y con el aporte de quienes conformamos la comunidad educativa. Es decir,

valoramos el trabajo en pareja pedagógica porque entendemos que de esta forma se construye una mirada hacia la tarea y una práctica cotidiana que se enriquece en la pluralidad, el intercambio y la reflexión permanentes. Creemos que lxs educadorxs no son simples técnicos que llevan adelante la planificación de un diseño establecido de manera externa, sino por el contrario son desarrolladores de una práctica creativa y potencialmente transformadora. Por esta razón consideramos la tarea pedagógica en una relación dialéctica entre la planificación, la reflexión y la acción (Jardines comunitarios populares-MPLD: 12).

El trabajo en pareja o equipos pedagógicos implica, por un lado, pensar y coordinar el espacio aula de cada materia con otra persona, con lo que, desde el inicio, la posición del docente como único sujeto del saber queda puesta en cuestión. Por otra parte, el trabajo en conjunto permite el registro, momento importante

de la práctica que nos brinda material a partir del cual podemos repensarnos y transmitir nuestro hacer. La mirada del compañero que puede utilizar esa función de registro devuelve, desde abajo y desde adentro, la posibilidad de ir autoevaluándonos, a cada paso, al ritmo de nuestro propio paso en el camino de la invención de una práctica en el marco de la educación popular y no en función de normas externas y homogeneizantes. Así, a diferencia de un sistema educativo que sostiene el trabajo en soledad del maestro que planifica la clase, la evalúa, la repiensa y desarrolla su práctica (generalmente) de manera solitaria, nosotros y nosotras apostamos al trabajo conjunto de creatividad y reflexión en compañía, en concordancia con el proyecto colectivo que edificamos.

Desde las distintas materias, espacios-aula, se promueve el pre-guntar, criticar y crear, posibilitando la reflexión, la relación dialéctica entre la experiencia y su conceptualización.

3.2. *Los espacios aula (materias)*

“Es la educación en libertad, son profesores enseñando y aprendiendo a la vez.”

Bachillerato Popular Villa Crespo, Autogestión y Organización Popular, “Quiénes somos” (2013)

El sistema educativo formal impone desde arriba planes de estudio, programas y modos de organización institucional que reproducen relaciones de poder hegemónicas y perpetúan vínculos jerárquicos al interior de los establecimientos educativos. Creemos que la educación no debe servir para normalizar y disciplinar. Es por eso que intentamos que los contenidos de las materias aporten una mirada liberadora, mediante una búsqueda grupal que promueva la reflexión autónoma, la desnaturalización del sentido común y la interrogación permanente a los discursos dominantes que se nos presentan como incuestionables.

La elección de las materias de nuestros bachilleratos es dinámica y las elecciones que hacemos se construyen a partir del análisis que vamos realizando año con año, teniendo en cuenta el territorio específico en el que nos encontramos y las propuestas

de las y los estudiantes. Por eso, los espacios de nuestros bachis no son idénticos.

Algunas de las materias que abordamos son matemática, prácticas del lenguaje, medios y cultura, historia, derechos humanos, educación popular. A modo de ejemplo, destacamos que, a partir del relevamiento de una necesidad precisa, en el Bachillerato Popular Villa Crespo se organizaron talleres de escritura para fortalecer los procesos de alfabetización. En Barracas Sur, por otro lado, se armaron espacios-aula basados en la formación en oficios, rescatando una demanda puntual de lxs estudiantes respecto a aprender más herramientas para posibles salidas laborales. A su vez, la materia organización popular incluye a estudiantes de los tres años, modalidad que quiebra la idea del pasaje de año a año, como una escalera de menor a mayor conocimiento. En el Bachillerato de Soldati se organizaron talleres optativos de inglés y encuadernación, entre otros. Se llevó adelante la materia filosofía, desde la que se abordaban situaciones para profundizar en su desnaturalización.

3.3. La otra evaluación

“El primer día [...] entré y vi mucha gente. Estudiantes con mucha vergüenza, muy tímidos, inconexos... llamativo.

Luego de no encontrar el por qué, durante meses llegué a la conclusión de que buena parte de los estudiantes estaba encarando la difícil tarea, hercúlea, de recuperar años de deudas pendientes, de no haberse compenetrado con el conocimiento, de no sentirse enamorados de él.”

Francisco, Bachillerato Popular La Dignidad (2012)

No creemos en las evaluaciones numéricas y estandarizadas, sino que entendemos la evaluación como un proceso cualitativo —que incorpora la autoevaluación como un componente esencial— que no busca generar comparaciones ni sanciones, sino una instancia de balance personal y colectiva sobre lo aprendido. Esto sirve para repensar objetivos, sistematizar saberes, reconocer problemas y buscar soluciones de cara al futuro. En este sentido,

los criterios de qué se evalúa, quién evalúa y cómo se evalúa son construidos colectivamente. En algunos casos en asamblea y, en otros, en el marco de cada materia.

Acuerdos construidos en asamblea. Bachillerato Popular La Dignidad, 2012

- Nuestros criterios de evaluación tienen que ser coherentes con nuestra concepción de educación. En tanto nuestra educación no es la tradicional bancaria, nuestros criterios de evaluación tienen también que ser diferentes de los de la educación bancaria.
- A veces, la evaluación sirve para separar a “los que saben” de “los que no”. En nuestro bachi no hacemos eso. El saber lo tenemos todxs, porque todxs podemos enseñar algo y construir colectivamente. La horizontalidad genera cosas nuevas. Todxs venimos a aprender; profes y estudiantes.
- La evaluación la decidimos entre todxs para que no sea arbitraria, como estamos acostumbrados.
- La nota numérica para nosotros no es importante. Nos interesa la nota conceptual, que tenga en cuenta el aprendizaje, la participación, la asistencia y el compañerismo.
- Hay muchas generaciones en el bachi. Cada unx tiene su proceso y hay que respetar esos procesos de aprendizaje. No hay buenos y malos alumnos.
- Los profes también tienen que ser parte de la evaluación. También su rol tiene que ser evaluado.
- Autoevaluación. Lugar para una autoevaluación (¡no sólo estudiantes!).
- Tener en cuenta lo individual y lo grupal.

El proceso de evaluación en nuestros espacios educativos es intenso y complejo. Tanto a educadores y educadoras como a es-

tudiantes nos cuesta romper con el formato de evaluación que nos legó la educación bancaria. Lo tenemos internalizado, naturalizado y es necesario un proceso consciente y colectivo de desnaturalización para poder construir formas nuevas. En este marco, nos parece interesante compartir con ustedes el proceso de transformación que fueron teniendo a lo largo de estos años nuestros “boletines”.

Nuestros primeros boletines tenían impresos los nombres de las materias y contaban con espacios para una nota numérica, firma y comentario del docente, así como para la firma de un familiar. Con ello se mantenía, sin quererlo, una similitud con los boletines de la escuela estatal, que sólo se diferenciaban del nuestro porque éste tenía el espacio para una muy pequeña devolución escrita y una selección de frases sobre educación popular que enmarcaban política e ideológicamente ese momento del proceso educativo.

Algunos años después, la reflexión sobre nuestra propia práctica nos llevó a modificar ese primer boletín por otro que ya no tenía impresos los nombres de las materias, ya que éstas podían variar, además de que la certificación (vía la firma del docente y del familiar) perdía su lugar y en cambio se sumaba el espacio fundamental para el “comentario del estudiante”. Si tanto educadores como estudiantes formamos parte del proceso de construcción del conocimiento, entonces, ¿por qué sólo se evalúa el proceso del estudiante? Claro está que el espacio en un papel no garantiza la acción evaluativa, pero era un inicio que marcaba un cuestionamiento a uno de los pilares de la educación bancaria: sólo el docente sabe y evalúa. Durante décadas nos enseñaron que quienes están en el rol de docentes no tienen que ser evaluados y es tanta la influencia de esa idea que, aun cuando generamos las instancias para que eso suceda, el fantasma de la relación de poder aparece repentinamente, provocando que las devoluciones de los y las estudiantes sean tímidas y no se animen a decir lo que realmente quieren decir.

Este segundo boletín se transformó en el cuadernillo de “evaluación integral”, ganando espacio el lugar para las palabras, tanto de estudiantes como de docentes. Este cuadernillo también ex-

presa de forma pequeña pero potente la discusión en torno a la opresión de género y la forma en que ésta también se expresa en el uso del lenguaje, discusión que estaba atravesando la totalidad del MPLD.

El cuarto cuadernillo de “evaluación integral” incluyó un cambio sutil pero importante, para identificar a quién pertenece. Ya no dice “nombre” ni “estudiante” sino “compañero/a”. Este cuarto cuadernillo llegó con una idea nueva: que los y las educadoras también tuvieran su cuadernillo de evaluación integral en el cual cada estudiante pudiera hacerles una devolución. Nueva apuesta, nueva forma de seguir probando, inventando y generando las mejores condiciones posibles para llevar adelante un proceso educativo desde la educación popular.

4. Educación popular, territorio y nuevo conflicto social⁴

La historia misma de los barrios y territorios donde construimos autonomía y educación popular, junto con las problemáticas más actuales que los fueron y van atravesando, nos llevaron a replantearnos varios de los postulados y caracterizaciones que veníamos sosteniendo en tanto educadorxs populares. Muchos de estos cuestionamientos partieron de inquietudes personales, mientras otros, por el contrario, fueron una demanda explícita de parte de toda la comunidad imbuida en los Bachilleratos Populares. Debido a esta cuestión es que propusimos, justamente, la *centralidad del territorio* en todo proceso de educación popular. Así, la territorialidad que define el accionar de los BP nos plantea una serie de interrogantes a los que nos hemos visto enfrentadxs tras nuestra propia práctica, en tanto educadorxs populares. Estas inquietudes nos han guiado hasta la situación de planificar una investigación territorial de modo sistemático. Nos vemos formando parte de un proceso que requiere ahora construir nuevos objetivos estrictamente territoriales, junto a la población que asiste y rodea a los BP.

⁴ En parte, este apartado se basa en el trabajo de Laura Olivero y Agustín Tillet, “Entre el/la educador/a popular y el/la ‘investigador/a militante’. La apuesta del ‘Centro de Investigación Soldati’ en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires” (2015).

En este sentido, creemos que en el territorio nos enfrentamos con lo que, de un tiempo a esta parte, ha dado en llamarse *nuevo conflicto social* (Cfr. Brighenti, 2017; IIEP, 2015),⁵ frente al cual consideramos que debemos rearmar nuestras posturas en torno a la educación popular. Asimismo, nos mueve a generar una cierta cantidad de preguntas e interrogantes político-sociales. Una de las principales características de este nuevo conflicto social es la opacidad de las situaciones, proveniente “al mismo tiempo del miedo, y de lo que podríamos llamar obstáculos de percepción” (Cfr., IIEP, 2015), como señalara Raquel Gutiérrez Aguilar. En lo específico, se trata de un tipo de conflictividad

que se explica en buena medida por la reacción social ante los rasgos más agresivos del modo de acumulación vigente durante la última década: [...] actividades neoextractivas, de explotación de yacimientos de energía, difusión del narco, *boom* inmobiliario (mercado formal e informal) y los agronegocios, es decir, de las múltiples formas del devenir renta de la ganancia.

Huelga decir que la caracterización de este tipo de conflictividad como “nuevo” no tiene relación con una novedad absoluta, sino por el contrario, con una novedad “*en relación* con la conflictividad de la miseria que conocimos durante 2001. El nuevo conflicto social al que nos referimos *se extiende como violencia en los territorios* que, surcados por dinámicas de valorización financiera, han perdido su antigua condición de periferia y han devenido cada vez más centrales (nos referimos a procesos tales como la expansión de las fronteras agrarias, mineras, y de negocios urbanos)” (Cfr. Gago y Szulwark, 2014). Es decir, “lo nuevo es siempre reorganización de lo viejo. Novedosa recombinación de elementos pertenecientes a viejas formaciones culturales” (Cfr. IIEP, 2014).

Es ante esta situación que nos preguntamos sobre el papel a desempeñar por lxs educadores populares, la educación popular y el BP en sí mismo. y hacemos nuestras las palabras del Colectivo Situaciones cuando plantea que:

⁵ Olivero y Tillet plantean la cuestión de “¿cómo convertir en agenda positiva el diagnóstico del nuevo conflicto social?, ¿cómo renovar desde nuestras prácticas actuales una perspectiva autónoma de intervención en la nueva coyuntura?”

la productividad del movimiento social hoy depende de su capacidad para *afrentar el nuevo conflicto social e intentar la apertura de nuevas posibilidades políticas*. [...] Imaginamos un agenciamiento de partes de nuevas y viejas formas de militancias con partes del movimiento social, de grupos de investigación, y segmentos de instituciones”, para poder así “identificar tanto las situaciones conflictivas como los sujetos involucrados en estas formas de lucha, que claramente no responden a la imagen de los movimientos sociales que conocimos durante la crisis. Por otro lado, se vuelve necesaria la producción de enunciados y de imágenes, de narraciones y de un discurso en torno a las formas organizativas para enfrentar estos nuevos conflictos. El tema de la narración cumple al menos dos funciones: 1) nombrar nuevas realidades de las que no sabemos hablar; 2) impedir quedar envueltos en retóricas de las derechas que nombran el nuevo conflicto de modo reaccionario, como el caso de la “seguridad” y la “lucha contra el narco” (Cfr. IIEP, 2014).

A su vez, hemos diseñado y estructurado la currícula respecto a las materias y sus contenidos tomando en consideración las particularidades territoriales. Las mismas proponen metodologías de trabajo apoyadas fuertemente en dinámicas grupales, que replican en el aula el modelo general de funcionamiento de este colectivo educativo en su totalidad. Asimismo, sus objetivos se traducen en pedagógicos y territoriales, al proyectarse como herramientas para comprender e intervenir la realidad barrial. Las evaluaciones consisten en un seguimiento del proceso de cada estudiante, para lo que se proponen actividades concernientes a los requerimientos de cada materia, sin utilizar el sistema de calificaciones numéricas característico de la educación tradicional. Por el contrario, hacemos uso de boletines en los que lxs *coordinadorxs* (o educadorxs populares) vuelcan sus observaciones sobre el desempeño del lxs estudiantes. Ellxs, a su vez, realizan también una devolución en el mismo sobre la asignatura en cuestión.

Cabe destacar cómo en el plano de la puesta en práctica hemos podido tomar registro del desdibujamiento que se produce en torno a la figura del/la coordinador/a durante cada curso. Ésta comienza a alejarse del tipo de relación jerárquica en la que el/

la educador/a asume la responsabilidad de transmitir sus conocimientos de modo unidireccional, frente a la pasividad del/la aprendiz; presenciamos, en cambio, la puesta en marcha de un progresivo empoderamiento de lxs estudiantes. Esto lxs estimula a participar de modo activo en el proceso de sus compañerxs, dando origen a una dinámica comunitaria de enseñanza-aprendizaje en la que el rol del coordinador se encuentra circulando y siendo apropiado por todxs y cada unx. Podríamos expresarlo en términos de cómo *el enseñado enseña a enseñar*.

Pasando revista ahora a algunos programas, en el caso específico del Bachillerato Popular “La Dignidad” de Villa Soldati podemos encontrar plasmados los fundamentos político-pedagógicos que justifican su selección de contenidos. A propósito de la temática central de este trabajo, y puesto que están íntimamente vinculados con lo que más adelante veremos como *nuevo tipo de conflicto social*, citamos por caso:

- “Tierra y territorio”: esta materia/taller surge a raíz de una problemática sumamente actual y presente en nuestras realidades más cercanas. La idea de comenzar a pensar en este espacio para el debate y la reflexión surgió hacia mediados de 2014, en pleno proceso de toma de tierras en Villa Lugano. Fueron estos acontecimientos, sumados a las previas tomas de tierras cercanas a Villa Soldati, los que provocaron variadas discusiones al interior del espacio del BP. A raíz de esas discusiones nos propusimos la tarea de pensar diferentes formas de problematizar la cuestión de la tierra en nuestro presente, utilizando variados materiales que nos permitieran pensar y comprender lo que está sucediendo en nuestros barrios. En este marco, fuimos comprendiendo la radicalidad de la situación, en la medida en que concebimos que se trata de acciones fuertemente vinculadas con un modelo específico de desarrollo del capitalismo en la región. Por ello entendimos la necesidad de ahondar no sólo en las raíces históricas de la tenencia y la problemática de la tierra, sino también en los componentes de ese modelo, basado en la propiedad de la tierra, que la concibe como si fuera igual a cualquier otro bien reproducible. En el corazón del asunto está la cuestión del crecimiento de la toma de tierras, el

derecho al acceso a ellas y la vivienda digna. El conflicto territorial es complejo y abarca a varios actores. Por un lado, a familias que no tienen respuestas suficientes a sus demandas. Por el otro, al negocio de la tierra, que en su gran mayoría pasa por empresarios que no podrían dar curso a la valorización especulativa de la tierra si no estuviesen íntimamente ligados a la trama que gobierna los territorios, es decir, a una parte considerable del poder político, la justicia y la policía. También, como venimos viendo cada vez más, éstos utilizan recurso de las bandas de violentos, a través de las cuales se terceriza el control y la represión sobre el territorio. Asimismo, no podemos dejar de considerar con suma preocupación el lenguaje utilizado por quienes atacan a quienes luchan por el acceso a la tierra y la vivienda digna, agitando fantasmas y disponiendo las cosas de modo tal que sólo quede disponible el recurso de la criminalización y la represión.⁶

En sus unidades se revisa la problemática actual en su vinculación con factores como la especulación inmobiliaria, el agronegocio, la militarización de los barrios y el proceso de gentrificación. Además, se examina el saqueo de bienes comunes, los casos de resistencia y construcción de poder popular, así como la acumulación originaria en América Latina y el surgimiento de los latifundios como primer momento de la acumulación por despojo.

- “Geografía urbana”: en línea con la problemática planteada, desde una perspectiva distinta, aunque anclada en el marco de los nuevos conflictos originados alrededor de la tierra, esta materia/taller articula un trabajo de exploración e inmersión a través del barrio y sus principales problemáticas, su historia y sus personajes. Se estudian los diferentes aspectos implicados en el derecho a la ciudad y el reconocimiento de ésta como el resultado del juego entre tres lógicas: la del Estado (la política pública), la del mercado (la acumulación de capital) y la de la reproducción de la vida (la necesidad).

⁶ Véase “¿Por qué se apela a la criminalización de la lucha por la tierra?”, documento del Centro de participación popular Monseñor Angelelli, el Movimiento de Colectivos Maximiliano Kosteky y el Instituto de Investigación y Experimentación Política (IIEP). Disponible en: http://www.iiep.com.ar/nota_iiep.php?id=12

- “Comunicación comunitaria”: esta materia es clave para la reflexión y la sociabilización de los conocimientos producidos colectivamente. Parte de una premisa: pensar la cuestión comunicativa como nexo entre los distintos participantes de la comunidad, así como cuestionar el accionar de los medios más masivos y su lógica de funcionamiento. Pone en el centro la cuestión política, al entender que los medios comunitarios multiplican las posibilidades de propagar las voces de organizaciones sociales, colectivos, movimientos o individuos que sostienen prácticas de transformación social. Desde este espacio se viene pensando y diagramando la posibilidad de realizar una publicación anclada, sobre todo, en las problemáticas barriales, a fin de que sea posible realizar las distintas devoluciones sistemáticas sobre distintas investigaciones colectivas, punto sobre el que volveremos más adelante.

- Taller de teatro: tomando como referente experiencias de *teatro comunitario*, hemos construido este espacio fundamental y abierto a lxs vecinxs a partir del reconocimiento del arte como un derecho de todx ciudadanx, que permite su crecimiento y, en consecuencia, el de su entorno, y como una forma de crear y recrear el lazo social (y, en esencia, habilitar la creatividad, a nuestro entender, elemento del ser humano subversivo por excelencia). Así es que, desde esta propuesta que articula ejercicios de encuentro con el propio cuerpo (y la consecuente construcción de una conciencia corporal), junto con juegos teatrales, venimos desarrollando de forma paralela —pero en intrínseca conexión— una investigación sobre el barrio de Soldati, para reconocerlo en forma conjunta y hacer una creación colectiva, obra de teatro, con sus historias y lo que deseamos contar. Un relato expresado desde la subjetividad y corporeidad de la propia comunidad.

4.1 La producción colectiva de conocimientos y de materiales pedagógicos

“Las relaciones desiguales de producción de conocimiento vienen a ser un factor crítico que perpetúa la dominación de una élite o clase sobre los pueblos. Esas relaciones desiguales producen nuevas formas de dominación si las antiguas no se eliminan con cuidado o previsión.”

Fals Borda (2012: 262)

Recientemente, hemos comenzando a desarrollar encuentros político-pedagógicos entre los distintos BP para realizar intercambios de experiencias, pero sobre todo, para pensar en conjunto la producción de materiales pedagógicos utilizados durante el desarrollo de nuestras actividades. En este sentido, nos hemos dividido en distintas áreas temáticas para trabajar explícitamente sobre problemáticas concretas. Tenemos el objetivo de ir armándonos de una suerte de “recursero” pedagógico, que conste de materiales teórico-prácticos, así como de las estructuras básicas para el planeamiento de distintas clases, haciendo hincapié en el carácter político de la práctica pedagógica.

Así, consideramos sumamente necesaria la producción colectiva de conocimientos, como un modo de afrontar el desafío que se nos presenta. Creemos que éste no implica correrse del camino que plantea la educación popular, sino más bien sumergirse a un nivel de mayor profundidad, ya que la producción del conocimiento colectivo, el trabajo horizontal y tomar la educación como herramienta política, pueden articularse con la investigación-acción participativa, pues en ésta, coordinadores/investigadores y estudiantes/la comunidad son sujetos y objetos que buscan indagar y transformar la realidad en un proceso que también los atraviesa a todos. En tanto somos agentes que formamos parte de esta experiencia que persigue generar dentro de, y junto con, la comunidad cambios sociales, políticos y económicos, nos preguntamos si nuestra apuesta se asemejaría a la propuesta metodológica de la investigación-acción participativa, porque la búsqueda ahora parece ser el *delineamiento de nuevos objetivos* de este colectivo

en particular. También, porque un proyecto político-pedagógico crea las herramientas para que este colectivo sea el que construya su propia historia, transforme su realidad, se desentienda de representaciones ajenas, de las estigmatizaciones que circulan en los medios de comunicación e, incluso, de las idealizaciones que pudiesen sustentar accionares bienintencionados, pero con un concepto mesiánico en su esencia. Carecemos de las herramientas analíticas para abordar los nuevos conflictos y desconfiamos de que tales categorías puedan existir como herramientas neutrales. Dentro de esta reconfiguración, cada territorio posee sus modos de resistencia y negociación en las relaciones que establece con las manifestaciones de los centros hegemónicos del poder. *Nuestro movimiento* busca abrir las puertas del espacio educativo a la comunidad, experimentarlo, convertirlo en herramienta para investigar y aprender/ aprehender la realidad, para reconstruirla, buscando que, en ese camino, todxs seamos sujetos y objetos a ser indagados y transformados.

La *producción de conocimientos y saberes* merece ser puesta en práctica de modo conjunto entre quienes formamos parte de la experiencia del BP, teniendo en cuenta y poniendo en juego, principalmente, las experiencias de todxs lxs que con nuestra participación lo llevamos adelante. De esta manera, co-producimos los “saberes y los modos de una sociabilidad alternativa, a partir de la potencia de estos saberes subalternos” propios de los sectores populares y las clases dominadas, cuyos procesos de resistencia aparecen muchas veces silenciados, o bien, dentro de “un mundo de *saberes* clandestinos que pertenecen a la experiencia de la microrresistencia, de la insubordinación”. Esta situación es la que da fundamento a la figura del *militante investigador*, la cual implica, entre otras cuestiones, el establecimiento de “un vínculo positivo con los saberes subalternos, dispersos y ocultos” y la producción de “un cuerpo de saberes prácticos de contrapoder”, de manera contraria a la situación en la que se utilizan las experiencias de las clases dominadas como campo de confirmación de hipótesis de trabajo previamente elaboradas. De lo que se trata, más bien, es de “buscar en las prácticas las pistas emergentes de la nueva

sociabilidad”, bajo la forma, en este caso, de talleres y lecturas colectivas que sirvan como espacios desde donde pensar y generar “circuitos fundados en experiencias concretas de lucha” (Cfr. Colectivo Situaciones, 2015).

Tal vez el punto en el cual discrepamos *ambiguamente* con el concepto de militante investigador sea aquél referido a la no utilización de saberes propios sobre el mundo, lo cual consideramos sumamente complejo de llevar a cabo. Decimos *ambiguamente* pues consideramos que vale la pena retomar la apuesta considerada como “antipedagógica” respecto al “no saber” del militante investigador, teniendo siempre en cuenta que todxs tenemos aportes que realizar al proceso de construcción colectiva del conocimiento, así como un bagaje de vivencias, experiencias y saberes difíciles de expulsar de nuestras expresiones. Quizá sea en este aspecto en el que más nos acerquemos a las propuestas vinculadas con la apuesta de la investigación-acción participativa (IAP). El sociólogo colombiano, Orlando Fals Borda, quien diera su arranque inicial, la definía como una instancia o procedimiento que no era “exclusivamente investigativo, ni una técnica de educación de adultos, ni una acción política”, sino que “presenta a la vez todos estos aspectos” (Fals Borda, 1985: 125). Así, pensamos que, pese a sus diferencias, el punto de contacto entre ambas posturas radica en la “revalorización que efectúa la IAP del conocimiento de las clases populares” (Stratta y Longa, 2010), también retomado por la postura del militante investigador, aunque este último se aleje de la cuestión científica, a diferencia de la IAP, que considera necesaria esa relación entre ciencia y sabiduría popular. En este sentido, nos adherimos a la reciente propuesta del Instituto de Investigación y Experimentación Política (IIEP) de relanzar la investigación política colectiva y hacer un llamado a una “nueva imaginación política’ [...] inseparable de la elaboración de estrategias al interior del conflicto y, por tanto, del problema de la organización y la creación de dispositivos eficaces para la lucha, la mediación y la autodefensa” (Cfr. IIEP, 2015; 2014). Por lo que, creemos que hay muchos puntos en común que podemos hacer trabajar en conjunto, sobre todo en lo referido a las dinámicas

de *producción, presentación y devolución de los saberes compartidos*, y, según creemos, sin caer, en ninguno de los dos casos, en el romanticismo de los grupos subalternos, es decir, retomando el conocimiento de lo popular desde una visión romántica del “pueblo”. Más bien, buscamos problematizar la misma concepción de “lo popular”, esto es, no caer en la tendencia proclive a considerar que “las masas nunca se equivocan”.

Fals Borda destaca “el papel de la organización de base en la *obtención y utilización* del conocimiento y en la *ejecución* de la praxis” (Fals Borda, 2012: 228), así como el papel desempeñado por un proceso de devolución sistemática serio y ordenado. Considerando que “mucho de la información se origin(a) en el terreno, con las bases”, es central la “*devolución de ese conocimiento a las bases*. Esta devolución no podría darse de cualquier manera: debía ser *sistemática y ordenada*, aunque *sin arrogancia*”, entendiendo que “el esfuerzo por comunicarse implica, por lo menos, reconocer las posibilidades de comprensión de nuevas ideas por las bases”.

Ambas posturas tienen puntos en común, también, con lo que para la versión clásica de las ciencias sociales es el trabajo de campo: mientras para la posición del militante investigador destacamos la labor teórico-práctica en referencia a las microrresistencias de los subalternos, en el caso de la IAP dicho trabajo consta también de un “diálogo entre personas intervinientes que participa[n] conjuntamente de la experiencia investigativa vista como *experiencia vital*, utiliza[n] de manera compartida la información obtenida, y prepara[n] y autoriza[n] la publicación de resultados en forma táctica y útil para las metas de los movimientos involucrados” (Fals Borda, 2012: 228).

No es nuestra intención negar las discrepancias entre ambas apuestas investigativas; estamos al tanto de las diferencias que pueden existir entre los dos proyectos. Sobre todo, teniendo en cuenta la deriva que ha tomado la aplicación de la IAP a distintas experiencias más que alejadas de sus propósitos iniciales, así como la cercanía que la misma pudo haber tenido con el modelo de investigador más clásico en las ciencias sociales, que la figu-

ra del militante investigador pretende dejar a un lado. Así, consideramos que podemos tomar los aspectos positivos de ambas propuestas para desarrollar nuestra propia apuesta investigativa y, de ese modo, acercar hasta donde podamos las figuras del “observador-militante”, propuesta por la IAP,⁷ y la del “militante-investigador”. Al fin y al cabo, ambas pretenden lograr cierto desdibujamiento entre las figuras del investigador y el grupo a ser investigado y proponen un involucramiento de otro tipo, al punto de cuestionar, en ambos casos, la dicotomía entre sujeto y objeto de estudio. En el caso de la IAP, dicho involucramiento pretende una aplicación local “según alternativas históricamente determinadas”, para constituir un método denominado el *método de estudio-acción*, “cuyo objeto es aumentar la eficacia de la transformación política y brindar fundamentos para enriquecer las ciencias sociales que coadyuven al proceso” (Fals Borda, 2012: 243). En palabras de Fals Borda, que tal vez resuenen un tanto problemáticamente dentro de los postulados del militante investigador (aunque no estamos segurxs hasta qué punto), se trata más bien de “aumentar no sólo el poder de las gentes comunes y corrientes y de las clases subordinadas [...] sino también su *control sobre el proceso de producción de conocimientos*, así como del almacenamiento y uso de ellos” (Fals Borda, 2012: 257).

6. Desafíos políticos, metodológicos y epistemológicos

De acuerdo con todas las características que fuimos mencionando, hemos llegado a elaborar una suerte de programa referido a las actividades que venimos realizando pero, sobre todo, orientado hacia aquéllas que aún tenemos que realizar, en línea en algunos aspectos con la apuesta realizada recientemente por el Ins-

⁷ El “observador-militante” supone que el científico se involucre como agente en el proceso que estudia, porque ha tomado posición en favor de determinadas alternativas. “La inserción se concibe como una técnica de observación y análisis de procesos y factores que incluye, dentro de su diseño, la militancia dirigida a alcanzar determinadas metas sociales, políticas y económicas. Se aplica por observadores-militantes con miras a llevar a cabo cambios necesarios en la sociedad. Al mismo tiempo la inserción incorpora a los grupos de base como ‘sujetos’ activos —que no ‘objetos’ explotables— de la investigación, que aportan información e interpretación en pie de igualdad con los investigadores de fuera.”

tituto de Formación e Investigación Popular Orlando Fals Borda (Cfr. Colectivo desde el pie, 2014).

Epistemológicamente buscamos la ruptura entre sujeto y objeto de la investigación, ya que todxs somos sujetos y objetos de la misma y consideramos la producción de conocimiento desde y junto a la comunidad barrial, tomando en consideración distintos aspectos, así como la importancia teórica y social del material obtenido. Partimos de la base de que lo que *regularmente* es llamado sujeto y objeto de investigación tiende a ir construyéndose y cambiando durante el proceso de investigación. Asimismo, destacamos que, al ser parte de esa misma realidad, somos al mismo tiempo sujetos y objetos a ser indagados y transformados. Así, nos proponemos generar lecturas de la realidad desde distintas perspectivas, desde su historia, su representación en los medios y los habitantes. Uno de los objetivos epistemológicos es, por lo tanto, la producción de conocimiento en términos de nuevas lecturas de la realidad, a la luz de la información obtenida y a partir de una diversificada búsqueda de fuentes. *Políticamente*, partimos de una realidad específica con el objetivo político de conocerla para transformarla (y de que el mismo proceso de conocerla implica esa transformación, es decir, que no hay posibilidad de conocer sin transformar). Por ello, nos reconocemos *metodológicamente* en la figura del *observador-investigador-militante*. Consideramos que esto no puede dejar de ser político en un sentido clásico, en tanto necesariamente implica cambios en las relaciones entre los sujetos y la *polis* dentro de la cual nos desenvolvemos. Al mismo tiempo, buscamos afectar las estructuras de poder y ponemos en juego distintas estrategias de despliegues políticos. En consecuencia, con estas posturas político-epistemológicas utilizaremos metodológicamente diversos enfoques, técnicas, instrumentos y herramientas, como la observación (participativa/militante) y la investigación más “clásica” de las ciencias sociales; y, dependiendo de cada objetivo y de cada investigación, entrevistas personales, encuestas, entrevistas grupales, mapeos, recorridos territoriales, memorias.

Como rasgo característico de la educación popular, y creemos que también de la propuesta del militante investigador, en este proyecto otorgamos gran centralidad a la cuestión vivencial y a la puesta en práctica de nuevos tipos de relaciones sociales, es decir, al ejercicio de nuevas sociabilidades, como punto destacable que aflora en relación con las cuestiones ideológicas en la constitución de herramientas de cambio *político*. Esto significa que no concebimos la educación popular y la experiencia de los BP como meras instancias de intercambio de saberes “discursivos”, en las que nos limitamos a poner en juego distintas nociones sobre la historia, la sociedad y la cultura, como podría ser el caso más tradicional de la articulación típica de los intelectuales en tanto iluminadores o comunicadores de las verdades sobre el funcionamiento de la dinámica social. Por el contrario, consideramos central la actividad de los cuerpos y sus disposiciones, así como la puesta en práctica de nuevas formas de relacionarse, en línea con los postulados de Jon Beasley-Murray en su crítica a la ideología como principal campo de batalla. Así y todo, claramente no desechamos la cuestión política-pedagógica como herramienta, como sí parece indicar Beasley-Murray, sólo que nos parecen acertadas sus reflexiones en torno a que este campo no es el único en disputa y tal vez no tenga la centralidad que los intelectuales occidentales le han venido dando, al tiempo que consideramos necesario que se relacione mucho más con la disposición de los cuerpos, sus potencias y su organización, así como con los afectos y los hábitos.⁸

7. Algunas conclusiones

“Lleno mi corazón con cada propuesta de mis compañerxs y levanto esta bandera de lucha y constancia. Este proceso lo vale y le pongo la oreja de mi corazón, para que se sienta también que latimos fuerte.”

Bachillerato Popular Villa Crespo, Autogestión y Organización Popular, “Quiénes somos” (2013)

⁸ Algunos de los conceptos del libro están desarrollados en la entrevista realizada por Amador Fernández Savater en *El Diario*.

Lejos de constituir experiencias idílicas, los Bachilleratos Populares están atravesados por múltiples contradicciones. No obstante, las diversas tensiones que caracterizan nuestra práctica cotidiana, en vez de atemorizarnos nos impulsan a reflexionar y ensayar nuevas formas de resolverlas colectivamente, en un proceso siempre abierto, dinámico y creativo. Y, a pesar de las dificultades, nos atrevemos a ensayar otra educación, porque queremos mostrar que no sólo es posible, sino también que es necesaria y urgente. Porque no podemos esperar a que las condiciones estén dadas. Porque nos desespera ver a nuestros jóvenes, nuestras compañeras y compañeros de los barrios constantemente vilipendiados, excluidos, relegados. Por eso nos juntamos, nos organizamos y, con descaro, faltándole el respeto a todo lo dicho y todo lo hecho, inventamos día a día formas nuevas, conocimientos distintos, palabras que (de una vez por todas) nombren el mundo, lo signifiquen, y, por qué no, lo transformen. No somos expertos ni técnicos ni académicos que saben cómo hay que hacer. Planteamos la rebeldía porque el mundo es un aprendizaje constante, que nos da la posibilidad de construir ese mundo donde quepan otros mundos, y de extender la enseñanza y el aprendizaje por fuera de las fronteras de las aulas. Somos osados y osadas que nos animamos a hacer de los Bachilleratos Populares experiencias de prefiguración de la educación, que sean laboratorios y se multipliquen para cambiar la forma en que nos relacionamos, en que nos pensamos, en que decodificamos al mundo y en que lo habitamos, para que dentro de nuestros territorios y hermanándonos con otras luchas, con otros pueblos y otras cosmovisiones, seamos un puño y una voz que grita. Por eso construimos nuestra pedagogía de la rebeldía.

Referencias

Beasley-Murray, Jon, *Poshegemonía: teoría política y América Latina*, 1a ed., Buenos Aires, Paidós, 2015. Disponible en: http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos_6_358774144.html

- Brighenti, Maura, “Serie: ‘Nuevo conflicto social. Extractivismo y política de lo común’: entrevista a Raquel Gutiérrez”, *Lobo Suuelto*, 11 de octubre de 2017. Disponible en: anarquiacionada.blogspot.com.br
- Colectivo Situaciones, “Sobre el Militante Investigador”. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> [consulta: 13 de junio de 2015].
- Compañeras y Compañeros de los Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad, *Pedagogía de la rebeldía. Memorias del Primer Encuentro Internacional de Experiencias de Pedagogía Crítica*, Edición digital, México, Comité Organizador del Encuentro Internacional de Experiencias de Pedagogía Crítica, 2015. Disponible en <http://encuentrodepedagogiacritica.blogspot.com.ar/p/memorias.html>
- GEMSEP, “10 años de Bachilleratos Populares en Argentina”, *Cuadernillo de Debate*, núm. 1, Buenos Aires, marzo de 2015. Disponible en la web en <http://gemsep.blogspot.com.ar/>
- Fals Borda, Orlando, *Conocimiento y poder popular*, Bogotá, Siglo XXI, 1985.
- _____, “Romper el monopolio del conocimiento. Situación actual y perspectivas de la Investigación-Acción Participativa en el mundo”, en Nicolás Armando Herrera Farfán y Lorena López Guzmán (comps.), *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*, 1ª edición, Buenos Aires, El Colectivo/ Lanza y Letras/ Extensión Libros, 2012.
- _____, “El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis”, en Nicolás Armando Herrera Farfán y Lorena López Guzmán (comps.), *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*, 1ª edición, Buenos Aires, El Colectivo/ Lanza y Letras/ Extensión Libros, 2012.
- _____, “Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia”, en en Nicolás Armando Herrera Farfán y Lorena López Guzmán (comps.), *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*, 1ª edición, Buenos Aires, El Colectivo/ Lanza y Letras/ Extensión Libros, 2012.
- Gago, Verónica y Diego Szulwark, “Del 2001 al nuevo conflicto social: una genealogía de la gubernamentalidad actual”, *Revista Herramienta*, Año 17, núm. 54, 2014. Disponible en: <http://www.>

herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-54/del-2001-al-nuevo-conflicto-social-una-genealogia-de-la-gubernamentalidad-a

Instituto de Investigación y Experimentación Política (IIEP), “La caja de pandora. Ciencia/Tecnología/ innovación productiva. Apuntes del nuevo conflicto social 1”, en, 2015. Disponible :

_____, “Comprensión estratégica (pistas para la investigación política en el nuevo conflicto social)”, 2014. Disponible en <http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2014/11/compreension-estrategica-pistas-para-la.html>

Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha, *Lucha por la tierra, la vivienda y la ciudad. Voces de Resistencia y avance*, compilación de textos por Natalia Garrido y David Kornbluth, Santiago de Chile, Poblador Ediciones, otoño de 2015. Movimiento Popular La Dignidad, “Poder Popular, prefiguración y militancia integral en los territorios urbanos”, *Revista Contrapunto*, núm. 3, Montevideo, Universidad de la República, noviembre de 2013.

Olivero, Laura, y Agustín Tillet, “Entre el/la educador/a popular y el/la ‘investigador/a militante’. La apuesta del Centro de Investigación Soldati en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”, ponencia presentada en las *XI Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Coordinadas contemporáneas de la sociología: tiempos, cuerpos y saberes*, 16 de julio de 2015. Disponible en: http://jornadasdesociologia2015.sociales.uba.ar/altademesa/?acciones2=ver&id_mesa=115

Ouviña, Hernán, “Praxis educativa y transformación social en la ‘obra’ de Antonio Gramsci”, en Massimo Modonessi (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 2013.

Stratta, Fernando, y Fernando Longa, “Investigación y compromiso intelectual. Aportes desde la IAP y el pensamiento de Orlando Fals Borda”, en *I Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 18 al 20 de noviembre de 2010. Thwaites Rey, Mabel, *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004.

Documentos y producciones

Bachilleratos Populares del MPLD, “Dibujando el futuro. Bachilleratos Populares del Movimiento Popular La Dignidad”, s/f. Disponible en: <http://www.youblisher.com/p/591349-cuadernillo-bachis-Dibujando-el-Futuro/>

Bachilleratos Populares del MPLD, “Bachilleratos Populares: pedagogía de la osadía”, Buenos Aires, 2013, mimeo. Disponible en: http://issuu.com/gabynete/docs/pedagog_a_de_la_osad_a

Bachillerato Popular Villa Crespo, “Bachillerato Popular Villa Crespo. Una experiencia educativa horizontal, solidaria y colectiva”, Buenos Aires, 2012. Disponible en: http://issuu.com/gabynete/docs/dise_o_docu_bachi

Bachillerato Popular Villa Crespo, “Quiénes somos”, 2013.

Jardines comunitarios populares-Movimiento Popular la Dignidad, “Prefigurando un proyecto político popular, comunitario y transformador de las relaciones sociales”, s/f. Disponible en www.mpld.com.ar

MPLD, *Espacio de formación política del Movimiento Popular La Dignidad*, núm. 10, s/f. Disponible en www.mpld.com.ar

Red de Bachilleratos Populares Comunitarios, *Construyendo espacios autónomos y comunitarios*, s/f. Disponible en: http://issuu.com/gabynete/docs/cuadernillo_red

Red de Bachilleratos Populares en Lucha, “Autonomía y territorio”, *Indymedia*, Buenos Aires, 2011. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2011/05/780156.php>

Páginas web de referencia

Movimiento Popular La Dignidad: www.mpld.com.ar

Bachillerato Popular Villa Crespo: www.bachicrespo.com.ar

El Bachi cuenta: <http://elbachicuenta.blogspot.com.ar/>

Respuestas comunitarias a megaproyectos, despojo y violencia: defensa de los territorios y de los bienes comunes

Giovanna Gasparello¹

Este texto reflexiona sobre algunas experiencias de organización comunitaria e indígena en las cuales la defensa del territorio ha tenido especial relevancia. En estos contextos se observa que la producción de significados y prácticas arraigadas en el territorio (territorialidad) representa un elemento clave no sólo para la defensa de los bienes comunes naturales, sino para la reivindicación de identidad y cultura, para enfrentar las múltiples dimensiones de la violencia y para fortalecer proyectos civilizatorios más respetuosos de la dignidad humana y de la vida misma.

Expongo a grandes rasgos algunos de los principales aspectos que constituyen el complejo entramado denominado “tierra-te-

¹ Antropóloga, es Investigadora Titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia; profesora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; miembro del Sistema Nacional de Investigadores y del Centro Studi per i Diritti Umani de la Universidad Ca' Foscari, Venezia. Ha realizado investigación en regiones indígenas de Chiapas, Guerrero, Michoacán, Quintana Roo y Campeche sobre los temas: autonomía y derechos indígenas; antropología jurídica; antropología de la violencia y la paz; megaproyectos y luchas en defensa del territorio. Autora de: *Lautonomía possibile* (2005); *Fiestas y danzas en la Montaña de Guerrero* (2017); *Justicias y pueblos indígenas en Chiapas* (2018) y co-coordinadora de *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México* (2009) y *Raíces de nuestras justicias* (2018). Correo electrónico: giovannagasparello@hotmail.com

rritorio” de los pueblos indígenas y campesinos. Sucesivamente, relato las principales amenazas a los modos y medios de vida, territorialmente arraigados, que enfrentan los pueblos indígenas en algunas regiones de Michoacán, Guerrero y Chiapas, así como las formas de organización territorial, material y simbólica cuyo fortalecimiento les ha permitido mantenerse como pueblos y enfrentar violencias y despojos.

Los territorios indígenas y campesinos: dimensión cultural y productiva

Actualmente, el discurso político de las organizaciones de base y las reflexiones académicas refieren en su mayoría a procesos —de afectación y de defensa— que giran alrededor del *territorio*, entendido como derecho y como entidad concreta, arena de la disputa entre intereses y racionalidades contrastantes. La reivindicación por la *tierra*, eje de las luchas campesinas y de los procesos de organización alrededor de instancias colectivas de producción hasta la década de los noventa, se extendió a ámbitos distintos y, en la lucha por el territorio, incorporó las dimensiones culturales, rituales e históricas. La emergencia del movimiento indígena y sus reclamos de reconocimiento a los derechos colectivos de los pueblos originarios —entre ellos el territorio— impulsaron un nuevo giro en las demandas del mundo rural, que incluyó el énfasis en la identidad y la diversidad de la población campesina e indígena. El nuevo giro en la lucha *campesindia* —retomando un sugerente término acuñado por Armando Bartra (2010)— coincidió también con la drástica reducción de los subsidios al campo, la acelerada transformación de los hábitos cotidianos y de los referentes culturales impuesta por la globalización, y el incremento de los procesos migratorios y de urbanización. El giro conceptual y político hacia el “territorio”, si bien enfatiza elementos ya presentes e implícitos en la configuración del concepto “tierra” (Bartra 2016) como el trabajo colectivo y un modo de vida históricamente construido, introduce en el espacio político dimensiones fundamentales como la cultura y la historia, permitiendo la in-

teracción y la convergencia entre sujetos distintos, como pueblos indígenas y colectividades urbanas o semiurbanas.

El *territorio* es una entidad espacial conformada por la cultura y la historia; incluye los aspectos culturales y simbólicos, las implicaciones políticas y las relaciones de poder, y las potencialidades productivas y reproductivas. La disciplina antropológica ha estudiado ampliamente la relación mutuamente constitutiva entre territorio y cultura (Giménez, 2000) y el “uso de los recursos naturales según patrones culturales” en el *territorio biocultural* (Boege, 2008). Por *territorio* entiendo entonces el lugar “donde arraiga una identidad en la que se enlaza lo real, lo imaginario y lo simbólico” (Leff, 2001: ix); la cultura se apropia de la tierra, significándola, y coevoluciona con la naturaleza definiendo la identidad colectiva e individual de quienes habitan el territorio. El cruce entre las dimensiones temporales y espaciales de la vida de una sociedad se materializa en el territorio, que representa la *historia* de un *pueblo* en un *lugar* (Barabas, 2004: 150).

La significación cultural de los territorios, en particular aquellos habitados por los pueblos indígenas o *etnoterritorios* (Barabas, 2004) se hace evidente en la organización temporal de las actividades productivas o ciclo agrícola, ordenado por momentos rituales y festivos en los que se reafirma el vínculo estrecho entre los hombres y el territorio donde viven, invocando o agradeciendo buenas cosechas y una relación positiva con los elementos naturales, de los que depende la misma sobrevivencia humana. La dimensión cultural determina modos y medios de la apropiación productiva de la tierra, ya sea en las más tradicionales agriculturas de subsistencia como en los cultivos comerciales, siempre y cuando se trate de actividades realizadas por los mismos campesinos e indígenas de forma autónoma y cooperativa. Contrario a esto, los monocultivos y las agroindustria no fortalecen las etnoterritorialidades sino que operan en el sentido de la destrucción de significados territoriales.

Amenazas a los territorios indígenas y campesinos

Actualmente, la explotación indiscriminada de los recursos naturales ha puesto en riesgo la integridad de los territorios, y con ello, la sobrevivencia de las culturas y de los mismos pueblos. Este “capitalismo de rapiña” es la manifestación evidente del proceso definido por Harvey (2004) *acumulación por despojo*, que supone la mercantilización de bienes comunes naturales y culturales y su explotación intensiva, en la mayoría de los casos de carácter transnacional y orientada a la exportación para el consumo en el mercado mundial.

Se observa un incremento exponencial de la presión sobre territorios indígenas y campesinos por emprendimientos extractivos, de infraestructura, turísticos, energéticos e industriales, cuya voracidad responde en parte a la reprimarización de la economía a nivel continental y en parte a la necesidad de incorporar al círculo “producción de servicios-consumo de mercancías” a espacios y poblaciones hasta ahora marginales o no completamente integradas a la economía de mercado.

La ampliación de los monocultivos sobre territorios de siembra tradicional o de agricultura familiar, el despojo de tierras de propiedad social y pequeña propiedad para la agroindustria va de la mano con la privatización del agua y el incremento imparable del uso de agroquímicos. El auge de la minería a cielo abierto acompaña el desarrollo de enormes parques generadores de energía “verde”, como la eólica y la fotovoltaica. Las actividades extractivas no convencionales, como el *fracking*, suman sus efectos devastadores en el plano social y ambiental a actividades extractivas de “larga tradición” e impactos ya irreparables, como la extracción petrolera y la tala de madera. Grandes obras de infraestructura, como trenes y corredores multimodales, se agregan a las “tradicionales” represas y gasoductos.

Estas acciones “transformadoras”, justificadas por las “buenas intenciones” de llevar “desarrollo y progreso” a poblaciones supuestamente marginadas, resultan más bien en emprendimientos neocoloniales que fragmentan los territorios *campesindios* y las

áreas naturales, y afectan las formas primarias de aprovechamiento territorial: para habitar y para alimentarse.

Estas evidentes manifestaciones de despojo de *medios de vida* acompañan la privación de los *modos de vida*, pues la transformación territorial y el desplazamiento hacen inviable mantener la organización tradicional. La urbanización y el crecimiento de pequeños pueblos rurales, y la migración imparable hacia las ciudades de los jóvenes hijos de campesinos, es un proceso delicado cuyas consecuencias en el mundo rural apenas se están observando: contribuyen a crear “espacios vacíos” o con poca densidad (poblacional pero también de significados) que son rápidamente apropiados por los emprendimientos industriales o extractivos.

Mientras el territorio sea un espacio de producción y reproducción natural, económica, cultural y organizativa, quienes los habitan no permitirán que sea transformado en una *zona de sacrificio* o en “territorios socialmente vaciables” (Svampa, 2011: 203), esto es, espacios funcionales a los intereses privados, mediante la eliminación de la población y de sus formas y modos de vida previos.

Un territorio pierde el significado identitario y deja de ser percibido como elemento que produce identidad y futuro cuando se rompe la relación estrecha y de mutua dependencia entre los hombres y la naturaleza (desaparición de las actividades agrícolas e implementación de otras formas de subsistencia, como los programas asistenciales, y de aprovechamiento territorial, como el pago por servicios ambientales o los monocultivos para exportación), o bien cuando se imponen en el territorio condiciones que no permiten la vida individual y colectiva (contaminación, situaciones de violencia extrema —zonas de guerra, militarización, paramilitarización, ocupación por parte de la delincuencia organizada—).

Una dimensión muy contundente del despojo es aquella que actúa en el ámbito de la cultura, la memoria y la organización social; el rechazo hacia el modo de vida campesino y la homogeneización en los hábitos de consumo redonda en una suer-

te de despojo o erosión cultural, condición previa para otras formas de despojo, y en la denigración del trabajo en el campo.

Las múltiples manifestaciones del despojo, como son la enajenación de tierras, territorios y bienes comunes, el desplazamiento, el impulso a la migración y el despojo cultural, son procesos intrínsecamente violentos, que se basan principalmente en la dimensión estructural de la violencia, entendida como desigualdad y explotación. A la violencia estatal utilizada para legitimar el despojo en proyectos extractivos y de infraestructura, se suma el incremento de la participación de organizaciones criminales en el manejo de actividades extractivas ilegales, como el corte de la madera, en el despojo y acaparamiento de tierra, en el control de cultivos agroindustriales como el aguacate, y en el contubernio con empresas extractivas, como las mineras, a las que ofrecen protección violenta.

Respuestas comunitarias para la defensa del territorio

En tal contexto nacional, cuyas particularidades regionales traté de resumir identificando tendencias generales, sobresale una multiplicidad de experiencias colectivas que enfrentan las violencias y el despojo, y fortalecen alternativas de vida en sus territorios. Discutiré a continuación algunos casos que tuve la oportunidad de conocer y acompañar, enfatizando la importancia de las actividades ligadas a la tierra y al territorio para la reproducción cultural de los pueblos: la defensa del bosque y la reconstitución del territorio en Cherán; la lucha contra la explotación minera en la Montaña de Guerrero; el cuidado de la madre tierra y de la buena vida en la Zona Norte de Chiapas.

Cherán: reconstitución de la comunidad y el territorio

La comunidad purépecha de Cherán adquirió notoriedad a partir de 2011, cuando un verdadero levantamiento popular logró detener y, paulatinamente, expulsar de su territorio al grupo criminal responsable de la masiva e indiscriminada tala ilegal de sus bosques comunales, así como de extorsiones, desapariciones

y asesinatos. La investigación realizada en el año 2016 puso en evidencia un complejo entramado de conflictos y una cadena de despojos que llevaron al estallido en la meseta michoacana (Gasparello, 2018). En primer lugar, la tala criminal de los bosques de pinos tiene como antecedente al menos cuatro décadas de tala clandestina o no controlada, a pequeña y mediana escala, favorecida por la corrupción de las autoridades agrarias y municipales, y ocasionada por la elevada pobreza y marginación de la población indígena. Históricamente, los cheranenses han vivido de la agricultura (principalmente siembra de cereales), la ganadería y el aprovechamiento del bosque (resinación, recolección de hongos, y corte de árboles maderables). Sin embargo, varios factores explican la progresiva pérdida de arraigo territorial y la disminución de las actividades agrícolas.

La migración hacia Estados Unidos, iniciada hace casi un siglo, ha alcanzado una magnitud tal que, según las autoridades locales, casi la tercera parte de la población de Cherán vive “al otro lado”. La experiencia migratoria ha transformado los modos de vida en la comunidad y es portadora de prácticas culturales y hábitos distintos. Se estima que más de 20% de los ingresos de la población de Cherán proviene de las remesas, lo cual ha cambiado los hábitos de trabajo de los que se quedan, en su mayoría mujeres y adultos mayores, que pueden prescindir de las pesadas y poco reductibles labores en el campo.

La acelerada urbanización y la preferencia por un estilo de vida “urbano” ha impactado negativamente en la identidad indígena y en la vitalidad de la cultura purépecha, ya erosionada por largas décadas de agresivo indigenismo integracionista.

Esta cadena de múltiples despojos impactó en una generación de jóvenes y adultos que viven en condiciones de elevada marginación, que no migraron o tuvieron una experiencia migratoria negativa, que no alcanzaron a ser “ciudadinos”, pero que ya tampoco quieren ser campesinos y para quienes la identidad indígena no es un referente de sentido colectivo. Este sector de la población fue fácilmente cooptado para emplearse en el corte criminal de

la madera y otras actividades ilícitas, situación que exacerbó la fragmentación social.

Cabe señalar que la presión sobre los bosques de la Meseta, cuya extensión disminuyó en 50% durante los últimos 50 años, proviene también de otra actividad controlada por la economía criminal: el monocultivo del aguacate, que, del mismo modo, está detrás de los incendios que año con año devastan la sierra de Uruapan.²

El levantamiento de 2011 fue entonces respuesta a este complejo entramado de violencias y las posibilidades de construcción de un nuevo contexto social iniciaron a partir de la revitalización de las relaciones interpersonales afectadas por la violencia —solidaridad entre vecinos—, lo que permitió la institución o reconstitución de estructuras comunitarias de deliberación y gobierno (fogatas, asambleas), de control del territorio y de seguridad. Actualmente, Cherán cuenta con una capilar estructura de discusión y decisión, que orienta y controla el Gobierno Comunal. Esta estructura de gobierno dispersa el poder y amplía los espacios de participación comunitaria: desde la asistencia a la *parankua* —fogata—, hasta la asunción de un cargo, las personas cuentan con muchas posibilidades de inclusión en la esfera pública y el mecanismo de discusión en las asambleas reduce los riesgos de arbitrariedad y corrupción por parte de las autoridades representativas (Concejo Mayor).

La protección del territorio y la reconstrucción de vínculos comunitarios tienen una relación de necesidad con la valorización del territorio mismo (reforestación), el mejoramiento de la calidad de vida (obras y servicios públicos que aprovechan los bienes comunes) y las actividades económicas basadas en el uso sustentable del territorio, a través de diversas empresas comunales (vivero, resinera, recicladora de basura y purificadora de agua). Iniciativas

² Ernesto Martínez, “La deforestación en Michoacán, grave; 3 mil aserraderos ilegales”, *La Jornada*, 27 de noviembre de 2008; Greenpeace México, “Meseta Purépecha, Michoacán: bosques convertidos en aguacate”, disponible en <<http://www.greenpeace.org/mexico/es/Campanas/Bosques/Geografia-de-la-deforestacion/Michoacan/>>, consultado el 15 de enero 2017; Miguel García, “Aguacateros devoran bosques; se multiplica por 10 su cultivo”, *Excelsior*, 25 de junio de 2016.

como las empresas comunales muestran un incipiente interés hacia la construcción de alternativas económicas para la población local, acciones que, sin embargo, aún no han alcanzado la madurez suficiente para enfrentar la problemática de la exclusión y la violencia estructural que afecta a los habitantes de Cherán y de toda la Meseta.

Asimismo, el levantamiento propició una reflexión colectiva sobre el uso de los recursos comunales y revitalizó una apreciación positiva alrededor de la identidad campesina y las actividades del campo. Durante un largo recorrido a través del territorio comunal realizado en 2016, Luis, campesino y ex migrante, integrante del Consejo de Bienes Comunales, indicó una planicie cultivada con maíz en la localidad de Rancho Pacua y explicó que “en la partes que se abandonaron por la migración a los Estados Unidos [en los años setenta] hoy en día se está empezando a sembrar nuevamente, con avena y maíz. Ya vemos la gente en acción, de arriba pa’abajo, buscando su ganado, limpiando sus tierras, eso ya es un cambio que sí se ve”.³

Finalmente, la reconstitución de la identidad comunal e indígena como instrumento político de unidad pasa por la resignificación simbólica del territorio. Es revelador el caso de la Piedra del Toro, monolito ubicado en un paraje anteriormente visitado “por algunos que se dedican a la brujería”, y actualmente destino de ceremonias y rituales propiciatorios que se realizan en el marco de la celebración de los aniversarios del levantamiento.

El fortalecimiento de una identidad colectiva territorializada, esto es, anclada al territorio que se habita en términos simbólicos, históricos y productivos, es una herramienta poderosa que permite generar mecanismos de protección internos a la sociedad para detener procesos de despojo de los bienes comunes naturales.

En tal sentido, el impulso a la silvicultura sostenible y a la producción agrícola son señales importantes para la “reconstitución del territorio” (lema del Gobierno Comunal) y su fortalecimiento

³ Luis, Consejo de Bienes Comunales, entrevista personal, Cherán, 2016.

como espacio vivido, significado y apropiado productiva y culturalmente.

Montaña de Guerrero: territorialidad indígena frente a la explotación minera

Desde 2010, los pueblos indígenas de la Montaña y Costa Chica de Guerrero están librando una lucha de gran envergadura en la cual enfrentan a compañías transnacionales y al Estado mexicano que otorgó 44 concesiones mineras en la región, correspondientes a 200 000 hectáreas de territorio ocupado por comunidades indígenas y campesinas. Los pueblos me'phaa, na saavi, nahuas y afrodescendientes en ningún caso han sido informados ni consultados sobre los proyectos extractivos en sus tierras y territorios.

Las principales concesiones en la Montaña son La Diana-San Javier y Toro Rojo, en la parte oriental del municipio de Malinaltepec, y Corazón de Tinieblas, en la parte occidental. En el primer caso, se encuentra activo un proyecto de explotación minera impulsado por la canadiense CamSim sobre una concesión de 15 000 hectáreas, mientras Toro Rojo incluye 9 000 hectáreas concesionadas hasta 2059. La concesión de 50 000 hectáreas llamada Corazón de Tinieblas cubre nueve núcleos agrarios; fue otorgada a la inglesa Hochschild Mining, que abandonó el proyecto en 2016, tras enfrentar un juicio promovido por la comunidad de San Miguel del Progreso, pues 80% de su territorio se encontraba comprendido en la concesión. Actualmente, está suspendida gracias a la resolución jurídica a favor de la citada comunidad.

La oposición a la explotación minera inició a finales de 2010 y movilizó a organizaciones regionales, como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, organizaciones productivas, universidades locales, iglesias y medios de comunicación comunitarias. Impulsó la constitución de estructuras regionales nuevas como el Consejo de Autoridades Agrarias para la Defensa del Territorio, que fortalece la identidad territorial basada en la propiedad social y confiere a las autoridades ejidales y comunales nuevas facultades: coordinarse en un frente regional, vigilar el territorio, encabezar movilizaciones y acciones legales por la defensa territo-

rial. En 2017 ha incluido a la región ñann'cúe ñomndaa', donde hay incipientes procesos en defensa de los ríos. Según el ex comisariado de Bienes Comunales de Colombia de Guadalupe, “el Consejo está creciendo en la parte de la Costa, porque sabemos que todo lo que sucede acá arriba llega abajo: si aquí se acaba el bosque allá se acaba el agua”.⁴ Se refleja la peculiar visión regional que es fruto de décadas de procesos organizativos en la zona.

El éxito en la oposición a la explotación minera se debe a esta vitalidad organizativa, en la que juegan un papel fundamental la vigencia de las estructuras comunitarias de deliberación, gobierno y vigilancia (asambleas, cargos colectivos, comités y comisiones, policía comunitaria). En las comunidades me'phaa y na saavi de la Montaña es muy elevado el nivel de participación ciudadana en el gobierno comunitario, en la administración de bienes comunales o públicos y es elevado también el control ciudadano hacia la actuación de las autoridades. La fuerza de las estructuras comunitarias y comunales permite que la comunidad mantenga el control sobre el aprovechamiento de sus recursos naturales comunales y sobre individuos o empresas que los pueden afectar. “Siempre en la comunidad, cuando hay reuniones, hombres, mujeres y jóvenes mayores de dieciocho años participamos. Porque si no vas a las reuniones, no te enteras de lo que pasa en tu pueblo. Y allí acordamos cómo vamos a defender nuestro derecho. Porque es tierra comunal, y entonces la tenemos que defender todos”, afirma Faustina, tesorera del Comisariado de Bienes Comunales de San Miguel del Progreso.⁵ Es evidente la relación con la citada experiencia de Cherán, que encontró en el fortalecimiento de las estructuras comunitarias la primera acción para la defensa del territorio.

La resistencia antiminera en la Montaña surge de una concepción multifacética del territorio, que se concentra en una racionalidad para la cual no hay separación entre los seres humanos y no humanos: la relación de interdependencia y colaboración entre los fenómenos naturales, los seres vivos —humanos y no humanos—

⁴ Silvino, entrevista personal, Colombia de Guadalupe, mayo de 2017.

⁵ Faustina, entrevista personal, San Miguel del Progreso, junio de 2017.

y los bienes comunes naturales permite la reproducción de la vida misma.

El territorio de la Montaña es un mapa simbólico marcado por múltiples sitios sagrados, en los cuales se celebran los rituales dedicados a las potencias y espacios naturales que intervienen y regulan la vida de mujeres y hombres: *A'u* (el Fuego), *Ak'a'* (el Sol) y *Gõ'* (la Luna), *Mbaa* (la Tierra), *Juba* (la Tierra), *Begó* (el Rayo), *Iduú na'ma* (el Manantial). El buen funcionamiento de la vida ritual es consustancial a la sobrevivencia del pueblo mismo. Según Silvino, “hay pueblos donde no hay la costumbre de rezar, y por eso se inundan. Si los rezaderos no suben al cerro el 24 de abril,⁶ el rayo es muy diferente aquí, quema cables, focos, aparatos. Cuando ellos rezan cae el agua normal, sin ciclones ni huracanes.”⁷ Y estando la vida espiritual conectada al territorio por medio de los lugares sagrados, la amenaza de transformación territorial alertó a los habitantes sobre su vida entera.

La relación “personal” entre los habitantes y los elementos naturales a través de los lugares sagrados que conforman el etnoterritorio simbólico, y que se expresa en las ofrendas y las peregrinaciones, es elemento de arraigo, explica por qué vivir allí y no en cualquier otro lado y es lo que confiere radicalidad a la defensa comunitaria en contra de los megaproyectos extractivos. Los habitantes de la región han movilizad el espacio ritual para la defensa territorial: “todos los años ya se pide a Tata Bégó que nos proteja de la mina. Vamos a la iglesia, a la punta del cerro, al río a pedirle a dios que nos ayude a ganar el asunto”, afirma el comisario de San Miguel.⁸

Para los me'phaa la celebración a Tata Bègò, el Señor del Rayo o san Marcos, los días 24 y 25 de abril, que separa la estación seca de la estación de lluvias, es la más importante etapa del ciclo ritual que continúa con la fiesta de la Santa Cruz, que coincide con la siembra del maíz, en los primeros días de mayo; la fiesta de san Miguel (29 de septiembre), en la que se reciben los primeros jilo-

⁶ Ritual de petición de lluvias y ofrenda a san Marcos/Tata Bégó, Señor del Rayo.

⁷ Silvino, entrevista personal, Colombia de Guadalupe, abril de 2012.

⁸ Entrevista personal, San Miguel del Progreso, junio de 2017.

tes (pequeños elotes); y la ceremonia al Fuego, en enero, cuando toman posesión las autoridades comunitarias y se agradece la cosecha. El ciclo ritual acompaña al ciclo agrícola, y muestra cómo la producción material y la reproducción social y simbólica están estrechamente ligadas y ancladas al territorio y a los elementos naturales.

De hecho, otra importante faceta de la territorialidad en la Montaña es ligada a la tierra como medio de producción, en el cual se desarrolla el trabajo agrícola, tanto para la subsistencia como para la comercialización. En esta visión, el territorio es tierra que produce; por metonimia, se concretiza en los frutos de la tierra y finalmente significa territorio como alimento.

Nosotros tenemos tres climas: más alto, frío; en medio, clima templado; más abajo, caliente. En el clima caliente sembramos todo tipo de mango, nuez, naranjas, papayas. En el templado, café. Arriba, es bosque. Tenemos animales. Por eso no queremos minas. Cuando entra la minera, mata el agua misma, después a los animales y nosotros,

afirma un principal de San Miguel del Progreso.⁹ Aquí, la concesión minera afectaba casi la totalidad de las tierras templadas y bajas, esto es, la fuente de subsistencia de la comunidad.

En la Montaña, región marcada por altos índices de marginación y pobreza, la agricultura sigue jugando un papel fundamental entre la extrema diversificación de actividades que incluyen las “estrategias de vida” de los indígenas, aunque es evidente que el sólo trabajo en el campo no es suficiente para la reproducción material de una familia. La producción agrícola se ha diversificado en años recientes, con la siembra de árboles frutales y el impulso a la producción de miel “que de Colombia de Guadalupe se llevan a Houston”, explica Rutilio, joven apicultor. El otro y principal cultivo comercial de la región es el café, cuya introducción a principios de los años ochenta significó la introducción de la región al mercado nacional. El trabajo en el campo, entonces, sigue siendo una fundamental opción de vida digna: “a nosotros nos ayuda

⁹ Entrevista personal, San Miguel del Progreso, junio de 2017.

bastante el café, porque estamos en la huerta, no estamos dejando la tierra para ir a Sinaloa, a Estados Unidos, sino que los hijos los estamos creciendo aquí”, afirma Silvino.¹⁰

En un contexto estatal y nacional marcado por la elevada migración en busca de condiciones de vida mejor y de la creciente cooptación por las redes criminales de aquellos a los que el sistema económico dominante no ofrece ninguna oportunidad de vida y trabajo honesto, la forma de organización social y de vida en el territorio propio de los indígenas guerrerenses representa un ejemplo de dignidad y una práctica contundente en la defensa del territorio.

Chiapas: los cuidadores de la tierra y la buena vida campesina

El Movimiento por la Defensa de la Vida y el Territorio es una de las más recientes experiencias de organización colectiva en el estado de Chiapas. Reúne a más de 200 comunidades indígenas tzeltales, choles y tzotziles de 11 municipios, principalmente en las zonas Altos, Norte y Selva, pertenecientes al Pueblo Creyente de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Se conforma en 2013 en abierta oposición a la multitud de emprendimientos que amenazan el territorio chiapaneco: en primer lugar, la supercarretera que uniría las ciudades de San Cristóbal y Palenque.

Autopista escénica, supercarretera o Carretera de las Culturas: con distintos nombres, el proyecto de conexión rápida entre los dos principales centros turísticos de Chiapas ha permanecido a lo largo de los distintos gobiernos que se alternaron en la entidad. La autopista, según el plan de 2009, sería de dos carriles y, a lo largo de 153 kilómetros, atravesaría 31 localidades en los municipios Chilón, Tumbalá, Tila, Salto de Agua, Palenque y se conectaría con un ramal hacia Macuspana.¹¹ El proyecto se remonta a 2006 y en los años sucesivos enfrentó masivas movilizaciones en las

¹⁰ Silvino, entrevista personal, Colombia de Guadalupe, mayo de 2017.

¹¹ Marie-Pia Rieublanc, “¿Por qué los pueblos originarios rechazan la autopista San Cristóbal de Las Casas-Palenque?”, *Koman Ilet*, 1º de agosto de 2014. Disponible en: <https://komanilel.org/2014/08/01/videopor-que-los-pueblos-originarios-rechazan-la-autopista-san-cristobal-de-las-casas-palenque/>

regiones Altos y Norte del estado. Fueron grupos paramilitares —OPPDIC¹² y Ejército de Dios— los que buscaron desactivar las protestas, llegando a asesinar un habitante de la comunidad de Mitzitón. A la movilización se sumaron las demandas jurídicas que se resolvieron, en 2016, con la sentencia que ordena la cancelación de la obra dentro de los municipios de San Cristóbal de las Casas-Huixtán. Desde ese entonces, y hasta finales de 2019, el proyecto estaba detenido.

El anuncio del megaproyecto Tren Maya permitió al gobierno estatal desempolvar el proyecto carretero y volver a proponerlo con el apodo de Carretera de las Culturas: un abierto escarnio a la riqueza cultural de los pueblos por cuyo territorio pasaría la ruta, culturas folclorizadas como mercancías para ofrecer en “paradores turísticos” a lo largo de la carretera que, de tal forma, favorecería la economía local. A pesar de las declaraciones del presidente de la república López Obrador, en el verano de 2019, de que sólo se repararía la actual carretera mas no se construiría una ruta nueva, en diciembre del mismo año el gobierno estatal emitió un decreto que aprueba el proyecto, expresando abiertamente el vínculo entre dicha la infraestructura vial, el Corredor Transístmico y el Tren Maya.¹³

La carretera “es la lengua del capitalismo que llegará a comer los recursos de los pueblos”, comenta Miguel, integrante de Serapaz-Ocosingo.¹⁴ El controvertido proyecto es emblema de la intención, que sigue chocando con la realidad de conflicto y resistencia, para abrir el territorio chiapaneco al mercado turístico que requiere conexiones rápidas para el disfrute en poco tiempo de los lugares ofrecidos en los paquetes de los *tour-operators*; para permitir la más rápida penetración de productos industriales a territorios relativamente aislados; y para facilitar la extracción de recursos minerales y maderables (pues el saqueo ilegal de los bosques también es un gran lastre para el estado de Chiapas).

¹² Organización para la Defensa y los Derechos de los Indígenas y Campesinos.

¹³ Congreso del Estado de Chiapas, Oficio SG/OS/0617/19.

¹⁴ Miguel, entrevista personal Ocosingo, octubre de 2019.

Sin embargo, afirma el Modevite en un comunicado de 2016, su lucha va más allá de la oposición a la carretera: “tenemos la tarea de defender la vida, nuestra cultura y los bienes comunes que hay en nuestro territorio”. Se opone, por lo tanto, a la construcción de las múltiples represas proyectadas en todo el estado; contra los proyectos mineros y los monocultivos, principalmente de palma africana y soya transgénica. En 2019, fue la primera organización que tomó las calles y el Palacio de Gobierno en contra del Tren Maya y los demás megaproyectos que amenazan el sureste mexicano.

La zona Norte y Selva de Chiapas vive una situación de añejos conflictos ligados a la concentración de la tierra en latifundios ganaderos, y la escasez y mala calidad de aquella en dotación a los ejidos indígenas, razón principal del levantamiento zapatista de 1994. En la región, la identidad campesina es tan fuerte como la indígena, ch'ol y tzeltal; la tierra de cultivo confiere el sentido de pertenencia a la familia, a la comunidad: “es mi tierra, aquí crezco, vivo y conozco. Si te quitan la tierra, ¿de qué vives? Es como si te mataran vivo”, afirma Pedro, integrante del Centro de Derechos Indígenas de Chilón (Cediac).¹⁵

Como en la Meseta michoacana y la Montaña guerrerense, también en el Norte de Chiapas las estructuras comunitarias y los cargos de organización colectivas son centrales en el cuidado y la vida del territorio y de la tierra. Un referente regional es la Misión de Bachajón, jesuita, que desde hace 40 años trabaja en pro del fortalecimiento de los cargos comunitarios en múltiples aspectos, desde el campo espiritual hasta el de la resolución de los conflictos. Desde 2003, la Misión, a través de Cediac, impulsa la formación de los *jKanan nantik lum k'inal* o *cuidadores de la madre tierra*, enfocados en desarrollar y coordinar proyectos que fortalezcan las actividades agrícolas locales y familiares, la autonomía alimentaria, el cuidado y respeto hacia la Madre Tierra y el carácter sagrado implícito en las relaciones de cuidado. Actualmente, se cuentan más de 500 “cuidadores de la madre tierra”, de

¹⁵ Pedro, Cediac, coordinador de los *jKanan lum k'inal*, entrevista personal, octubre de 2019.

los cuales 40 recibieron formación y representan figuras de referencia y apoyo en sus comunidades.

“Hay dos palabras que utilizamos los *jKanan lum k'in*: queremos la autonomía alimentaria, que es alimentar nuestras tierras”, afirman.¹⁶ La relación de intercambio y respeto mutuo entre el territorio y quienes lo habitan se expresa en la reciprocidad de la alimentación: cuidar y alimentar a la tierra que nos alimenta. Los *jKanan lum* se comprometen, en primer lugar, a no utilizar agroquímicos en sus parcelas. Reciben entonces capacitación en la producción de abonos y pesticidas orgánicos y en técnicas para el mejoramiento de los suelos a través de la siembra de plantas locales. También son capacitados en el cuidado de animales silvestres y domésticos, así como en la construcción de fogones y cisternas ecológicas.

En la formación de los *jKanan lum* se fortalecen los conocimientos tradicionales junto con el aprendizaje de saberes “externos” o técnicos. El cultivo de la tierra y la milpa implica un saber tradicional que se transmite por línea familiar, de los padres hacia los hijos e hijas. Sin embargo, se observa una ruptura en esta línea de transmisión del conocimiento, pues los jóvenes dejan el trabajo en el campo y ya no quieren ser campesinos. Por tal razón ha aumentado el uso de agroquímicos y la formación aporta también elementos ajenos al corpus *tzeltal* de conocimientos sobre el trabajo del campo, junto con la valorización de la palabra de los mayores que, en el espacio de los talleres, encuentran el contexto propicio para que su palabra sea valorada.

En el Cediac mencionan un creciente racismo y desprecio hacia la figura de los campesinos, “sucios de lodo, de tierra, de sudor”, que en el imaginario juvenil y urbano se junta con el sueño de “una vida de película” que, sin embargo, la mayoría no lograrán nunca tener. Entonces, afirman, “tendremos siempre más personas que no seamos felices, porque lo que te hace feliz es tu parcela, tus animales, tu esfuerzo, no una ilusión”.¹⁷

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

Es oportuno resaltar el significado profundo otorgado en la cultura maya, y en particular entre el pueblo tzeltal, a la relación entre el *lum k'in*al (tierra-territorio), las personas y el trabajo agrícola. Según Pablo, *jKanan lum*, “la tierra es nuestra madre, es muy parte de nosotros, somos como una familia, saber comunicarnos, sentirnos parte de ella, trabajarlo bien, así como trabajaron nuestros antepasados” (citado en Crispín y Ruiz, 2010: 223). La afirmación resalta la relación directa, familiar, entre los seres humanos y su territorio; una relación de parentesco que incluye las relaciones actuales y la necesaria continuidad con aquellas actuadas por las generaciones anteriores. El territorio tzeltal se divide en cinco regiones culturales o *ts'umbal*. El término no sólo es una categoría espacial sino de parentesco: define los linajes que residen en ese territorio. La palabra *ts'umbal* proviene de *ts'un* (sembrar) y *ts'unub* (“semilla”, lo cual relaciona el territorio cultural-familiar “como la semilla, origen o raíz de un grupo de personas que conforman varias unidades domésticas y que comparten una identidad para diferenciarse de otros *ts'umbaletik*” (Sántiz y Parra, 2018).

En tal contexto, la agricultura es modo y medio de vida. Reúne prácticas que significan el trabajo como parte necesaria de la vida de las personas y de sus relaciones con la comunidad y con el *lum-k'in*al (tierra-territorio-familia), que es transformado y cuidado por medio del trabajo mismo. El trabajo en el campo tiene profundas raíces en la cultura maya; tan es así que los mayas se autodefinen como “los hombres y mujeres de maíz”, identificándose y estableciendo un vínculo directo con la tierra y el territorio, origen de la planta que es alimento principal. La relación se expresa, entre otras formas, a través de su trabajo que permite a la planta crecer, prosperar y mantener el ciclo de la vida alimentando a quienes dieron su esfuerzo y su labor. El territorio y sus frutos tienen carácter sagrado: el maíz tiene *chul'el*, alma o conciencia, que lo hacen vínculo con la dimensión de lo sagrado; asimismo, el campesino es “hombre sabio o ‘de cultivo’, cuidador y generador de abundancia” (D'Alessandro y González, 2017: 292).

Por otra parte, las actividades productivas que se caracterizan por el colectivismo, la ayuda mutua, y redundan en el prosperar

de diferentes cooperativas que alargan la influencia de los productores en el control del ciclo de mercado (producción, transformación y comercialización), lo que apunta a la dignificación del trabajo campesino. Yomol A'tel, unión de empresas de la economía solidaria, es también un logro de la organización en Bachajón: se conforma por la cooperativa de cafetaleros, apicultores, productoras de jabones y la comercialización de todos estos productos locales.

El proceso organizativo de los *jKanan lum*, y la profundidad de los valores que lo animan, adquiere más trascendencia frente a la capilar penetración del principal programa para el campo mexicano en el actual gobierno, el programa Sembrando Vida. Al respecto, comparto dos señalamientos que provienen de las comunidades y las organizaciones chiapanecas entrevistadas en 2019. En primer lugar, frente al profundo esfuerzo por mantener y fortalecer las estructuras comunitarias y el sentido de la “comunitariedad”, que, como se argumentó en este texto, es la única defensa frente al despojo de territorios, identidades y culturas, Sembrando Vida individualiza el trabajo campesino, desde la recepción del apoyo económico hasta la labor en la parcela, que es medida en términos del beneficiario individual y excluye las prácticas de trabajo colectivo, como las faenas, la mano vuelta o el cambio de brazo. En segundo lugar, promueve la monetarización del trabajo en el campo, volviendo a los campesinos “asalariados” del gobierno que “le paga su jornal”, recoge diariamente pases de lista y contabiliza todas las actividades en la parcela. La penetración de la lógica mercantil atenta contra la ética del trabajo y del servicio que anima los cargos comunitarios, en el que el servicio se entiende como “servir, apoyar” a los demás sin que medie una retribución monetaria de por medio, y en el que el trabajo en el campo tiene la función sagrada de alimentar a la madre tierra y reproducir la abundancia.

Conclusión

Las experiencias relatadas muestran la estrecha relación entre la defensa del territorio como organización colectiva que reafirma

las estructuras comunitarias, frente a megaproyectos que apuntan al vaciamiento de significados y prácticas de vida existentes en los territorios mismos. En tal sentido, enfatizamos la relación profunda territorio-sociedad-organización comunitaria.

En segundo lugar, subrayamos la importancia de la dimensión cultural y simbólica en la significación territorial y, por lo tanto, en su defensa; asimismo, el trabajo en el campo no representa una actividad productiva como un fin en sí misma, sino que participa de la reproducción de la vida y del universo cultural y material que permite la permanencia de la comunidad.

Finalmente, los tres casos muestran la vigencia del trabajo en el campo como opción actual de vida digna, una práctica con profundas raíces culturales. La labor agrícola transforma el territorio, arena política y espacio cultural, en tierra que es alimento. Este proceso representa también un elemento fundamental en la significación territorial y una poderosa base para la defensa del territorio vivo.

Al respecto, quiero cerrar este texto con una reflexión que compartió Juan, campesino maya de la comunidad La Buena Fe, en el poniente de Bacalar. Su testimonio muestra claramente la perspectiva del trabajo en el campo como respuesta, individual y colectiva, frente al despojo. Pero también de la demanda de dignificación del trabajo campesino, aplastado entre la presión sobre la tierra y el riesgo de desplazamiento o migración obligada por megaproyectos, y la enajenación a la que lo someten los programas asistencialistas que no resuelven las carencias de quienes viven de su tierra. Porque la microeconomía, la agricultura de subsistencia, puede representar realmente una perspectiva de vida sustentable en los territorios, si se fortalece políticamente como opción de vida digna.

Juan, quien pertenece al colectivo de semillas, y a lo largo de la conversación exhibe un amplio corpus de conocimientos sobre las prácticas tradicionales del “hacer milpa”, afirma: “el privilegio que tenemos nosotros como campesinos es que administramos nuestro tiempo”. Reflexiona sobre el anhelo de los hijos para establecerse en la ciudad y encontrar un trabajo acorde a sus estudios:

entonces yo se los platico, no sé si soy afortunado en la manera que vivo, no tengo dinero pero tengo mi tiempo; en cambio, a ustedes cada quincena les llegan sus centavos pero están sobre órdenes. El trabajo más descansado o el tiempo que le puede dar uno a su trabajo es lo que hacemos nosotros, no viene un patrón a decirme: “tienes que trabajar para ganar” entonces mi tiempo lo mido yo, así nos enseñaron nuestros padres y ésa es la vida que voy siguiendo.¹⁸

Tiempo, trabajo, memoria: en las palabras de Juan se encuentra la reflexión inicial propuesta en este texto para la conceptualización del territorio y su defensa, esto es, la defensa de la historia y de la vida de un pueblo en su lugar.

Referencias

- Barabas, Alicia, “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Desacatos*, núm. 14, 2004, pp. 145-168.
- Bartra, Armando, “Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado”, *Revista Memoria*, vol. 248, 2010, pp. 4-13.
- _____, *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio. Con los pies sobre la tierra*, México, UAM-X/ Itaca, 2016.
- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH/ CDI, 2008.
- Crispín Bernardo, María, y María Ruiz Muñoz, *Huellas de un caminar. Misión Jesuita de Bachajón*, México, UIA, 2010.
- D’Alessandro, Renzo, y Amalia González, “La práctica de la milpa, el *ch’ulel* y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas”, *Estudios de cultura maya*, vol. 50, 2017, pp. 271-297.
- Gasparello, Giovanna, “Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 39, núm. 155, 2018, pp. 77-112.
- Giménez, Gilberto, “Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural”, en R. Rosales Ortega (ed.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM/ Porrúa, 2000, pp. 19-33.

¹⁸ Juan, entrevista personal, La Buena Fe, abril de 2019.

- Harvey, David, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialist register*, 2004. Disponible en: <http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Tradci%F3n/Harvey,%20David%20%20El%20nuevo%20imperialismo%20Acumulaci%F3n%20por%20desposesi%F3n.pdf> [consulta: 23 de julio de 2015].
- Leff, Enrique, “La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción”, en Héctor Alimonda (comp.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*, Buenos Aires, Clacso, 2006.
- Sántiz Gómez, Abraham, y Manuel Parra Vázquez, “Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986)”, *Estudios de Cultura Maya*, núm. 52, 2018. Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/900/1279> [consulta: 10 de agosto de 2020].
- Svampa, Maristella “Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?”, en M. Lang. y D. Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala, 2011, pp. 185-218.

La ronda campesina en el Perú. Entre el derecho y la política¹

Leif Korsbaek² y Marcela Barrios Luna³

1. Introducción

En el neoliberalismo nos encontramos en una profunda crisis, pero, como los antropólogos somos románticos y reaccionarios, e inventamos el concepto del “presente etnográfico”, no nos hemos dado cuenta de la enredada dialéctica que relaciona el aspecto exótico de lo cultural con el aspecto trágicamente social de la pobreza. Como se ha señalado en otras publicaciones, llegamos al extremo de que los miembros de comunidades indígenas y cam-

¹ Ponencia presentada en Las Jornadas Lascasianas XXIV, “Homenaje a Araceli Burguete Cal y Mayor”, celebradas en San Cristóbal de las Casas entre el 13 y 15 de noviembre de 2013.

² Antropólogo social de la Universidad de Copenhague, doctor en ciencias antropológicas por la UAM-Iztapalapa y profesor de tiempo completo del posgrado de antropología social de la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia). Ha sido profesor invitado en Guerrero, México, Cuba, Guatemala y Perú. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

³ Licenciada en Economía por la UNAM, cuenta con estudios de maestría en Estudios Latinoamericanos; ha sido profesora en la UNAM y la Universidad Autónoma del Estado de México, profesora adjunta en la ENAH, coordinadora por ocho años del Diplomado Justicia y Pluralismo en la ENAH-UNAM. Ha impartido conferencias en México, Argentina, Chile, Londres y Cuba, y ha realizado trabajo de campo por varios años en Perú.

pesinas tuvieron que organizarse para defenderse del Estado, el cual tiene como obligación y compromiso defender sus derechos.

El punto de partida es el Estado que, en determinadas condiciones, en el capitalismo periférico se ha manifestado, en palabras de Chomski, como un Estado canalla, o, como se caracteriza en México, un Estado fallido, que no cumple lo prometido en su Constitución: garantizar los derechos políticos y humanos de sus ciudadanos.

En el contexto mesoamericano, en México y Guatemala se ha estudiado intensamente la institución conocida como sistema de cargos.⁴ Tras el impacto del neoliberalismo se han venido desarrollando una serie de instituciones de resistencia cultural: en México, la policía comunitaria en Guerrero,⁵ en Colombia, la guardia tribal,⁶ y en el Perú, la institución conocida como ronda campesina, sobre la cual hablaremos en el presente texto.

Pensamos que la antropología, la única disciplina que sistemáticamente estudia la alteridad y que en particular estudia las articulaciones entre el mundo moderno y el mundo tradicional en el capitalismo periférico, puede contribuir significativamente a entender los orígenes, la dinámica y las consecuencias de la crisis.⁷

El objetivo de este texto es acercarnos a una imagen “redonda” de la ronda campesina, pero, más allá de la redondez de esta institución, es también nuestra intención discutir de qué manera la ronda campesina desborda de manera doble su ambiente, recordando que, netamente, es una institución comunitaria. Por un lado, es la única institución que ha llegado al nivel nacional; por otro, es nuestro propósito seguir las huellas de la institución en dos ambientes: el legal y el político.

⁴ Los textos clásicos sobre el sistema de cargos se encuentran en Korsbaek (ed.) (1996), que incluye una definición genérica de esta institución y una bibliografía razonablemente completa. Asimismo, se encuentra en vías de publicación una “Introducción crítica al sistema de cargos” (Korsbaek (ed.), en prensa). Una posterior publicación, con énfasis en la etnografía es Korsbaek y Cámara (eds.), 2009.

⁵ Acerca de la policía comunitaria, véase Martínez (2001).

⁶ Acerca de la guardia nasa, véase Sandoval (2007).

⁷ Tanto la antropología, los mundos moderno y tradicional, como el capitalismo periférico, se encuentran definidos en Korsbaek (2009a).

El artículo desarrolla una experiencia estrictamente peruana en el tiempo y el espacio. Sin embargo, será inevitable presentar un mínimo de parámetros que nos permitan hacer una comparación con otros desarrollos más o menos similares en otras partes del mundo, principalmente en México, pero también en otras partes de América Latina.

La primera referencia sería al análisis que hace Immanuel Wallerstein del sistema mundial, en el que el punto de partida es el postulado de que ninguna parte del mundo está aislada, sino que todas las partes están integradas y mutuamente articuladas.

En el Perú, en muchos aspectos, la antropología es muy similar a la mexicana, a pesar de lo cual hay diferencias y matices. Tanto en el análisis antropológico, como en la legislación y la historia, el concepto de indígena y de campesino en ambos países no son idénticos. Un problema particular se presenta con el concepto de “comunidad”, que en México es un concepto analítico proveniente de una muy rica tradición y discusión, mientras que en el Perú se trata de un concepto netamente legal.

Los procesos legales son diferentes en ambos países, en particular en lo que respecta a la relación entre la legislación constitucional y lo que en México se conoce, por lo regular, como “derecho consuetudinario” o “derecho tradicional”, o bien, “derecho indígena”. En el Perú, en cambio, se habla mucho más del “derecho comunitario”.

Finalmente, el sistema de cargos existe en las dos regiones, pero de diversas maneras, en muy diferentes condiciones. Es sabido que la expresión “sistema de cargos” no sólo es un invento de antropólogos, sino específicamente de antropólogos norteamericanos, y que, tras su introducción / invención por Sol Tax en 1937, generó una avalancha de estudios;⁸ asimismo, se sabe de su existencia en la región andina, pero nunca fue estudiado con la misma

⁸ En la antropología mexicana existe un antecedente alrededor de Manuel Gamio (Hope, 1922), pero nunca fue reconocido, por lo que no provocó cambios en la investigación antropológica; véanse las traducciones de fuentes norteamericanas de Sol Tax, Eric Wolf, Manning Nash, Frank Cancian, Buchler y McKinley y Billy DeWalt en Korsbaek (ed.) (1996). El mismo libro contiene un texto de Fernando Cámara de 1952, que fue presentado como ponencia en Nueva York en inglés y nunca había sido traducido al español.

intensidad que en Mesoamérica. Dos detalles llaman la atención en esta comparación. Primero, que en la región andina hay mucha más literatura escrita por abogados que en Mesoamérica, donde el aspecto legal de la institución es un descubrimiento reciente. Y segundo, que se ha dedicado mucha más atención a la comunidad, en la forma de *ayllu*, que a su institución acompañante, el sistema de fiestas.⁹

Finalmente, diremos algunas palabras sobre la información en la que se apoya la presente ponencia, aparte de un relativamente sólido conocimiento de la literatura etnográfica y antropológica relevante.

En primer lugar, esta información proviene de años de trabajo de campo, docencia y publicaciones sobre el sistema de cargos en Mesoamérica (varias partes de México, Guatemala, El Salvador y Belice).¹⁰ En segundo lugar, proviene de trabajo de campo en lo que se ha llamado “instituciones de defensa de la comunidad”, incluyendo la ronda campesina, la guardia tribal en el Valle del Cauca en el sur de Colombia y varios tipos de policía comunitaria en México, principalmente en Guerrero.¹¹

⁹ Sobre el *ayllu* existe una vasta literatura; la atención a la comunidad es mucho más limitada en Mesoamérica. Uno de los autores de la presente ponencia publicó recientemente un texto acerca del comunalismo, lamentando un poco su contribución al desarrollo de lo que Andrés Medina ha llamado “cargología” (Medina y Korsbaek, comunalismo).

¹⁰ He publicado ampliamente sobre el sistema de cargos; la información relevante está a disposición en mi tesis doctoral (Korsbaek, 2009a).

¹¹ El presente artículo es, como también otros textos de Leif Korsbaek, parte de la preparación de un libro acerca de la ronda campesina en el Perú, planeado para la primavera de 2014. El mismo incluye una parte teórica e histórica, así como etnografías de La Toma, San Marcos y Jaén, ambas en Cajamarca, las comunidades quechuas de Ccarhuallo en Cusco, Corani en Puno, y una visión general del surgimiento reciente de la ronda campesina en la Selva Amazónica, que obtuvo cierta visibilidad con la matanza en Bagua, el 5 de junio de 2009. El trabajo de campo abarca entrevistas, cuestionarios y observación participante en las comunidades y regiones mencionadas, además de entrevistas, convivencia y participación en los trabajos de abogados y líderes de organizaciones indígenas y campesinas. Quisiera agregar un comentario más: hago una distinción entre sondeo, etnografía social (que podemos llamar “ético”) y etnografía cultural (que podemos llamar “émico”), distinción que no todos comparten. El trabajo que he hecho pertenece, en mi opinión, a la etnografía social. Para un futuro proyecto guardo un proyecto de etnografía cultural (“émica”), buscando la utopía de las comunidades estudiadas.

La ronda campesina

La institución conocida como ronda campesina ha sido generosamente estudiada, descrita y analizada por antropólogos, sociólogos, historiadores y juristas, tanto peruanos como extranjeros.

Es generalmente aceptada la idea de que la ronda campesina haya nacido en Cajamarca en 1976:

a mediados de la década de mil novecientos setenta, en el departamento de Cajamarca, ubicado en la sierra norte del Perú, se comenzaron a organizar grupos de protección y vigilancia, para el control de robos que efectuaban bandas organizadas de abigeos. Así surgieron las rondas campesinas, que se convirtieron en el producto de la reacción de la población campesina ante la incapacidad del Estado para resolver sus problemas por razones como, la escasez de personal y la corrupción e inaccesibilidad para administrar justicia en diversas zonas del país.¹²

La ronda campesina fue fundada como “ronda nocturna” en una asamblea de padres de familia de la escuela pública: “la primera ronda se fundó en Cuyumalca, estancia contigua a la ciudad de Chota, a las 2 p. m. del 29 de diciembre de 1976. Esta histórica decisión la tomaron los padres de familia de la escuela, y fue ratificada en días siguientes por todas las familias de Cuyumalca. El Nombre original fue *Rondas Nocturnas*” (Rojas, 1990: 89).¹³

Desde el momento de creación de la primera “ronda nocturna” en Chota en 1976, las rondas campesinas se multiplicaron con una sorprendente rapidez. Puede ser que “el efecto de demostración de las primeras rondas esto sea, su inesperada eficacia para combatir el abigeato puede considerarse como el factor de impulso más importante para explicar su masiva aceptación y su rápida difusión en todo el departamento de Cajamarca” (Zarzar, 1991:109). A principio de los años 1990 leemos que “actualmente se calcula

¹² Flórez, Churats y Laats, s. f.: 1.

¹³ De donde proviene también la mención del documento citado. Firmaron legiblemente en dos páginas seguidas del cuaderno en que está el acta, los siguientes ciudadanos: José Isael Idrogo Marín, Artidoro Huanambal, Arturo Díaz Campos, César Benavides Mejía, Aladino Burga Huanambal, Santos Saldaña Gálvez, José Oblitas C., Octavio Benavides H., Régulo Oblitas Herrera, Clodomiro Idrogo Marín (siguen 300 firmas).

que, en la sierra norte, en Cajamarca y Piura, existen más de 3 500 rondas que aglutinan alrededor de 280 000 ronderos” (Vargas y Montoya, 1993: 71).¹⁴

MAPA 1. Mapa de la distribución de las rondas campesinas en el Perú



FUENTE: Laos *et al.* (2003: 21).

A lo largo de todos los años de existencia de la ronda campesina se ha venido desarrollando una viva discusión sobre el estatus legal o extralegal de dicha institución. El 6 de noviembre de 1986, 10 años después del nacimiento de las primeras rondas campesinas, el Congreso aprobó la Ley No. 24571 (Ley de Reconocimiento de las Rondas Campesinas, la primera en este sentido) que a la letra dice en su artículo 1 (artículo único) que:

¹⁴ Haciendo referencia a Degregori (1992: 431).

Reconócese a las Rondas Campesinas pacíficas, democráticas y autónomas, cuyos integrantes están debidamente acreditados ante la autoridad política competente, como organización destinada al servicio de la comunidad y que contribuyen al desarrollo y a la paz social sin fines políticos partidarios. Tiene además como objetivos la defensa de sus tierras, cuidado de su ganado y demás bienes, cooperando con las autoridades en la eliminación de cualquier delito. Su estatuto y reglamento se rige por las normas de las comunidades campesinas que establecen la constitución y el código civil (Laos *et al.*, 2003: 68).¹⁵

Como parte de esta discusión, en la cual el gobierno frecuentemente no resiste la tentación de tachar a los ronderos de “terroristas”, al mejor estilo del discurso político internacional de Estados Unidos, se señala que, definitivamente, las Rondas Campesinas (RC) no nacieron para violar los derechos humanos, sino muy por el contrario, para proteger los *derechos fundamentales de la población rural campesina*, ante el abuso y la crueldad, sobre todo, de las bandas de abigeos que roban el escaso patrimonio de los campesinos como es su ganado; y ante la incapacidad e inmovilismo del sistema de administración de justicia (jueces, fiscales, policías), para proteger los derechos fundamentales de la población campesina. La Constitución política ha reconocido un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos peruanos, incluyendo la población rural; sin embargo, no ha previsto mecanismos en caso de que el Estado no esté en la capacidad de protegerlos y tutelarlos (artículo 44 de la Constitución). Nos estamos refiriendo a 35% de población (sobre todo rural) que, según las investigaciones realizadas, *no tiene en su inmensa mayoría* acceso a la justicia. En esos casos, la población campesina, cansada de esperar la actuación del Estado, y ante la incapacidad de contratar vigilancia privada, decidió organizarse en rondas campesinas. Éstas, aunadas a la justicia comunal, surgieron como un instrumento para garantizar la protección, la vigencia y el ejercicio de un conjunto de derechos fundamentales consagrados por nuestra Carta política, ante la ausencia del Estado. En efecto, frente al robo

¹⁵ Véase también la discusión del problema de “los fundamentos legales de la ronda campesina” (Korsbaek, 2011a).

de ganado por parte de los abigeos, la RC sirve para proteger el *derecho de propiedad* de los campesinos. Frente a las golpizas y hasta los asesinatos de éstos por parte de los abigeos, cuando los primeros se oponen a sus robos e intentan defender su ganado, la RC sirve para tutelar el *derecho a la vida, a la salud y a la integridad psíquica y física*. Incluso, muchas veces los abigeos secuestran campesinos y violan a mujeres campesinas. Ante estos hechos, la RC sirve para reivindicar su *derecho a la libertad individual y sexual* (Ruiz, 2005: 1).

Es evidente que una institución como la ronda campesina no cae del cielo y no surge de lunes a martes, sino que se crea como parte de un proceso histórico haciendo uso del material cultural disponible.

Este sistema de cargos ha sido ampliamente estudiado en la antropología mexicana y mesoamericana, y es claro que existe también en la región andina, sólo que es mejor conocido con el nombre más alegre de “sistema de fiestas” y no ha sido tan intensamente estudiado, como es el caso en la antropología mesoamericana. Recientemente, se ha descubierto que el sistema de cargos tiene un aspecto jurídico, por lo que pertenece, al mismo tiempo, al dominio de antropólogos (y sociólogos, sea cual sea la diferencia) y al dominio de quienes estudian derecho; por tanto, pertenece al universo de estudio de la antropología jurídica. No obstante, resulta claro que, encontrándose en regiones muy alejadas, de muy diferente carácter y con trayectorias históricas muy diversas, no todas las rondas son idénticas; existen diferentes tipos de rondas campesinas e, inicialmente, podemos distinguir cuatro tipos de rondas campesinas (Korsbaek, 2011b: 19).¹⁶

Un primer tipo de rondas campesinas son aquellas surgidas sobre la base de los caseríos, donde no han existido comunidades campesinas, como es el caso de Cajamarca, San Martín y Amazonas, fundamentalmente. Un segundo tipo son las surgidas en comunidades campesinas, como es el caso de las de Piura, Ancash, La Libertad y el sur andino (casi todas las rondas campesinas

¹⁶ Esta tipología fue presentada originalmente en Rodríguez (2007: 17-18).

de Carabaya en Puno, de las provincias de Espinar y Canas y del distrito de Quispicanchis en Cusco), que cumplen el papel de órgano auxiliar de las comunidades y dependen de éstas. Un tercer tipo son las rondas campesinas de comunidades nativas de la selva peruana, las que, en muchos casos, han tenido que coexistir con el narcotráfico y otras actividades ilícitas que existen debido a la casi total ausencia del Estado y sus representantes. Finalmente, un cuarto tipo son los denominados “comités de autodefensa”; éstos nacieron en la década de los noventa, siendo impulsados por el Estado para la lucha contra la subversión en épocas de violencia política, y surgieron indistintamente al interior de comunidades campesinas y de parcelas o caseríos en que no hay presencia de comunidades campesinas (Rodríguez, 2007: 17-18).

Este cuarto tipo es probablemente el más problemático, como se señala en el informe final de la Comisión de Verdad y Reconciliación: “en ningún otro actor de la guerra, la línea divisora entre perpetrador y víctima, entre héroe y villano, es tan delgada y porosa como en los comités de autodefensa (CAD) o rondas campesinas contrasubversivas”.¹⁷

Acerca de la vigencia del derecho consuetudinario dice el artículo 149 de la Constitución de 1993 que:

la autoridad de las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de las rondas campesinas, puede ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de cooperación de dicha jurisdicción especial con los juzgados de paz y con las demás instancias del poder judicial (Bernaes, 1998: 682).

Sobre el origen sociológico de la ronda no hay consenso. Según algunos, “en las rondas parecen confluír tres vertientes institucionales: las guardias de las haciendas por su función, la comunidad campesina, por su organización, y el servicio militar obligatorio, como requisito para ejercer algunos roles”. Otros entienden que “es posible afirmar que no existe sino un solo fenómeno —a di-

¹⁷ Del Prefacio al Informe Final de la Comisión de Verdad y Reconciliación.

ferencia de lo que creen algunos estudiosos de las rondas—, que se puede considerar como antecedente de esta organización: las guardias campesinas de las haciendas, encargadas por el hacendado de vigilar su propiedad y de perseguir a los abigeos” (Zarzar, 1991: 108).¹⁸

Al respecto, quisiera invocar dos observaciones importantes. En primer lugar, la observación señalada por Pedro Carrasco, a efectos de que, al estudiar el cambio de una institución, resulta importante distinguir entre la forma, la función y la estructura de la institución en cuestión, pues sus dinámicas son diferentes (Carrasco, 1961). En este sentido, hace algunos años se comprobó que, con la desenfadada modernización de la comunidad de San Juan Chamula en Chiapas, su muy rico y viable sistema de cargos se iba haciendo notablemente más tradicional, de ninguna manera se iba marginando, como habían predicho los indigenistas ortodoxos (Korsbaek, 1987).

En segundo lugar, la observación de Fernand Braudel, de que los procesos históricos se llevan a cabo con diferentes velocidades, de manera que podemos distinguir entre procesos que se inscriben en la corta duración y otros que pertenecen a la mediana y a la larga duración (Braudel, 1987). Confundir estas duraciones tiene consecuencias mortales para la comprensión de la dinámica de los procesos. Esto puede verse en el caso de la antropología mesoamericana en que Evon Z. Vogt, director del Proyecto Harvard en Chiapas, declara que: “es probable que las tres zonas contiguas del Petén, los Cuchumatanes y los Altos de Chiapas estén históricamente en una estrecha relación y que constituyan, tal vez, una región crucial para comprender la cultura maya en su forma relativamente inalterada en diversos niveles temporales” (Vogt, 1966).

En términos más analíticos, la ronda campesina tiene su origen en una situación en la que priva “la inexistencia de una relación entre la realidad y la norma; este problema es sustancial, puesto que

¹⁸ En varias otras ocasiones (entre otros lugares, en Korsbaek, 2009) he señalado que “los antropólogos somos particularmente torpes en nuestro tratamiento del factor tiempo”, y creo que esta debilidad ha afectado también nuestra capacidad para captar la dinámica presente en el nacimiento de las rondas campesinas.

el objetivo principal del Derecho (regular las relaciones sociales) se ve truncado desde su origen, quedando así con un contenido meramente declarativo” (Huamaní, Moscoso y Urteaga, 1981: 63).

Por lo que, la ronda campesina nace en un ambiente en que el Estado, de la manera más obvia, no cumple siquiera mínimamente sus obligaciones con una parte de la población, en este caso, la más vulnerable, indefensa y descobijada en el espacio rural; así, los campesinos crean una institución de defensa contra el Estado. La anterior observación nos permite plantearnos la pregunta sobre la relación orgánica entre los avances del neoliberalismo, con su manifiesto etnocentrismo y desatención a lo que en la revolución mexicana se bautizó como “justicia social”, y la “masiva aceptación y rápida difusión” de la ronda campesina como institución de autodefensa de la comunidad campesina, sea indígena o no.

2. La ronda campesina como institución legal

Quisiéramos tocar un punto que podría tener relevancia para la discusión de las rondas campesinas en las diversas regiones donde existe: la ronda campesina ha sido estudiada en el contexto de la existencia de un derecho que se distancia del derecho constitucional, que se conoce bajo muchos nombres: consuetudinario, derecho comunitario, derecho indígena o “la otra justicia”, entre otros. De esta manera, la ronda campesina ha sido estudiada, antes que nada, como un fenómeno legal y, curiosamente —es nuestra impresión—, más por abogados y jurisprudencias que por antropólogos. Esto tiene sus particularidades. En realidad, los abogados cuestionaron o se sirvieron de las rondas; en consecuencia, según nuestra apreciación, la actitud de los abogados ha sido más punitiva (buscan identificar y sancionar las “infracciones a las normas”), pero no han investigado a la organización como un espacio respetable, aliado de la “justicia”.

Nos interesa comprobar que la ronda campesina permeó por completo el ambiente legal de Perú, mucho más que otras instituciones similares en otros países, y sobre todo en el norte del Perú,

en la región de Cajamarca, la cuna de la ronda campesina, donde sigue siendo mejor organizada que en otras regiones.

El 4 de agosto de 2010, la Corte Superior de Justicia de Cajamarca, en la Resolución Administrativa No. 220-2010-P-CSJ-CA—PJ, después de 10 páginas de consideraciones, resolvió crear, a partir de la fecha, el Instituto de Justicia Intercultural del Distrito Judicial de Cajamarca con sede en la ciudad de Cajamarca, como una entidad dedicada a realizar labores de estudio y capacitación permanente de los operadores de la Jurisdicción Ordinaria, la Justicia de la Paz y la Jurisdicción Especial Comunal, entre otros, que ejerzan jurisdicción en la circunscripción territorial del Distrito Judicial de Cajamarca

Este documento fue firmado por el entonces presidente de la Corte Superior de Justicia en Cajamarca, Luis Amilcar Ruiz Vigo. En el artículo segundo se enumeran los objetivos del Instituto, en el tercero se especifica su organización interna y su funcionamiento, y en el cuarto se define su conducción y administración, mientras que los dos últimos artículos están dedicados a asuntos prácticos.

Los objetivos del segundo artículo son interesantes, pues representan una combinación de jurisprudencia, ciencia social y educación, dirigida al ciudadano de a pie. Lo más fantástico del asunto es que el Instituto realmente funciona, ha usurpado algunas de las funciones de la Defensoría del Pueblo que, en los últimos años, se ha convertido en una institución algo seca, retórica y reaccionaria.

Los objetivos son:

- a) Fortalecer las habilidades y capacidades de diálogo intercultural entre magistrados de la Corte Superior y los actores de justicia comunal tendientes a sentar las bases de la coordinación entre el sistema de justicia estatal y comunal como expresión del mutuo y respetuoso reconocimiento de la diversidad cultural y el aporte de cada sistema en favor de la población local.

- b) Investigar y estudiar la diversidad cultural y sociojurídica del Distrito Judicial de Cajamarca y del Perú.
- c) Capacitar a magistrados del Distrito Judicial de Cajamarca a fin de generar habilidades y técnicas de interpretación de la realidad sociocultural de la zona, en especial las prácticas consuetudinarias de justicia desarrolladas por comunidades campesinas, defensorías comunitarias y gobernadores.
- d) Generar acciones de extensión educativa dirigida a líderes de comunidades campesinas, comunidades nativas, rondas campesinas, defensorías comunitarias y gobernadores, que propicie el establecimiento de las bases de coordinación entre la justicia estatal y la justicia comunal.
- e) Capacitar a intérpretes y peritos antropológicos y culturales del Distrito Judicial de Cajamarca en el conocimiento del sistema de justicia nacional y la justicia comunal, su funcionamiento y necesidades, y
- f) Otros objetivos afines que establezca el presidente de la Corte Superior de Justicia de Cajamarca.

En las 10 páginas de consideraciones que llevan a y justifican la decisión de establecer el Instituto está presente la ronda campesina, virtualmente, en cada página. Un botón de muestra es el siguiente: por su parte, las rondas campesinas surgieron como organizaciones de autodefensa, con funciones básicas de cuidado de bienes y control del abigeato, ante la ausencia de las autoridades estatales o por su poca capacidad y legitimidad para resolver los conflictos sociales, a mediados de la década del setenta del siglo pasado (29 de diciembre de 1976), en las provincias de Chota (Cuyumalca) y Bambamarca, del departamento de Cajamarca, al norte del Perú.

El proceso legislativo que sigue después de 1976 es sumamente interesante por varias razones. En la siguiente tabla se ven las leyes

CUADRO 1. Marco normativo específico de las rondas campesinas

Norma	Denominación	Publicación	Contenido	Situación
1 Ley No. 24751	<i>Ley de reconocimiento de las rondas campesinas</i>	07-11-1986	Establece el reconocimiento de las rondas campesinas pacíficas, democráticas y autónomas, como organizaciones que dan servicio a la comunidad, contribuyen al desarrollo y a la paz social, sin fines políticos partidarios, cuyos integrantes deben estar debidamente acreditados ante la autoridad política.	Vigente
2 DS No. 012-88-IN	<i>Reglamento de organización y funciones de las rondas campesinas pacíficas, democráticas y autónomas</i>	15-03-1988	Establece la sujeción de las rondas campesinas pacíficas a las autoridades políticas y al Ministerio del Interior.	Derogado
3 DL No. 740	<i>Norma la posesión, uso de armas y municiones por las rondas campesinas</i>	11-11-1991	Establece que las rondas campesinas ubicadas en zonas en estado de excepción pueden adquirir armas y municiones, previa autorización del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas para actividades de autodefensa, evitar la infiltración terrorista y del narcotráfico y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional en la tarea de pacificación.	Vigente

(continúa)

4	DL No. 741	<i>Ley de reconocimiento de los comités de autodefensa</i>	12-11-1991	Establece el reconocimiento de los comités de autodefensa como organizaciones surgidas espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa de la comunidad, evitar la infiltración terrorista y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional en tareas de pacificación, siendo su característica ser transitorios, acreditados por los Comandos Militares y bajo su control, disponiéndose la adquisición de armas y municiones.	Vigente
5	DS No. 077/DE-CC-FFAA-92	<i>Reglamento de organización y funciones de los comités de autodefensa</i>	19-10-1992	Establece las normas y procedimientos para la organización de los comités de autodefensa. Indica que su finalidad es realizar actividades de autodefensa y desarrollo, y precisa que las rondas campesinas pueden adoptarlo voluntariamente. Asimismo, precisa que el Estado está obligado, a través de las autoridades policiales o militares, a brindarles apoyo, asesoría y control.	Vigente
6	DS No. 002-93-DE/CC-FFAA	<i>Decreto que dispone que las rondas campesinas adecuen su organización y funciones a las de los comités de autodefensa</i>	16-01-1993	Deja sin efecto el DS No. 012-88-IN y dispone que las rondas campesinas pacíficas, democráticas y autónomas adecuen su organización y funciones a las normas del DS No. 077/Dc-92 en un plazo de 30 días de publicada la norma.	Vigente

(continúa)

7	Constitución del Perú	Artículo 149	31-12-1993	<p>Establece que las comunidades campesinas y nativas con el apoyo de las rondas campesinas pueden ejercer funciones jurisdiccionales en su ámbito territorial de acuerdo con su derecho consuetudinario respetando los derechos fundamentales de la persona.</p> <p>Declara de necesidad nacional e interés social y cultural el desarrollo de las comunidades campesinas, reconociéndolas como instituciones democráticas fundamentales, autonómicas en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo; y dispone su atribución de constituir rondas campesinas.</p>	Vigente
8	Ley No. 24656	Ley general de comunidades campesinas	13-04-1987	<p>Establece el goce pleno de los derechos humanos y libertades fundamentales para los pueblos indígenas y tribales, disponiendo la adopción de medidas especiales para salvaguardar a las personas, bienes, trabajo, cultura y el medio ambiente de estos pueblos; reconociendo y protegiendo valores, prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales que les son propios, respetándolos en su integridad, a través de la consulta y la participación para decidir sobre su desarrollo, aplicar su derecho consuetudinario y ejercer su derecho de propiedad y posesión sobre sus territorios.</p>	Vigente
9	Convenio 169 de la OIT, ratificado por Resolución Legislativa No.26253	Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes	02-12-1993	<p>Establece el goce pleno de los derechos humanos y libertades fundamentales para los pueblos indígenas y tribales, disponiendo la adopción de medidas especiales para salvaguardar a las personas, bienes, trabajo, cultura y el medio ambiente de estos pueblos; reconociendo y protegiendo valores, prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales que les son propios, respetándolos en su integridad, a través de la consulta y la participación para decidir sobre su desarrollo, aplicar su derecho consuetudinario y ejercer su derecho de propiedad y posesión sobre sus territorios.</p>	Vigente

(continúa)

Constitución del Perú	<i>Artículo 2</i>	31-12-1993	Reconoce el derecho a la identidad étnica y cultural de la Nación.	Vigente
Ley No. 27908		06-01-2003		Vigente

Fuente: Laos, Paredes y Rodríguez (2003: 26-27).

y los decretos que tienen relevancia directa para las rondas campesinas, así como para los comités de autodefensa.¹⁹

El 15 de marzo de 1988 se publica el Reglamento de organización y funciones de las rondas campesinas pacíficas, democráticas y autónomas (Decreto Supremo No. 012-88-IN). En esta ley las rondas campesinas reciben los calificativos de “pacíficas, democráticas y autónomas” y se señala que son “organizaciones que dan servicio a la comunidad, contribuyen al desarrollo y a la paz social, sin fines políticos partidarios”, además de que, discretamente establece que “los integrantes deben estar debidamente acreditados ante la autoridad política”, olvidándose del hecho de que, en 1976, las mismas rondas fueron creadas exactamente en protesta contra el hecho de que “la autoridad política” no cumplía con sus obligaciones. Esta ley es el primer paso tímido hacia el secuestro de las rondas campesinas por parte del gobierno (vale la pena recordar que estamos en este momento, en 1988, en el primer periodo de gobierno de Alan García, y que todavía no irrumpía en el escenario ni Fujimori ni su verdugo Montesinos, pero sí se estaba ya, desde 1980, en plena violencia).

Entre 1991 y 1992, al iniciar el primer periodo de Fujimori y en plena violencia, serán promulgadas tres leyes, seguidas por una cuarta en 1993. El 11 de noviembre de 1991 será expedido el decreto DL No. 740, que pretende normar la posesión y el uso de armas y municiones por las rondas campesinas y establece el reconocimiento de los comités de autodefensa como organizaciones surgidas espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa de la comunidad, evitar la infiltración terrorista y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional en tareas de pacificación, siendo su característica la de ser transitorios, acreditados por los comandos militares y bajo su control, disponiéndose la adquisición de armas y municiones.

Esta ley (o más precisamente decreto) afirma la subordinación absoluta de los comités de autodefensa a las autoridades milita-

¹⁹ Los comentarios del apartado dedicado a la discusión de la ronda campesina como institución legal provienen de mi artículo al respecto (Korsbaek, 2011b: 691-700), con indicación del origen de las tablas, la información y las citas.

res y, en segundo lugar, empieza a normar la entrega de armas de fuego a los integrantes de los comités de autodefensa, lo que más adelante será la raíz de un problema candente.

El día siguiente, 12 de noviembre de 1991, será expedido el decreto DL No. 741, “Ley de reconocimiento de los comités de autodefensa”, que establece el reconocimiento de los comités de autodefensa como organizaciones surgidas espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa de la comunidad, evitar la infiltración terrorista y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional en tareas de pacificación, siendo su característica ser transitorios, acreditados por los comandos militares y bajo su control, disponiéndose la adquisición de armas y municiones.

En este decreto se reconoce oficialmente a los comités de autodefensa, con la curiosa declaración formal de que son surgidos “espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa de la comunidad, evitar la infiltración terrorista y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional en tareas de pacificación”, y con la importante limitación de que son “transitorios”, lo que, en lo sucesivo, también causará problemas de interpretación.

Al siguiente año, el 19 de octubre de 1992, se expidió el “Reglamento de organización y funciones de los comités de autodefensa” (DS NO. 077/DE-CCFFAA-92), que establece las normas y procedimientos para la organización de los comités de autodefensa. Indica que su finalidad es realizar actividades de autodefensa y desarrollo, y precisa que las rondas campesinas pueden adoptarlo voluntariamente. Asimismo, precisa que el Estado está obligado, a través de las autoridades policiales o militares, a brindarles apoyo, asesoría y control.

Aquí se reafirma la subordinación de los comités de autodefensa a las fuerzas armadas, se intenta normar su funcionamiento interno y se les ofrece a las auténticas rondas campesinas convertirse en comités de autodefensa, sometiéndose así a las fuerzas armadas y adquiriendo la posibilidad de obtener armas.

En 1993 será modificada la Constitución Política peruana, en parte para acomodarse al Convenio 169 de la OIT. Podemos iniciar

nuestra exploración sobre el ambiente legal alrededor de las rondas campesinas en el ámbito internacional, partiendo de dicho Convenio —con la evidente limitación de que se refiere exclusivamente a la población indígena— firmado en Ginebra el 27 de junio de 1989; aprobado por el Perú mediante la Resolución Legislativa No. 26253 del 2 de diciembre de 1993; Instrumento de Ratificación del 17 de enero de 1994; depositado el 2 de febrero de 1994; fecha de entrada en vigencia para el Perú, 2 de febrero de 1995; publicado en el diario oficial *El Peruano* el 5 de diciembre de 1993 (Rodríguez, 2007: 19).

En relación con el Convenio 169 quisiera solamente agregar unos comentarios acerca de la problemática de los derechos humanos. Una visión antropológica del Convenio No. 169 se relaciona con el concepto culturalmente específico del hombre en la sociedad, una comunidad o un grupo étnico dado, concepto que afecta la posición en la cuestión de los derechos humanos. Una visión antropológica de los derechos humanos sería conceptualizarlos como parte de la cultura de un grupo étnico, ya sea occidental o de otro tipo, de manera que la idea occidental de los derechos humanos sea solamente una de varias al respecto.

La primera conclusión hace referencia al concepto que últimamente se aplica, de manera universal, para medir y evaluar la situación de los sistemas políticos y legales que existen en el mundo: el concepto de “derechos humanos”. Quisiera entonces plantear algunas dudas acerca de la posibilidad de aceptar *a priori* este concepto como vara para medir el funcionamiento de dichos sistemas y, en particular, los sistemas de derecho consuetudinario. El concepto “derechos humanos” es una preocupación reciente en la historia de la humanidad: su amplia circulación y aceptación data de 1948, año de fundación de la Organización de Naciones Unidas, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos el 10 de diciembre de 1948, en San Francisco (Panikkar, 1982: 90).²⁰

²⁰ Donde se señalan también las siguientes fechas: la aprobación de la “Ley Internacional Obligatoria”, el 4 de noviembre de 1950; la “Cláusula de París”, del 20 de marzo de 1952, y el “Convenio sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, “Convenio sobre Derechos Civiles y Políticos” (*sic*), y “Protocolo Opcional”. Este último Convenio no fue aprobado por unanimidad.

En la etapa de preparación de la Declaración Universal sobre Derechos Humanos se planteó, por parte del Consejo Ejecutivo de la AAA (American Anthropological Association, la organización gremial de los antropólogos estadounidenses), la duda acerca de cómo se podría lograr que la Declaración se aplicara a todos los seres humanos: “La AAA sugirió que sólo cuando se incorporara a la propuesta declaración una afirmación del derecho de los hombres a vivir conforme a sus propias tradiciones, se podría dar el próximo paso —la definición de los derechos y los deberes de los grupos humanos los unos hacia los otros, sobre la firme base del conocimiento científico moderno del hombre—” (Stavenhagen, 2002: 175).

Mi duda se fundamenta en el sencillo hecho de que “derechos humanos” es un concepto de origen occidental, que no necesariamente tiene validez en las comunidades y las sociedades indígenas. La gran contribución de la antropología al conocimiento es su demostración de la enorme variedad en las concepciones del ser humano y el mundo; entonces, es indiscutible que “la organización de un sistema jurídico se fundamenta en la concepción básica de que tal sistema tiene del ser humano. La correspondiente imagen del ser humano es el secreto regulador de cada sistema de derecho” (Kuppe y Potz, 1995: 9).²¹ Sin embargo, no sólo los sistemas jurídicos se fundamentan en concepciones básicas del ser humano, sino también el concepto de “derechos humanos” (que no es más ni menos que un “sistema jurídico”), y la discusión de este concepto “parecería, una vez más, una continuación del síndrome colonial; a saber, la creencia en que las elaboraciones de una cultura en particular (Dios, Iglesia, imperio, civilización occidental, ciencia, tecnología moderna, etc.) tienen, si no el monopolio, al menos el privilegio de poseer un valor universal que les otorga el derecho a ser esparcidas por toda la tierra” (Panikkar, 1985: 87).

Comparto la visión que se expresa en una no muy prometedora conclusión de un experto en la materia: “En la forma en que son ahora generalmente entendidos, los derechos humanos son una especie de esperanto que difícilmente se podrá convertir en

²¹ Que hacen referencia a Sinzheimer (1933: 5).

un lenguaje cotidiano de la dignidad humana en las diferentes regiones del globo” (De Sousa, 1997: 53). Pero, siendo un poco más optimista quisiera compartir también la visión de otro experto que señala que

Consideramos que en este aspecto hay que seguir profundizando y que en la medida en que logremos acercarnos a las concepciones que los pueblos indígenas mayenses tienen en torno a la concepción occidental de los derechos humanos, contribuiremos a ir tirando abajo el problema de la ignorancia, desconocimiento e irrespeto a la cultura y la realidad de estos pueblos (Leal, 1994: 64).

El 6 de enero de 2003, en Cuyumalca, provincia de Cajamarca, se promulgó la Ley No. 27908, Ley de Rondas Campesinas, que luego de 26 años de funcionamiento reconoce a estas organizaciones y sus competencias para prestar seguridad a sus poblaciones, resolver pacíficamente sus conflictos sobre la base de sus costumbres, ser actor social en el desarrollo de sus pueblos y ejercer la vigilancia de sus autoridades y bienes comunales (Laos, Paredes y Rodríguez, 2003: 7).

Falta nada más mencionar que el gobierno del Perú se encuentra en la imposible situación de haber prometido legislar sobre una situación que proviene del incumplimiento del mismo Estado de sus propias leyes.

4. La ronda campesina como institución política

Es de sobra sabido y aceptado que la ronda campesina es una institución legal, más precisamente, es una expresión de la justicia comunitaria. Pero ha sido planteada también la idea de que la ronda campesina tiene un importante aspecto político. Podríamos tal vez adoptar la visión británica, según la cual la antropología jurídica es una provincia de la antropología política, pues no hay cosa más triste que tener la razón y no tener el poder.²² Hablando de las rondas campesinas en Cajamarca, señala Emmanuelle Piccoli (2008: 28, 29) que “la desaparición de las haciendas en 1969, aunque no muy numerosas en la zona, dejó un vacío de autoridad

²² Acerca de la tradición británica en la antropología jurídica, véase Sierra y Chenaut.

en el campo”, y también la presunta o comprobada corrupción del Poder Judicial y “con la presencia de las rondas campesinas nos encontramos frente a una verdadera organización política en los caseríos de Cajamarca, comparable a los órganos políticos de las comunidades campesina del sur y del centro del país”.

Como prueba de la relevancia política de la ronda campesina está el hecho de que el presidente regional de Cajamarca, Gregorio Santos, es ex líder de la ronda campesina de Cajamarca y debe su posición política a la ronda. En general, el ambiente político de Perú está lleno de ronderos de todos los niveles: líderes regionales, líderes locales y ronderos de a pie. Otra prueba del carácter político de la ronda campesina nos llegó a mediados de 2012, cuando recibimos una invitación a participar como “delegados fraternos” en el III Congreso Nacional de la CUNARC, que se celebraría en San Juan Lurigancho, un barrio de Lima, los primeros tres días del mes de diciembre de ese año. La CUNARC es la organización nacional de la ronda campesina, que se basa en estatutos, cuyos dos primeros artículos rezan como sigue:

Artículo 1º.- Las Rondas Campesinas adoptan esta denominación porque son organizaciones de la población rural, dedicadas fundamentalmente a la actividad agropecuaria; creadas por los mismos campesinos debido a la necesidad y conciencia de resguardar sus intereses y derechos colectivos e individuales.

Artículo 2º.- Las Rondas Campesinas son organizaciones de Frente Único (de Base y Supracomunal) y de *autogobierno comunal*. Se caracterizan por ser autónomas, democráticas, patrióticas, moralizadoras, justicieras, solidarias y de autoprotección. Tienen amparo legal, constitucional y del Convenio 169 de la OIT. Se rigen por el presente Estatuto y su Reglamento; cuyas prácticas sociales conforme al Derecho Consuetudinario y con referencia al Derecho Estatal han permitido logros importantes que son buenos aportes para la construcción de una sociedad plural y de un Estado pluralista, democrático y soberano.

Se inscribieron 678 delegados plenos (de un total de un poco menos de 1000) y 12 delegados fraternos, en representación de las siguientes regiones: La Libertad (280), Cajamarca (115), San

Martín (104), Amazonas (85), Ancash (21), Puno (19), Piura (18), Lambayeque (15), Ucayali (9), Huánuco (8), Ayacucho (6), Loreto (5) y Huarochirí (5). Cada uno contribuyó con 10 soles, es decir, alrededor de 50 pesos mexicanos.

La agenda congresal, en su primera parte, comprendió las ponencias a cargo de Alberto Moreno Rojas sobre la Situación nacional e internacional; Gregorio Santos Guerrero sobre el Rol de las rondas campesinas en el proceso de transformación social del país; Pedro Frankee sobre el Modelo de desarrollo extractivista: causas y consecuencias; Raquel Yrigoyen Fajardo y Zulma Villa López sobre El derecho consuetudinario de las rondas campesinas y el pluralismo jurídico en el Perú; José Villafuerte sobre la Nueva Constitución para un Nuevo País; Lorenzo Castillo Castillo sobre Problemática agraria campesina y alternativas de solución; y Roberto Miu Wong con el tema Pequeñas y medianas empresas (PYMES). La segunda parte comprendió el trabajo de cinco comisiones: Problemática agraria campesina y alternativas de solución; Pequeñas y medianas empresas (PYMES); Nueva Constitución para un nuevo país; Estrategia para la unidad y fortalecimiento de las rondas campesinas; Plataforma programática y Plan de Acción de la CUNARC-Perú; en las que participaron equitativamente todos los delegados. Luego, los responsables de cada comisión presentaron sus informes, mismos que, complementados con la participación de los delegados en la plenaria, se aprobaron por unanimidad. El debate se dio en el marco de la experiencia de democracia directa y participativa, aplicando el Reglamento Congresal previamente aprobado por unanimidad. Se aprobaron 19 mociones presentadas por los delegados de las diferentes regiones, mismas que con cargo a redacción serían incorporadas en el Informe del III Congreso Nacional Rondero, que nos llegó por correo después de nuestro regreso a México, con fecha 3 de diciembre de 2012.

5. Conclusiones

Pensamos que lo anterior ha mostrado de manera convincente que, fuera del ámbito que podemos llamar “occidental” o “moder-

no”, existe un apreciable nivel de organización, tanto en lo político como en lo jurídico. En lo jurídico, la ronda campesina constituye un mundo legal paralelo al constitucional, que obliga al gobierno a intentar llevar a cabo la tarea imposible de legislar a una institución que nació originalmente por el incumplimiento legal del mismo gobierno. En lo político, en la ronda campesina existe también un mundo paralelo en representación de lo que podemos llamar una “utopía campesina”, o bien, comunitaria, tal como se lleva a cabo en el movimiento comunalista en México y en otras partes del mundo.

Lo más impresionante de todo eso es, como ya se ha mencionado, que la ronda campesina es una institución netamente comunitaria y es, según nuestro conocimiento, la única institución comunitaria que ha llegado a manifestarse a nivel nacional.

Referencias

- Braudel, Ferdinand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1987.
- Carrasco, Pedro, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- Degregori, Carlos Iván, “Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios”, en *Perú: el problema agrario en debate*, Lima, SEPIA IV, 1992.
- Flórez Boza, David, Juan Churats y Henkjan Laats (s.f.), *El impacto de 10 años de rondas campesinas en Cusco. Estudio de casos: Las Centrales Distritales de Rondas Campesinas de Ocongate-Carhuayo (Quispicanchi) y Huanoquite (Paruro)*, Manuscrito. Disponible en: <http://www.alertanet.org/PORTAL DE DERECHO Y SOCIEDAD>.
- Huamaní, Giselle, Martín Moscoso y Patricia Arteaga, “Rondas campesinas de Cajamarca: la construcción de una alternativa”, *Debate Agrario*, núm. 3, 1981.
- Informe Final de la Comisión de Verdad y Reconciliación.
- Korsbaek, Leif (ed.), *Introducción crítica al sistema de cargos* [en prensa].

- Korsbaek, Leif, "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", *Anales de Antropología*, UNAM, vol. XXIV, 1987.
- _____, "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología-UAEM, 1996.
- _____, *La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México. El sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-I, 2009.
- Korsbaek, Leif y Fernando Cámara Barbachano (eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, Editores MC, 2009.
- _____, "No todas las rondas son comités de autodefensa y viceversa. Los tipos de rondas campesinas en el Perú", en *Investigaciones Sociales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 26, 2011a.
- _____, "Fundamentos legales de la ronda campesina", en José Gabriel Baeza Espejel, María Gabriela Gómez Guerrero y Noemí Elena Ramón Silva (eds.), *Pueblos indígenas: Debates y Perspectivas*, UNAM/PUMC, 2011b.
- Laos Fernández, Alejandro, Pastor Paredes y Edgardo Rodríguez, *Rondando por nuestra ley*, Lima, RID/SER, 2003.
- Martínez Cifuentes, Esteban, "La policía comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el Estado de Guerrero", México, INI, 2001.
- Piccoli, Emmanuelle, "El pluralismo jurídico y político en Perú: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca", *Revista Iconos. Revista de Ciencias Sociales-FLACSO*, núm. 31, Quito, mayo de 2008, pp. 27-41.
- Rodríguez Aguilar, César, *Las rondas campesinas en el sur andino*, Lima, PROJUR/SER, 2007.
- Rojas, Telmo, "Rondas, poder y terror", *Alternativa, Revista de Análisis del Norte*, núm. 13, 1990.
- Ruiz Molleda, Juan Carlos, "Rondas campesinas: ¿violadores o defensores de derechos humanos?", *Justicia Viva Mail*, núm. 176, 2005.

- Sandoval Forero, Eduardo Andrés, “La guardia indígena nasa y el arte de la resistencia pacífica”, ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Antropología, Bogotá, 10-14 de octubre de 2007.
- Vargas, Segundo y Luis Montoya, “Crisis, poder y rondas campesinas”, *Alma Mater, Revista de Investigaciones de la UNMSM*, núm. 4, 1993, pp. 71-78.
- Vogt, Evon Z. (comp.), *Los zinacantecos*, México, INI, 1966.
- Zarzar, Alonso “Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno?”, en Luis Pásara, Rocío Valdeavellano y Alonso Zarzar (eds.), *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*, Buenos Aires, CEDYS, 1991.

Comunas rurales y urbanas: potencialidades y límites de la experiencia de autonomía del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST)¹

Alexander Maximilian Hilsenbeck Filho²

Luciana Henrique da Silva³

“La organización no puede ser una especie de Dios en la tierra. Toda organización es un medio para alcanzar un fin. Cuando se convierte en un fin en sí, tiende a perder el sentido. Y ahí surge el fetichismo de esas personas que hablan de partido con “p” mayúscula, olvidando que éste es un instrumento de la historia, que puede ser tanto un instrumento de realización como todo lo contrario. Eso depende de la relación de fuerzas entre clases sociales”.

Mauricio Tragtenberg

¹ Texto traducido por Edith Espinosa.

² Entre otras cosas, profesor de Ciencias Políticas y Cultura Brasileña en la Facultad Cásper Líbero, doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Estatal de Campinas (con una tesis sobre los dilemas y desafíos del MST), maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Estatal Paulista (con una disertación sobre la praxis del Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Agradezco las charlas de tragos y goles con Paulo Albuquerque, Soraia Soriano, Fabinho, Zé da Mata, entre otros ex integrantes e integrantes del MST que mucho ayudaron a la comprensión del proceso de construcción y actual situación de la lucha por la tierra, aun cuando la responsabilidad de eventuales y probables equívocos sea totalmente nuestra. Correo electrónico: a.hilsenbeck@gmail.com

³ Posdoctorante en Ciencias Políticas por la Universidad Estadual de Campinas, asentada en el Proyecto Emergente de Desarrollo Sustentable Milton Santos. Actualmente, imparte clases en el curso de Ciencias Sociales de la Universidad Estatal de Mato Grosso do Sul. Posee experiencia en educación del campo, cooperación, asociaciones y políticas públicas para asentamientos rurales. Correo electrónico: lucianahds@gmail.com

Autonomía e institucionalización de las luchas

Al hablar de “autonomía” englobamos un sinnúmero de experiencias que, a pesar del léxico común, denotan prácticas y contenidos bien variados y distintos. En México, “autonomía” puede referirse a comunidades y territorios autogobernados, mayoritariamente indígenas y rurales, que rechazan las relaciones y los servicios del Estado, así como las elecciones parlamentarias del modelo democrático-burgués, ejerciendo otros modelos de justicia, seguridad, educación, representación y salud. En Brasil, la actual trayectoria de la autonomía en las luchas sociales —nada raro— sigue caminos distintos, propios del tipo de inserción de las luchas políticas, económicas y sociales del país. Es cierto que las luchas no son modelos para ser copiados y que deben considerarse los contextos, las geografías y los calendarios distintos en que se desarrollan; con todo, tampoco significa limitarlas a contextos específicos o evitar comparaciones entre experiencias diferentes, lo que impediría la construcción de puentes teóricos y prácticos. Al reflejarnos en y reflexionar sobre las experiencias autónomas de resistencia al sistema capitalista, ya sea en Brasil, Argentina, México o Kurdistán, encontramos que la lucha por la autonomía se presenta como una batalla para superar la explotación económica, la alienación cultural y la organización política heterogénea; se trata de luchas que ocurren dentro y fuera del proceso de trabajo, que se desarrollan en las principales experiencias de vida de la clase trabajadora.

En Brasil, desde la victoria electoral del Partido de los Trabajadores (PT), el gobierno federal observó por lo menos una década de gran consenso entre las distintas clases sociales, lo que incluyó a los movimientos sociales.⁴ Con todo, el intento de conciliación

⁴ Tal consenso tuvo su rompimiento más visible con las manifestaciones de junio y julio de 2013, inicialmente de carácter más autónomo, por la reducción de las tarifas del transporte colectivo (para el análisis sobre las movilizaciones de junio y julio de 2013, véase el dossier de la *Revista Lutas Sociais*, núm. 31. Disponible en: <http://revistas.pucsp.br/index.php/lis/issue/view/1313>). No obstante, una muestra de las fisuras que ya se presentaban en el campo de la izquierda puede ser vista en los primeros meses de 2013, con la lucha de los asentados en Milton Santos que, para mantener la posesión de sus tierras, se enfrentaron al gobierno federal de Dilma (PT), llegando a ocupar el Instituto del ex presidente Lula, hecho que provocó que los asentados sufrieran duras críticas desde el ámbito gubernamental, incluso desde el propio MST. Para un relato más detallado de lo ocurrido en la lucha de Milton

entre capital y trabajo mostró sus debilidades, verificándose un incremento de luchas sociales y de huelgas por fuera de las estructuras organizativas de los sindicatos y los movimientos. Esa creciente insatisfacción culminó en las llamadas “jornadas de junio” de 2013 y puso en evidencia ciertos límites de la conciliación entre clases. Es importante considerar que la hegemonía ejercida por el PT, sobre todo durante la gestión de Lula, implicó la convergencia de ciertos elementos clásicos conceptualizados por Gramsci. Es decir, no sólo se dio por la fuerza, sino también por el consentimiento, lo que, en este último caso, significa que tal sustentación supuso utilizar tanto propaganda y disputas ideológicas, como elementos materiales y la inserción en estructuras gubernamentales. Aun así, sería un error analítico y político responsabilizar de tal situación solamente a la gestión petista, pues en mayor o menor medida éste es un hecho que puede observarse en otros países de América Latina, especialmente en aquellos con gobiernos oriundos de “izquierda”. Creemos que se trata de una forma de respuesta y de reorganización del Estado y el sistema capitalista, siendo la movilización social y sus agentes una parte importante de los protagonistas.⁵ En lo que concierne específicamente al MST, eso sucedió, por ejemplo, con la convergencia de prácticas, intereses y acuerdos entre el movimiento, los poderes públicos y las empresas del agronegocio (Hilsenbeck Filho, 2013).

Como ya fue apuntado por el colectivo Jóvenes en Resistencia Alternativa y Bajo Tierra Ediciones en la presentación del libro *Autonomía y emancipaciones. América Latina en movimiento*, de Raúl Zibechi (2008), los movimientos sociales emancipatorios padecen enormes limitaciones y contradicciones, sobre todo en lo que respecta al tema del poder estatal y la relación de los movimientos con éste: “Sin embargo, esta tensa relación se ha complejizado y ha entrado en crisis, aún más si el poder se viste de

Santos, consúltese el capítulo del libro de Hilsenbeck Filho (2015), disponible en línea).

⁵ Las prácticas instituidas y las relaciones entre Estado, empresas y movimientos sociales fueron bastante problematizadas por el Colectivo Passa Palavra. Véase, por ejemplo, *Estado e Movimentos Sociais* (2012), disponible en: <http://www.passapalavra.info/2012/02/52448>) y *Entre o fogo e a panela: movimentos sociais e burocratização* (2010), disponible en: <http://www.passapalavra.info/2010/08/27717>

izquierda, y enfrenta entre sí a derechas e izquierdas políticas, dejando a los movimientos en un escenario que no controlan y en el que las simplificaciones políticas no son buenas compañeras” (Zibechi, 2008: 12).

Como señalamos, los movimientos sociales no recorren trayectorias uniformes, ni en el sentido de la autonomización ni en el camino inverso de mayor sujeción al Estado. Los caminos están circunscritos a las correlaciones de fuerza existentes, a las coyunturas nacionales e internacionales y a los objetivos estratégicos de las luchas emprendidas. Estas cuestiones tampoco siguen una trayectoria lineal; por el contrario, acostumbran a tener avances, retrocesos y recorridos elípticos en su caminar. Para Zibechi, tanto el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), por ejemplo, son movimientos antisistémicos que construyeron experiencias importantes de autogestión. Se puede afirmar que, en ese camino, en algunos aspectos y en ciertos momentos de su historia, ambos se distanciaron de algunas cuestiones. En especial, en el contexto de la campaña electoral de 2006, el EZLN optó por no apoyar a Andrés Manuel López Obrador del Partido de la Revolución Democrática (PRD), lanzando, como contrapartida, la *VI Declaración de la Selva Lacandona* y *La Otra Campaña*. Con éstas buscó profundizar la construcción de experiencias autónomas de autogobierno y autogestión que ya existían en sus territorios liberados, apartándose de la lucha política-electoral —lo que también provocó un relativo aislamiento de los zapatistas respecto a la izquierda política mexicana e internacional—, surgiendo los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno (Hilsenbeck Filho, 2007; Brancaleone, 2015). Por su parte, desde sus orígenes, el MST se constituyó ligando la lucha por el acceso y la conservación de la vida en la tierra a la lucha parlamentaria y electoral, con la intención de obtener recursos e influir en las políticas públicas. La estrategia del MST —en consonancia con el Proyecto Democrático Popular (PDP) y otras organizaciones como la Central Única de Trabajadores (CUT) y el Partido de los Trabajadores (PT)— consistía en: 1) construir un amplio movimiento popular

que reuniera a “los millones de explotados e interesados en los cambios de la sociedad” y 2) la acción de un Estado democrático y popular que fuera responsable de implementar esos cambios “con todo lo que representa de poder (Ejecutivo, Legislativo, Judicial, seguridad y poder económico) y fuera el instrumento fundamental de implementación de las propuestas”. Este Estado debería ser diferente del actual “administrado democráticamente, con amplia participación de las masas y buscando siempre el bien común” (Cuaderno de Formación, 1998: 27).

De esa forma, coincidimos con Galvão (2009: 11) cuando afirma que:

Ese debate no puede ser traducido en términos dicotómicos, en una polarización entre autonomía versus institucionalización. Antes que nada es necesario explicar lo que se entiende por institucionalización. Ella comprende tanto la constitución de nuevas instituciones (que tienden a la burocratización a medida que se consolidan) como la participación en instituciones ya reconocidas por el sistema político. En ese sentido, todo movimiento social crea instituciones y/o se relaciona con las instituciones políticas existentes, aunque lo haga en formas y grados variados. El aspecto que nos parece central es la discusión sobre la autonomía, para verificar si la relación con otras organizaciones y la participación en los espacios institucionalizados de la política implica el abandono de su plataforma reivindicativa y existe el riesgo de cooptación. Eso no significa asociar automáticamente participación y cooptación. La participación no es eficaz por sí misma, ni, de manera opuesta, la causa de todos los males. Por otro lado, el rechazo a la participación no es sinónimo de sectarismo y aislamiento. Es necesario evaluar la coyuntura en que se produce.

No es posible asociar inmediatamente participación con cooptación o pérdida de autonomía. De hecho, si pensamos en el MST y sus relaciones con el Estado y demás entidades políticas, comprobaremos que sus tácticas y estrategias responden a determinadas coyunturas de gobiernos más o menos represivos, con modos más o menos sutiles y eficaces de asimilación y recuperación de sus formas de lucha, a lo que corresponden cambios en las políticas económicas y agrarias.

Paradójicamente, la victoria de la estrategia del Proyecto Democrático Popular en 2002, con la elección de Luiz Inácio Lula da Silva como presidente de Brasil, generó nuevos desafíos para la organización del MST, porque los gobiernos del PT que le sucedieron intentaron modificar el sentido de la política sobre la reforma agraria, enfatizando la necesidad de estructurar los asentamientos ya existentes en detrimento de la creación de nuevos asentamientos. De este modo, se abrió considerablemente la negociación para discutir políticas públicas, convenios, acciones y programas destinados a las áreas de asentamiento, mientras recrudecía el diálogo sobre las ocupaciones y los nuevos despojos de tierras.

Según el análisis de Soraia Soriano, ex dirigente del MST y entonces habitante de la Comuna de la Tierra Nueva Esperanza I, en São José dos Campos (interior de São Paulo), el acuerdo con los gobiernos del PT ya apuntaba a que las tácticas de las organizaciones de lucha en el campo habían llegado a un límite, dado que la decisión tomada por el gobierno no fue a favor de los movimientos sociales del campo y su propuesta de reforma agraria. No se avanzó en este punto ni con un gobierno de derecha ni con uno izquierda. En su perspectiva,

Lo que está sucediendo hoy, para los movimientos sociales, es que con el neoliberalismo, las conquistas sociales, o serán migajas o no serán. Este análisis que al principio parece desmotivante, viene a fortalecer una estrategia más a largo plazo, posibilitando un proceso de construcción más planeado y realista; sin embargo, parece también tener cierta ambigüedad y trae algunas consecuencias para la forma de conducir este proceso bastante complicado (Soriano, 2007).

Aun así, una de las características antisistémicas de la estrategia del MST con relación al Estado tiene que ver con el hecho de que no tiene por objetivo la toma del poder estatal, optando por construir (por vías diversas) otras formas de sociabilidad, muchas veces incentivadas por la acción directa y las prácticas autonomistas, y procurando atender las demandas de sus bases (simultáneamente con el hecho de poder ampliar las percepciones,

las perspectivas sociales y las políticas de acampados, asentados y militantes).

Es en tal sentido que en este trabajo analizaremos algunas experiencias desarrolladas por el MST para la construcción de autonomía y de formas políticas y de sociabilidad anticapitalistas,⁶ destacando las Comunas de la Tierra y las Comunas Urbanas. Así, reflexionaremos sobre los avances, los obstáculos y los retrocesos de tales proyectos, con la finalidad de que puedan servir como elementos para una acumulación más amplia —en sus potencialidades y límites— de las luchas sociales de cuño emancipatorio, pues las luchas no son propiedad de dirigentes, partidos o movimientos, y su memoria (es decir, sus contenidos y experiencias de radicalidad) merece ser preservada a fin de mantener la posibilidad de que se desarrolle en luchas futuras, aunque lo haga en otras geografías y calendarios.

Comunas de la tierra

A partir de 1990 en Brasil se intensificaron la reestructuración productiva y las nuevas formas de acumulación flexible (que eliminaron muchos puestos de trabajo, sobre todo de operadores industriales, registrándose un recorte de 38.1% de los empleos formales entre 1990 y 1997); así se redujeron cuadros administrativos y gerenciales y el sector terciario pasó a ser el principal empleador de mano de obra urbana. En ese momento, a inicios de esta década, el MST vio la necesidad de fomentar el sistema cooperativista de asentados, para incentivar y centralizar la organización de la producción y de los créditos en los asentamientos rurales, como una forma de garantizar la permanencia de los asentados en el lote y la propia sobrevivencia del movimiento. Con este propósito se formó una estructura organizativa compleja que, en cierta medida, reproducía la estructura organizativa del MST, es decir, cooperativas de base en los asentamientos, vinculadas a cooperativas regionales que, a su vez, estaban incluidas en las coopera-

⁶ Basándonos en la discusión acumulada por el Grupo de Trabajo Clacso, "Anticapitalismos y sociabilidades emergentes".

tivas estatales y en una instancia superior como organizaciones nacionales, a través de la Confederación de las Cooperativas de Reforma Agraria (Concrab) y la Asociación Nacional de Cooperación Agrícola (ANCA). En este contexto, la introducción de políticas de corte neoliberal en el país provocó la ampliación de la base social potencial del MST, que intensificó el trabajo de base⁷ que ya se realizaba en las periferias de las ciudades. Éste consistía, también, en intentar romper el aislamiento de las luchas del campo y en combatir ideológicamente el proceso de criminalización desencadenado por el gobierno federal, inicialmente de Fernando Collor de Mello y, luego, de Fernando Henrique Cardoso (FHC). A diferencia de lo que sucedía en la década de 1980, muchos de los trabajadores movilizados por el MST habían perdido su vínculo con la tierra, o nunca lo construyeron, y no querían regresar al campo. Por esta razón, se pensaron otras formas de organización, pues en los asentamientos no todos se interesaban en la reforma agraria. Entre estas iniciativas figura la creación del Movimiento de los Trabajadores Sin Techo⁸ y de las Comunas de la Tierra y las Comunas Urbanas.

La propuesta de las comunas de la tierra derivó del debate al interior del MST, en un intento por imaginar formas alternativas a los modelos de asentamiento ya existentes. Entre los principales problemas encontrados en el modelo tradicional de los asentamientos estaban: la distancia de la ciudad, que se reflejaba en el derrame de la producción —lo que impedía que ésta fuera vendida directamente a los consumidores— y en el acceso a servicios básicos como salud y educación. A su vez, esto resultaba en mayor dificultad de acompañamiento por los militantes del movimiento, que además de las actividades de organización interna de esas áreas debían organizar la articulación externa, principalmente en

⁷ El trabajo de base consiste en conversaciones informales y reuniones realizadas por militantes para organizar a los interesados en un lote de Reforma Agraria para la ocupación. También es realizado en los campamentos y asentamientos para difundir las líneas políticas del MST. En este caso estamos utilizando la primera acepción del término.

⁸ El Movimiento de los Trabajadores Sin Techo (MTST) fue creado con fuerte influencia directa del MST en 1997, en el municipio de Campinas, estado de São Paulo. Para más información véase la tesis de Débora Goulart (2011), así como su texto en esta compilación.

las ciudades. Por otro lado, la división y la construcción de viviendas en los lotes después de la regularización de la tierra por el gobierno, también eran vistas como un obstáculo para la organización interna, pues propiciaba una tendencia al aislamiento y no promovía la organización comunitaria. La infraestructura —electrificación, vías de circulación interna, abastecimiento de agua, etc.— se volvía más difícil de garantizar para todos, debido a los costos de implantación y las dificultades topográficas, entre otras, lo que hizo que muchas veces los asentados buscaran soluciones individuales a esos problemas.

Delwek Matheus, integrante de la dirección del MST e ideólogo del proyecto de las comunas de la tierra, consideraba que éstas no serían un modelo de asentamiento, sino más bien una concepción de la reforma agraria cuya perspectiva era superar los modelos de asentamiento establecidos por el Estado a partir de una lógica pautaada en la autonomía política y económica de la comunidad.

Según Sandro Barbosa de Oliveira (2013: 62-63):

El proyecto Comuna de la Tierra fue concebido a partir de las luchas de los trabajadores por el control de la producción en un intento por evitar la expansión del capital en el campo [...] viabilizar una producción autónoma próxima a los centros urbanos y resignificar la producción y la ocupación de asentamientos en una concepción distinta de la que era entendida como *rurubana*. [...] Uno de sus objetivos era viabilizar el retorno y la inserción en el campo de trabajadores decepcionados de la vida y el desempleo en las periferias de las ciudades. Sólo que éste ya no era un retorno a un campo totalmente ruralizado, sino inserto en el área urbana como alternativa al desempleo.

En este caso, es notorio el origen de las familias, oriundas sobre todo de los suburbios y las periferias de grandes ciudades; éstas habitaban los centros urbanos en condiciones precarias de trabajo y vivienda, siendo remotos sus orígenes rurales (Goldfarb, 2011). Así, uno de los objetivos de las comunas de la tierra era posibilitar el retorno de los trabajadores urbanos al campo; tal reinsertión sería una alternativa a la situación de desempleo o empleo preca-

rio y a las viviendas insalubres de las periferias y las calles de las grandes ciudades.

La comuna de la tierra permitiría iniciar un proceso de “re-campesinización” de la población. Por este motivo, poseería algunos elementos diferenciadores en relación con los asentamientos antiguos, en los que se enfatizaba la valorización de la “comunidad”, buscando la construcción de un espacio social y político común. De este modo, la forma de propiedad de la tierra sería uno de los elementos fundamentales, pues no estaría en posesión del Estado, sino que, más bien, sería socializada (en grupos, comunidades o núcleos), esto es, en una forma comunitaria que promoviera la convivencia social y política de los asentados. De acuerdo con Soriano (2007):

El significado y el contenido de esta estrategia local de organización y resistencia priorizan algunos elementos básicos, que son: 1) posibilitar la elevación del nivel de conciencia a través de luchas concretas y de la organización de las familias, apuntando a la necesidad de un proyecto más consistente, que permita a las familias permanecer en el medio rural después de la conquista de la tierra; 2) ampliar la participación de las familias en la planeación, la implementación y la decisión a partir de las necesidades colectivas; y 3) establecer un control político y geográfico, posibilitando que en la fase de asentamiento el proyecto y la propuesta se consoliden *de facto*, evitando el oportunismo de toda especie. Para eso, las familias son organizadas en núcleos y funcionan como una microrresistencia dentro del todo del asentamiento y de la organización.

A diferencia de los asentamientos tradicionales, en los que la posesión de la tierra, esto es, la concesión real de uso del área, está a nombre del propietario individual y la división se realiza en lotes particulares, en el proyecto de las comunas de la tierra el área total estaría a nombre de la entidad colectiva, es decir, se constituiría como cooperativa o sociedad de producción, para procurar el desarrollo de bases asentadas en cooperación colectiva (Goldfarb, 2011).

La propuesta de la comuna de la tierra se presentaba como un proyecto productivo de cooperación y preservación del medio

ambiente a partir de comunidades de economía campesina cercanas a los grandes centros urbanos. Así, incluía la cuestión del modelo de producción, buscando una menor dependencia del Estado y del modelo convencional, a través de otros modos de beneficiamiento, de industrialización de la producción y de la búsqueda de nuevos mercados, por ejemplo, la producción orgánica (y en cierta medida agroecológica), con el objetivo de volver menos dependientes del modelo tradicional de producción a los asentados, con fuerte uso de insumos y fertilizantes agrícolas industriales. De este modo, se optaría por la fertilización verde y medidas de control de plagas, empleando elementos abundantes en la localidad, como ceniza, orina de vaca, entre otros, que, combinados en determinada proporción, sirven como abono y previenen el ataque de pequeños insectos, además de garantizar la autosustentación de plantas y semillas, incluyendo la generación de una fuente de energía propia.

Por otro lado, esta concepción implicaba otras cuestiones polémicas, como la reducción del tamaño del lote sin considerar lo establecido por el módulo fiscal.⁹ Esto se justifica en que se podía atender a mayor cantidad de familias y en que, en tanto el asentamiento se encontraba cerca de los grandes centros, ello facilitaría el flujo de la producción, generando mayor renta para los asentados en estos lugares que para aquellos que se encontrarán alejados de ciudades y centros urbanos.

Así, se enfatizaba mucho la relación del campo con la ciudad estaba. La tarea de las comunas sería articular la lucha por la tierra con las demás luchas de la clase trabajadora, mientras que los asentados, además de cultivar la tierra, tendrían que contribuir en las huelgas y las luchas de los movimientos sociales urbanos que tuvieran lugar cerca de su asentamiento. También se facilitaría el acceso de otros sectores de la sociedad, como estudiantes y profe-

⁹ El módulo fiscal es determinado por el gobierno considerando la cantidad de tierra necesaria para garantizar la manutención de una familia e incluye determinados criterios técnicos, entre ellos: fertilidad del suelo, disponibilidad de agua, distancia recorrida para el flujo de la producción..

sores universitarios y de centros de investigación, quienes podrían prestar servicios de asesoría y asistencia técnica.

En el proyecto de las comunas de la tierra del MST, a pesar de todo, el Estado todavía tiene un papel central en el desarrollo de los asentamientos, pues, según Delwek Matheus, existe necesidad de una serie de servicios fundamentales para el nuevo modelo tecnológico de la reforma agraria, por ejemplo, investigaciones agropecuarias, asistencia técnica y de extensión rural.¹⁰

Después de la victoria presidencial de Lula se abrió la posibilidad de una mayor intervención del MST en algunas políticas públicas destinadas a los asentamientos, principalmente porque, de los 29 superintendentes regionales del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA) en los estados, nombrados por Miguel Rosseto (ministro del Desenvolvimiento Agrario) al inicio del gobierno de Lula, 26 contaban con aval o ya habían sido ligados a entidades del MST, la Pastoral y la Confederación Nacional de Trabajadores de la Agricultura (Contag). La medida buscaba mantener un canal de diálogo con el MST y disminuir las tensiones en el campo.¹¹

Conforme a Aly Júnior (2011: 294),

La discusión sobre los PDS [Proyectos de Desarrollo Sustentable], en este Estado [São Paulo], tuvo inicio con la demanda presentada por el MST luego del inicio de la gestión del gobierno de Lula, en 2003. El Movimiento demandó que en la creación y desarrollo de los asentamientos se trabajara una nueva concepción, que fuera más allá de la producción en lotes individuales, que afirmara un modelo que cuestionara el modelo de producción agrícola basado

¹⁰ Es un hecho que los problemas no terminan con la conquista formal de la tierra, al contrario, presentan un nuevo grado de desafíos y contradicciones, como destaca Soraia Soriano (2007): "Al entrar en la fase de asentamiento diversos problemas sociales y económicos del medio rural, que antes eran secundarios, como vivienda, agua, luz, producción, educación, salud, créditos, proyecto de repartición de lotes, pasan a partir de entonces a ser considerados prioridades inmediatas. Esto requiere, por parte de las familias asentadas del MST un amplio debate interno sobre cómo organizar colectivamente todos estos aspectos, canalizándolos hacia un modelo de asentamiento que ofrezca condiciones para garantizar *de facto* la continuidad de las familias en el campo, en este momento de resistencia".

¹¹ Demétrio Weber, "Para Rosseto las indicaciones no van a acentuar conflictos", Estado de São Paulo, 9 de abril de 2003, p. A7.

en la revolución verde (basado en monocultivos intensivos, insumos químicos y ahorrador de fuerza de trabajo) y que impactara sobre el medio ambiente y los recursos naturales.

La experiencia de las comunas de la tierra o Proyectos de Desarrollo Sustentable como fueron denominados por el INCRA,¹² se extendió especialmente en las regiones próximas a centros metropolitanos, como Grande São Paulo, Ribeirão Preto, Vale do Paraíba y Campinas, sesultando en ocho Comunas de la Tierra, localizadas estratégicamente cerca de las principales carreteras del Estado de São Paulo: Anhanguera, Dom Pedro I, Bandeirantes, Dutra (que une a São Paulo con Río de Janeiro).

Como vimos, además de las cuestiones de tipo económico una de las diferencias de las comunas de la tierra es que su localización estratégica permitiría la rápida movilización de los asentados y buscaría potencializar las relaciones sociales y de producción a partir de bases más relacionadas con el comunitarismo, así como propiciar el estrechamiento de vínculos de los asentados tanto con la división más directiva y militante del MST, como con las otras luchas sociales de la clase trabajadora, específicamente en el ámbito urbano.¹³ Luego, el proyecto de comunas de la tierra reuniría

¹² Los PDS fueron creados por la Ordenanza Interministerial núm. 1, del 24 de enero de 1999, del Ministerio de Desarrollo Agrario y el Ministerio del Medio Ambiente, a partir de las demandas presentadas por el Consejo Nacional de los Seringueiros y otros movimientos sociales de la región amazónica que buscaban “compatibilizar el desarrollo de actividades productivas con la conservación de recursos naturales” (Aly Jr., 2011: 293). En São Paulo, el INCRA utilizó la propuesta para atender las demandas del MST. Uno de los elementos fundamentales de la propuesta consiste en la producción de alimentos mezclada con la producción vegetal, por medio de la implantación de sistemas agroforestales (SAF) además del manejo de estas áreas para la extracción de esencias, óleos, maderas, palmito, etcétera (julio de 2006).

¹³ De acuerdo con Soriano (2007), para comprender el cambio cualitativo que se dio en este nuevo modelo de asentamiento denominado comuna de la tierra, es necesario describir mínimamente cómo eran los antiguos asentamientos rurales, cómo estaban organizados y cuál era la práctica de la militancia. El proceso natural de construcción de los asentamientos anteriores se daba a partir de la intervención del Estado; el INCRA llevaba preparado un modelo de cada lote individual y su tamaño (cantidad de tierras para cada familia), sin consultar ningún proyecto o ponerlo a debate con la comunidad asentada, lo que de por sí conllevaba diversos problemas. En ese momento, inicio de la década de los noventa, el MST aún no había formulado ningún tipo de proyecto específico con las familias, las cosas sucedían espontáneamente y lo que ocurría era que, definidos los límites geográficos y el proyecto por otros, las familias encontraban en la práctica, límites difícilmente supe-

características (de modo distinto al de los asentamientos tradicionales), que intentaban construir espacios colectivos favorables a sociabilidades emergentes que promovieran nuevas formas de politización, organización y sociabilidad colectivas, reuniendo aspectos de lo urbano y lo rural en un mismo espacio.

Por lo tanto, para Delwek Matheus (2007), al interior del MST el proyecto de comunas de la tierra se inserta en una concepción de reforma agraria en disputa con otros proyectos relacionados con el modelo de desarrollo económico y social en el país. Con todo, por lo que apuntan las actuales estrategias políticas del propio MST, la opción de posibles nuevas bases sociales colectivas y autónomas, con posesión colectiva de la propiedad vía comunas de la tierra, parece haber cedido espacio a una visión más pragmática de la propiedad y el acceso a financiamientos públicos. Eso se puede percibir en la declaración del dirigente nacional del movimiento, Gilmar Mauro, quien señaló que el gobierno de Geraldo Alckmin (PSDB en el estado de São Paulo), estableció la mejor ley de tierras de Brasil, por permitir que los asentados contaran con una “concesión” (en vez de “permiso”) de uso de la tierra, lo que daría mayor seguridad para la transmisión hereditaria de la misma. En el discurso del dirigente del MST cabe destacar que esta misma ley (construida por el MST en contubernio con el gobierno estatal del PSDB, para beneficiar a cerca de 7 000 familias en todo el estado de São Paulo) posibilitaría que otro miembro de la familia que resida en el asentamiento accediera a créditos rurales y participara en programas del gobierno.¹⁴ El gobernador subrayó la evidente caída del número de ocupaciones de tierra, gracias a las negociaciones entre el gobierno y el movimiento: “São Paulo es tierra de la seguridad jurídica, fuimos de 125 invasiones a 25 el año pasado, redu-

rables. Otro problema central era que el método de dirección y participación se daba de forma centralizada en uno o dos liderazgos de masas, quienes realizaban diferentes debates conforme la coyuntura inmediata. Sin embargo, iban a hacer lo mismo en otros lugares o acumulaban diferentes tareas, lo que imposibilitaba su participación en la construcción de un proyecto estratégico y de contenido.

¹⁴ Estadão, 14 de enero de 2016, "Líder do MST diz que São Paulo fez 'melhor lei de terras' e provoca Dilma a fazer o mesmo". Disponible en: <<http://m.politica.estadao.com.br/noticias/geral,alckmin-sanciona-nova-lei-de-terras-e-diz-que-assentados-nao-tem-filicao-partidaria,10000007076>>.

jimos en una quinta parte las ocupaciones. No son incompatibles esas cosas, necesitamos tener un poco de paciencia, dialogar con todas las partes” (Matheus, 2007).

Se percibe entonces que la asociación del MST con el gobierno estatal del PSDB se configura en una coyuntura de profunda disminución de las acciones de enfrentamiento directo por el derecho a la propiedad, como son las ocupaciones. Además, como demuestran diversos estudios, ello permite la constitución de espacios útiles para la experimentación de sociabilidades emergentes y antagónicas a las formas tradicionales de explotación, dominación y opresión capitalista, racial, generacional y de género (Machado, 2009; Gonçalves, 2005). La politización en la fase de campamento supone un “[...] periodo que se caracteriza principalmente por las ocupaciones de latifundios como forma de presión política, fase de objetivos comunes y de fuerte unidad y articulación con otras organizaciones del campo y la ciudad”, en contraposición a la institucionalización de la “fase de asentamiento, en que las familias pasan a ser reconocidas oficialmente por los órganos de gobierno, periodo de extrema vulnerabilidad a la cooptación y el cambio de proyectos” (Soriano, 2007).

Se evidencia, por lo tanto, una distinción entre —al menos— dos momentos bien delimitados en la lucha del MST: 1) el de la conquista de la tierra, pautado por la acción directa y la crítica a la propiedad privada, que requiere estrechar la solidaridad para la resistencia; y 2) el de la institucionalización de los asentamientos, en que la lucha pasa a esferas de negociación que tienen lugar en gabinetes y se caracteriza por garantizar la pequeña propiedad de la tierra. Así, mientras en la fase de ocupación, “en la correlación de fuerzas entre las clases sociales del campo, la burguesía agraria y los movimientos sociales, la lucha es más radical y contundente, en esta nueva fase de asentamiento, la lucha se torna dispersa, pulverizada, a pesar de que los actores sean los mismos” (Soriano, 2007). Ésta fue una de las contradicciones esenciales que el proyecto de Comunas de la Tierra buscó superar.

Tal interrelación del MST con el Estado y los programas de gobierno fue bien sintetizada por Soraia Soriano (2007): “Todo lo

que lleva años construyéndose, el Estado lo destruye con pequeñas acciones. Ya sea con la asistencia técnica [...] o con labores asistenciales”. Dichos acuerdos no se limitaron a este caso en particular, sino que incluyeron a gobiernos de otros estados e incluso a empresas privadas, así como disputas por los mercados. Ello demuestra que se priorizó la estrategia política del “diálogo” en detrimento del “conflicto”, en una “reforma agraria del consenso”, que englobó a empresas, movimientos sociales y gobiernos (Hilsenbeck Filho, 2013). De esa forma, se evidencia un visible agotamiento de las acciones más radicales y propositivamente antisistémicas en favor de otro perfil de luchas por mejoras de infraestructura, comercio, herencia de la tierra, acceso a fondos públicos. Asimismo, este otro perfil supone el enlace entre organismos de Estado, bases de asentados y cooperativas de producción, en un delicado proceso que implica, incluso, a empresas transnacionales del agronegocio. Esto parece generar niveles de dependencia y organización heterogénea en la propia construcción de determinado proyecto de reforma agraria y, de modo más amplio, en las perspectivas antisistémicas de emancipación y construcción de otra sociedad, mostrando límites e imposibilidades de realización cuando el foco del MST pasa a residir prioritariamente en la vía sindical de intereses que lo acercan más a la lógica de gestión capitalista.

Claro que, desde su formación, el MST siempre buscó equilibrar sus aspiraciones más revolucionarias y anticapitalistas con los límites sindicales (atender las necesidades inmediatas de su base, negociando con quien fuera, partido o gobierno). A pesar de todo, cuando existe una lucha reivindicatoria, en las negociaciones de gabinete con secretarios, ministros y empresarios, la principal forma de acción, en detrimento de las ocupaciones y las acciones directas, incide directamente en la politización de las bases, así como en las perspectivas —o en la falta de ellas— de construcciones alternativas a la lógica sistémica dominante. El horizonte al que apunta esta situación fue analizado por el propio Gilmar Mauro (en otra ocasión y coyuntura):

¿Cómo se da el proceso de formación política? En la lucha política, no hay otra forma. Tú no haces formación política si no es den-

tro del contexto de la lucha de clases. Entonces, si el asentado sólo participa de la lucha reivindicatoria por créditos y no se involucra en el contexto de la lucha de clases en el lugar que vive, obviamente su conciencia será aquella de la lucha reivindicatoria” (Mauro, 2008: 98).

Al involucrarse únicamente en las luchas reivindicativas (por más importantes que sean, sobre todo en una situación inmediata de sobrevivencia), trabadas en gabinetes y escritorios, se restringe la capacidad de creación de formas alternativas de organización, producción y sociabilidad.¹⁵ Regresaremos a esa cuestión, pero antes, verifiquemos el proceso de construcción y desarrollo de la experiencia de comuna urbana del MST.

Comunas urbanas

Como vimos, las comunas de la tierra del MST procuraron ser formas de resistencia a las dolencias de las ciudades capitalistas para, sin negar lo urbano, reinventar la vida rural en las proximidades de la vida urbana, conjugando relaciones sociales entre campo y ciudad. La Comuna Urbana, a su vez, tiene como proyecto funcionar como forma de resistencia de un asentamiento en la propia ciudad. “Se presentó como la primera experiencia de vivienda urbana del MST en Brasil, al buscar aproximarse a las luchas urbanas y probar una experiencia de actuación urbana alejada del medio rural, pero insertada en el proyecto de Comunas de la Tierra” (Oliveira, 2013: 46).

La Comuna Urbana Dom Hélder Câmara fue una iniciativa del MST para la construcción de un asentamiento urbano. La idea surgió a partir del contacto de militantes del MST con familias que habitaban Vila Esperança, una favela de casas de madera localizada en los márgenes de la línea del tren que liga la periferia con el centro de la ciudad de Jandira, región metropolitana de São Paulo. Estas familias habían ocupado el área en el año 2000, momento

¹⁵ Obviamente, estamos tratando un aspecto de esa compleja situación, que incluye también las condiciones concretas de la lucha por la permanencia en la tierra, además de conferir un peso relevante a caminos y puentes construidos por la dirección y la militancia del movimiento, y a la reproducción de los anhelos de la base asentada.

a partir del cual fueron constantemente amenazadas de desalojo por la Compañía Paulista de Trenes Metropolitanos (CPTM). En 2005, las familias fueron violentamente desalojadas. Inicialmente, la Pastoral de Vivienda de la Iglesia católica procuró asistir y articular a las familias junto con la Pastoral de la Tierra y algunos movimientos sociales. El MST utilizó entonces la táctica de ocupación de terrenos para presionar a los órganos públicos y al poder estatal a fin de solucionar la demanda de las familias.

Después de realizar una serie de acciones, se consiguió que el poder público municipal liberara un terreno y aprobara un crédito para la construcción de las viviendas. Una de las características más peculiares e interesantes de la construcción de la comuna urbana fue el hecho de que se organizó a partir de un diálogo que consideró saberes técnicos (del colectivo de arquitectura Usina) y los saberes de los futuros moradores, una forma de organización popular que implicó la consulta y la proyección de otras formas de relación social y del uso del espacio residencial, sometiendo a cuestionamiento la propia lógica de ingeniería urbana reproducida en las ciudades capitalistas.¹⁶

Inicialmente, las viviendas tendrían el formato estándar de la Compañía de Desarrollo Habitacional y Urbano (CDHU), lo que desentona con la perspectiva de organización comunitaria de relaciones más colectivas y espacios comunes; tampoco considera

¹⁶ Para algunos relatos y análisis sobre esa experiencia de proyecto colectivo de construcción véase, entre otros: Janaina Stédile, *Projetando utopias. A Comuna Urbana Dom Helder Câmara*. Disponible en: https://upcommons.upc.edu/revistes/bitstream/2099/14897/1/138_143_Janaina_Almeida_Stedile.pdf; y, Coletivo Usina, “Comuna Urbana Dom Helder Câmara. Apresentação do Projeto: Princípios, métodos, atividades e propostas”, en Pedro Fiori Arantes, Flávio Higuchi Hirao y Kaya LazariniI, *Metodologia de projeto arquitetônico participativo em empreendimentos habitacionais autogeridos em São Paulo. A experiência recente da assessoria técnica Usina junto aos movimentos populares de sem-terra, 2010*. Disponible en: http://www.usinactah.org.br/files/CEVE_Usina.pdf. Asimismo, el trabajo de Sandro Barbosa de Oliveira (2013) aborda las particularidades de la reproducción social mediante la producción del espacio desde la experiencia de la comuna urbana, a través de su construcción. En este sentido, analiza los procesos de trabajo y urbanización con la intención de comprender las dificultades y las potencialidades de la autogestión en la producción habitacional, considerando la experiencia del MST entre 2008 y 2012.

espacios de participación popular en las decisiones y la gestión de la construcción de las casas.

El proyecto de comuna urbana pasó, entonces, a dar respuesta a varias motivaciones: religiosa (en la construcción de una comunidad), de los habitantes (concretizar el sueño de poseer una casa y vivir en un lugar digno), del Colectivo Usina (llevar a cabo un proyecto habitacional participativo, viabilizando viviendas con un formato más colectivo) y del MST (organizar trabajadores de la ciudad de modo colectivo), que se articularon incluso en la definición de “comuna”: “Ese sincretismo entre la vida cotidiana de la comunidad, la mística religiosa y la organización política estuvo siempre presente en todo el proceso y en la definición que cada uno de los agentes daba al significado de ‘Comuna’: para unos, sinónimo de comunidad; para otros, de comunión; y, para algunos, de comunismo” (Usina, 2011).

Con la asesoría de los trabajadores de Usina se logró una combinación de saberes populares y académicos, con miras a diseñar un proyecto colectivo de construcción de casas en un espacio que se pretendía distinto de la lógica segregacionista e individualista de la región, en tanto se preocupaba por la calidad del material utilizado en las edificaciones, las condiciones de trabajo, los usos dados a la vivienda, la forma del sistema constructivo, etc. Esto posibilitó la discusión política de diversas cuestiones que iban más allá de la vivienda, articulando la propia lógica de organización de los espacios, formas de trabajo y relaciones de producción, con el objetivo de crear lugares habitables en los que convergieran trabajo, educación, cultura, recreación, sustentabilidad ambiental, relaciones sociales comunitarias y calidad de vida urbana.

Como los trabajadores de la usina (planta hidroeléctrica), el objetivo era mantener la congruencia entre la materialidad física del espacio de vivienda y el pretendido objetivo de nuevas relaciones sociales que no reprodujeran la fragmentación y el individualismo propios de los conjuntos habitacionales ya existentes.

Como afirma la arquitecta Janaína Stédile:

La prevalencia del espacio compartido sobre el espacio privado fue la gran directriz de ese proyecto, y esa opción está expresada en el diseño del conjunto habitacional sin muros, en las plazas de escala urbana, en la multiplicidad de espacios de uso común, en la ausencia de una figura de lotes individuales y en la implantación basada en los núcleos de trabajo (en Usina, 2011).

De acuerdo con la arquitecta Isadora:

hay toda una cuestión por entender que estamos haciendo ese proceso junto con la comunidad, y la comunidad va a ser parte desde el comienzo hasta el final —ella construirá también aquello. Entonces hay dos aspectos de esto: primero un proceso de desalienación de la obra, porque si ellas están construyendo, ellas tienen que saber lo que están construyendo. Y no sólo saber, sino decidir al respecto. De ahí que no es sólo una cuestión de decisión sobre el espacio, sino de técnicas, materiales, que van a usar después en el proceso de la obra. De ahí el entendimiento de la arquitectura por parte de la Hidroeléctrica— que no separa el proyecto de la obra, o sea, no separa a quien piensa de quien hace. [...] Es un intento de invertir las pirámides jerárquicas y papeles [...] No solamente de invertir, sino de ir y volver (Oliveira, 2013: 130-131).

En el análisis de Oliveira (2013), la experiencia de organización política y espacial del MST en la Comuna Urbana Dom Hélder Câmara habría resultado (a pesar de sus límites y contradicciones) en un "hacerse" colectivo de clase, oponiéndose al proceso de urbanización segregador e individualizante propio de la estructura capitalista más tradicional. Además, se trataba de un proyecto arquitectónico innovador y complejo, con espacios sociales variados que mezclaron la vivienda con la búsqueda de lo social, del encuentro, la reunión, el ocio, la simultaneidad de lo urbano. Se procuró una forma colectiva y autogestionada en su construcción, mas, como advierte uno de los arquitectos de la usina, “denominarlos como autogestivos no significa que en ellos exista la autogestión plena, o incluso una superación de la heteronomía” (Arantes, 2002: 167).¹⁷

¹⁷ Para profundizar en las críticas referentes a los límites de las experiencias de esfuerzos colectivos autogestionados por, entre otras razones, basarse en el uso de trabajo gratuito, reduciendo consecuentemente el costo de reproducción de la fuerza de trabajo y el nivel de

La constitución del esfuerzo autogestivo para la construcción de las viviendas fue “la salida encontrada de manera colectiva por los participantes para acceder al financiamiento público y no volverse prestatarios o endeudados. En ese aspecto, el financiamiento condiciona la forma productiva de la vivienda” (Oliveira, 2013: 135) y, en el caso del financiamiento de la comuna urbana, se combinaron recursos de todos los entes de la Federación: Prefectura de Jandira (gestionado inicialmente por el PT y después por el PSDB), Gobierno del Estado de São Paulo (PSDB) y del gobierno federal (PT).

Las barreras y los límites encontrados, como la urgencia de vivienda, la reproducción de relaciones heterogéneas y de relaciones de producción predominantes en la sociedad capitalista, el componente de trabajo no remunerado en la producción colectiva, etc., perjudicó el desarrollo de ese proyecto político y social, y la pretendida construcción de la autogestión productiva y territorial se limitó a la gestión de coordinación asumida por la Cooperativa Treme Treme y el MST, con base en la *cooperación*, que se transformó en conducción pragmática de la obra. Las contradicciones de esa *cooperación* se presentaron como barreras para la superación de las relaciones de producción típicamente capitalistas, aspecto que impidió avanzar en la socialización de la producción” (Oliveira, 2013: 225).

Aun así, a pesar de que “la *Comuna* intentó orientar la vida social siguiendo otra perspectiva, reprodujo la vida cotidiana de las relaciones de producción que predominan en la sociedad [...]” (Oliveira, 2013: 23); no obstante, se desarrollaron formas alternativas de relaciones y construcción de espacios “basándose en las actividades culturales, educativas y políticas del MST y sus aliados, lo que provocó que la experiencia de la *Comuna* sintetizara el intento del MST-urbano de reinventarse frente a las necesidades impuestas por la realidad urbana” (Oliveira, 2013: 221).

De este modo, el proceso de construcción de la comuna urbana también significó la tentativa de crear espacios diferenciados y de

la contradicción entre capital y trabajo, véase Barros, Bergmamim y Rizek (2003) y Francisco de Oliveira (2003, 2006).

apropiarse de modo antisistémico de otras dimensiones de la vida, como los proyectos de educación, mediante la constitución de una “ciranda” para la concepción de lo que debía ser una estancia infantil;¹⁸ la conformación del Núcleo Audiovisual y Documental de la Comuna; y, también del ámbito cultural, por medio de la Escuela de Samba Unidos da Lona Preta y de la Comuna do Samba, experiencia que detallaremos un poco más adelante, por su potencialidad para la construcción de sociabilidades alternativas.¹⁹

La Escuela de Samba Unidos da Lona Preta fue creada en el asentamiento Comuna de la Tierra Irmã Alberta en 2005 y, a partir de su reformulación, operó a lo largo de tres años en la fase de construcción de la Comuna Urbana Dom Hélder Câmara.

Unidos da Lona Preta surgió como propuesta de inserción del sector de cultura en las actividades orgánicas del MST, realizando tareas de formación y politización, participando en marchas y manifestaciones del movimiento. En 2008 cambió de sede la Escuela de Samba para la comuna urbana, en la que regularmente se llevaban a cabo ensayos de batería, formándose una “roda” de samba, denominada Comuna do Samba. Ésta también inició un proceso de formación, que incluía samba, política y literatura, con jóvenes de diversos asentamientos del MST, así como con militantes de otras organizaciones y vecinos de la comuna urbana. De esta manera se retomó una de las características originales del samba, como articulador de la cultura negra y la clase trabajadora brasileña, “por ser la representación de una de las más profundas raíces de resistencia de matriz africana que incidió en la formación del pueblo brasileño, posibilitando dicha resistencia al reunir personas en torno al samba como forma de lucha, para protestar,

¹⁸ La *ciranda* infantil del MST fue creada en 1987, y atendió necesidades prácticas de los asentados, sobre todo de las madres, de participar en los espacios formativos y de lucha del movimiento, como marchas, actos políticos, etc., permitiendo que los infantes permanecieran en un espacio seguro y educativo. Con el transcurso del tiempo, la *ciranda* pasó a tener una propuesta pedagógica más sólida y la formación política se convirtió en una de sus actividades principales, además de seguir siendo un espacio educativo y de juegos.

¹⁹ Para una discusión sobre la formación de grupos de teatro por el MST, y el uso de esta forma de arte en el proceso de lucha y sociabilidad, véase el capítulo del libro disponible en línea (Hilsenbeck Filho, 2012).

denunciar las desigualdades y las condiciones de vida” (Oliveira, 2013: 213).

Los ensayos, las formaciones y la “roda” de samba realizadas en la comuna urbana posibilitaron enlaces entre militantes de tres comunas de la tierra de la Regional da Grande São Paulo del MST y con militantes de otros grupos y colectivos, lo que permitió, de acuerdo con el maestre de batería de Unidos da Lona Preta, Tiara-jú D’Andrea (2009), que se construyeran nuevas relaciones sociales y sentimientos de pertenencia, como politización a partir del arte y desde un arte politizado.

Tal refuerzo de las relaciones sociales y la creación de nuevos vínculos a partir del arte tuvo como base el trabajo colectivo y formativo (por ejemplo, la elección de la temática para los desfiles, la construcción de la trama narrativa para los “samba-enredos”, etc.), y permitió que la experiencia de Unidos sirviera de fuente e inspiración para otros colectivos, como la Batucada Carlos Marighella en São Paulo, el Cordão Boca de Serebesqué, el Bloco Unidos da Madrugada, el Bloco da Abolição y el Bloco Saci do Bexiga, impulsando no sólo un proceso cultural de resistencia, sino también impregnando de este carácter los actos políticos de diversos movimientos sociales en la ciudad, que expresan en la “batucada” una de sus características festivas y de fortalecimiento.

Autogestión de la sujeción: el emprendedurismo de las luchas sociales

Para un movimiento social de base rural, la cuestión de la reforma agraria fue y continúa siendo un elemento central de articulación entre sus tácticas y sus objetivos estratégicos. Sin embargo, a lo largo de tres décadas las perspectivas con relación al tipo de reforma agraria se modificaron y adoptaron diferentes formas, aun cuando siguieran las banderas de lucha del MST. Además de examinarlas, destacaremos que este proceso de cambio se tradujo, en la práctica, en el progresivo abandono de su principal táctica: la ocupación de tierras y la formación de territorialidades propias, los campamentos. Tal situación contrasta con la perspectiva de

desarrollo económico y social de los asentamientos conquistados, que se realiza, sobre todo, por medio de asociaciones, acuerdos, y convenios con el gobierno, pero no excluye que sean pactadas con sectores del empresariado rural, esto es, con grandes empresas nacionales y transnacionales del agronegocio, propiciando la participación de estos actores sociales en convenios públicos-privados (Hilsenbeck Filho, 2013).

Esta situación se profundizó con los sucesivos gobiernos federales del PT, que concentraron su atención en precarios (aunque importantes) proyectos de producción y distribución de productos agrícolas de los asentamientos, tanto como en la implementación de programas enfocados en la asistencia social al campo y en intentos de vincular la producción de la agricultura familiar con los grandes conglomerados agropecuarios, conformando lo que debería ser, en palabras de la presidenta Dilma Rousseff, “una nueva clase media del campo”. Así, la reforma agraria pasa de ser el objetivo central para atacar la concentración de tierras mediante la expropiación de latifundios, a ser un plan de desarrollo rural de combate a la pobreza.

En la práctica, de todos los gobiernos petistas, el de Dilma presentó los peores índices de expropiación de tierras y creación de nuevos asentamientos, siendo apenas superado por el gobierno de Temer. Si en los gobiernos del PT la estrategia política tornó obsoleta la reforma agraria por la simbiosis o *integración* entre la agricultura familiar y las haciendas del agronegocio —que se apropiaron de una de las banderas ideológicas de la izquierda—, en el periodo de Temer la cuestión agraria desapareció de la agenda del gobierno, que no instaló a ninguna familia en 2017 y redujo aún más el presupuesto destinado a la reforma agraria, además de registrarse un número creciente de casos de violencia contra militantes en el campo.

El paradigma del capitalismo agrario se concretó en el campo brasileño, cuya solución a la cuestión agraria fue la integración de los “agricultores familiares” (o de algunos sectores y cooperativas) al mercado, vía políticas públicas (Fernandes, 2010; 2011), dejando en la miseria a gran parte de los trabajadores rurales.

Claro que tal situación no sucedió simplemente por la pura subjetividad o voluntad de los liderazgos y las bases mismas del MST, o por la presencia de tal o cual partido en el gobierno federal. Estructuralmente existen otras determinaciones que componen los elementos de esta realidad objetiva impuesta —en cierta medida— al MST, aunque los caminos difícilmente son unívocos y sus sentidos suelen corresponder a elecciones políticas. Para algunos intelectuales, militantes y dirigentes del MST, esta situación responde, en gran medida, a las transformaciones económicas de Brasil y los proyectos asistencialistas del gobierno federal, que hicieron que la base social del MST ya no estuviera dispuesta a enfrentar las duras condiciones de vida y las privaciones bajo las lonas negras de las ocupaciones. Cabe recordar que uno de los estímulos principales de las ocupaciones era la conquista de la tierra y, con la política de los sucesivos gobiernos del PT (sobre todo de Dilma y posteriormente de Temer) de no crear nuevos asentamientos, se perdió este elemento motivador. A su vez, la falta de ocupaciones disminuyó la presión sobre el gobierno federal, dando lugar, en la práctica, a un círculo vicioso que desarticula una de las principales formas de presión del MST y de potenciales espacios antisistémicos.

El crecimiento de la base social asentada pasa a ser un elemento central, así como el aumento de políticas públicas dirigidas a los asentamientos. Esto provocó un distanciamiento entre acampados y asentados en lo que a condiciones materiales de existencia se refiere y, aunado a la reducción de nuevos asentamientos, colocó a los acampados en una situación de vulnerabilidad muy grave, pues la base social del MST pasó de estar conformada mayoritariamente por acampados a ser constituida por asentados; ello haría que determinadas opciones políticas privilegiaran la consolidación de los asentamientos en vez de realizar nuevas ocupaciones y crear más asentamientos, lo que refuerza el hecho de que no hay un desplazamiento de la dirección del movimiento hacia la satisfacción de las necesidades y anhelos de su base social.

A lo anterior se suma el propio desenvolvimiento capitalista en el campo, especialmente del agronegocio. La agricultura familiar

fue subordinada al complejo agroindustrial denominado agronegocio (en el que la agricultura es una rama de la propia industria), al implantarse: la necesidad de comprar insumos agrícolas, el establecimiento de la cantidad de venta de la producción y la estipulación del valor pagado, la restricción de determinados cultivos y la promoción de otros (monocultivos) que serán financiados por las políticas públicas etc., subordinando el trabajo del agricultor familiar al capital.

A ello se suma el proceso de inversión de la relación campo-ciudad en un país que en las últimas décadas presenció un rápido proceso de urbanización (Graziano Da Silva, 2013), lo que también se aplica a la base social del MST, puesto que, como explica el proyecto de comuna urbana, una parte importante de las familias eran oriundas o habitaban exclusivamente en las periferias urbanas. Asimismo, debemos aún considerar ciertas condiciones coyunturales, como la variación del valor alcanzado por las *commodities* agrícolas, que en los últimos años incrementó la especulación de terrenos y colocó al agronegocio como uno de los pilares económicos indispensables para los sucesivos gobiernos federales (incluidos aquellos gestionados por el PT).

Así, podemos identificar elementos de reflujo de la perspectiva radical de los movimientos de lucha por la tierra en Brasil, vinculados a la transformación de los productos agrícolas en *commodities* y activos financieros de fondos de inversión, y el surgimiento de *traders*, que controlan prácticamente todo el mercado. Ello dio como resultado la proletarización (rural y urbana) de los pequeños agricultores y la pérdida de autonomía, con la subordinación a las pocas y gigantescas organizaciones capitalistas.

Es precisamente en estas condiciones estructurales y coyunturales que la política de financiamiento, los acuerdos y los pactos con el gobierno y las empresas transnacionales ganó cuerpo en las prácticas del MST. También en este momento la concepción de “agricultura familiar” obtuvo más aportes gubernamentales. Tras haber sido implementada estratégicamente por el gobierno de Fernando Henrique Cardoso, será en los distintos gobiernos

del PT que adquiriera mayor relevancia financiera.²⁰ Según el propio MST, el principal programa gubernamental (en volumen de recursos) orientado a la agricultura familiar, el Programa Nacional de Agricultura Familiar (Pronaf), no atiende las necesidades de los asentados. Entonces ¿qué tipo de producción está financiando el Pronaf y a qué tipo de agricultor familiar está apoyando? Hasta 70% de los recursos fueron destinados solamente a tres productos: maíz, soya y café, declinando otras culturas tradicionales de la alimentación brasileña, como la mandioca, el frijol y el arroz. El aumento constante de los recursos provenientes del Pronaf fue aprovechado por (nada raro) un agricultor familiar más capitalizado, localizado al sur del país y productor de *commodities* agrícolas. Es ésta la categoría social que los gobiernos del PT fortalecieron con su principal política pública para la agricultura familiar. Algunos autores (entre ellos, Bernardo, 2012) defenderán que la base del enfriamiento del radicalismo y el anticapitalismo del MST se encuentra en las políticas públicas para la agricultura familiar, impulsadas como estrategia de los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso y desarrolladas por los gobiernos del PT, lo que llevó a que el MST se transformara más propiamente en un sindicato de asentados rurales.

Lejos de ser políticas públicas neutras, la lógica con que fueron desarrolladas proviene de los centros de pensamiento del capitalismo mundial, por ejemplo, el Banco Mundial. En cada país y contexto en que se insertaron fueron experimentadas y mejoradas, sin que necesariamente se presentara una contradicción, pues eran implementadas con los movimientos sociales. El hecho de que estas políticas sean atravesadas por la participación y las iniciativas de los movimientos populares sólo refuerza el propósito de sus diseños institucionales, que hace coincidir el discurso y el encuadramiento disciplinario en un intento por gestionar el antagonismo entre los anhelos antisistémicos de las luchas sociales y la propia reproducción del capital.

²⁰ En detrimento de una conceptualización más clasista, como la de campesino. Para esta discusión entre los términos agricultura familiar y agricultura campesina, véase Bernardo Mançano Fernandes (2010, 2011).

Este tipo de emprendimiento de las luchas sociales ha sido sugerido en los informes del Banco Mundial a los Estados-nación y a los poderes regionales y locales, en una confluencia retórica entre Estado, empresas, sociedad civil organizada y movimientos sociales, a través de mecanismos de control social, transparencia, responsabilidad, participación social, lucha contra la corrupción, protagonismo social y ciudadano, proactivismo, empoderamiento, asociación, diálogo, políticas públicas, iniciativas no gubernamentales, cooperación, democratización, autonomía, etc. Estas recomendaciones, diseñadas por los *think tanks* del pensamiento hegemónico liberal, se constituyen como formas de gestión y racionalidad política y social, asumiendo aspectos específicos en los programas de gobierno (tanto de derecha como de izquierda). No por casualidad, y a modo de ejemplo, según la diplomacia brasileña de Itamaraty, la mercancía que el Estado brasileño negoció para exportar al Estado colombiano es exactamente una forma de tecnología social de pacificación de los conflictos agrarios, basada en el Programa de Adquisición de Alimentos (PAA), una de las políticas públicas formulada en conjunto con los movimientos sociales más relevantes de los últimos tiempos (a pesar de la cantidad siempre escasa), que garantiza la compra de una parte de lo producido por los asentamientos y los agricultores familiares. Según lo citado por Clóvis Rossi en el diario *Folha de São Paulo*, informa el Itamaraty:

"La contribución brasileña se concentra sobre todo en la transferencia de la tecnología social del Programa de Adquisición de Alimentos, que tiene como objetivos principales fortalecer la agricultura familiar y promover el acceso a la alimentación a las poblaciones en situación de vulnerabilidad alimentaria." Parece una contribución técnica, pero también es política, quizá por encima de todo. Al final, la guerra en Colombia nació en el campo y fue trabada en buena medida en torno a la cuestión de la tierra. Tanto es así que uno de los puntos principales del acuerdo con las FARC

giró exactamente en torno al problema agrario, que implica reasentamientos, posesión de la tierra y afines.²¹

El capitalismo no sólo reprime a las luchas sociales; si bien es cierto que también lo hace, una de las formas con que consigue aumentar su productividad es con la "recuperación", "asimilación" e integración de las reivindicaciones contrarias a él, extirpando sus cualidades más radicales. Esa característica plástica y ubicua de ese sistema social le permite adaptarse y crear nuevas bases de dominación a partir de demandas históricas de la clase obrera, como participación, decisión y autonomía, que estuvieron presentes en las luchas sociales autonomistas de las décadas de 1960 y 1970 (Bernardo, 2009).

En ese sentido, la distribución puntual y localizada de tierras, aunada a políticas de planificación, concesión de crédito, asistencia técnica, integración al mercado, participación en consejos y reuniones regulares con secretarios y ministros, sería el nuevo consenso práctico actual, en tanto objetivo estratégico y estructural establecido entre capital y gobiernos, englobando también a los movimientos sociales. Aun cuando puedan variar en grados e intensidad, e incluso en una coyuntura más favorable para el capital, éste puede hacer uso de viejas formas de represión y despojo. La reforma del órgano responsable de la reforma agraria (INCRA) y la "política de emancipación de asentamientos" propuestas por el gobierno de Dilma, así como el actual Programa Nacional de Crédito Latifundista,²² que resucitó al Banco de la Tierra en el gobierno de Temer, son otros ejemplos más de ese circuito de la política de conciliación, de *emprendimiento* de las luchas sociales. Mientras tanto, la correlación de fuerzas se inclinó negativamente para la clase trabajadora y, en cambio, se avanzó más rápidamen-

²¹ "Em busca do 'país que falta'", *Folha de São Paulo*, 08 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/clovisrossi/2015/10/1691569-em-busca-do-pais-que-falta.shtml> También podríamos citar la tentativa del gobierno de Chiapas, en México, de replicar el programa brasileño "Hambre cero", precisamente en el estado donde hay una ruptura institucional desde hace décadas por la resistencia autónoma de las comunidades zapatistas, que se niegan a aceptar cualquier tipo de ayuda o programa gubernamental.

²² PNCF, por sus siglas en portugués [N. de la T.]

te en contrarreformas que atacaban, principalmente, los derechos sociales.

En el caso de la política emancipatoria, se vende la idea de que los asentados pueden convertirse en agricultores familiares “emancipados”, es decir, con derecho a endeudarse y a vender sus tierras en el mercado, promoviendo que las tierras de la Unión sean trasladadas a los grandes propietarios, estimulando el proceso concentrador, lo que —no sin razón— fue sugerido por la Confederación Nacional de la Agricultura (que congrega los intereses de latifundistas y del agronegocio) y homologado por el Ministerio de Desarrollo Agrario y el INCRA. Cabe recordar que la “emancipación de los asentamientos” ya estaba prevista en el Estatuto de la Tierra hecho por los militares en 1964, y fue utilizada por el gobierno de Fernando Henrique Cardoso en el año 2000 a través del Programa de Consolidación y Emancipación de Asentamientos Resultantes de la Reforma Agraria, como producto de un acuerdo entre el PSDB y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), bajo la tutela del Banco Mundial. Esta conversión de la reforma agraria en política de mercado vuelve a encontrar eco en los gobiernos del PT, siendo una característica el fortalecimiento de políticas públicas para la agricultura familiar y que ello camine de forma paralela al retroceso de la reforma agraria y la lucha por nuevas tierras.

Por otro lado, la Política Nacional de Crédito Latifundista, también creada por el Banco de la Tierra, pretende destensar el conflicto entre los demandantes de tierra, organizados por sindicatos y movimientos sociales, y los propietarios de las mismas. Las entidades representantes de los trabajadores pasan a registrar y organizar a los interesados en participar en el programa, a realizar las acciones necesarias con los posibles compradores y a proporcionar la documentación necesaria para que el Estado pueda realizar la compra de las tierras; se trata, en realidad, de un financiamiento, que deberá ser cubierto por los trabajadores después de cinco años. Este programa, también conocido como “reforma agraria de mercado”, fue duramente criticado, sobre todo, por la mala calidad de las tierras y la alta especulación de su valor, así

como por el impacto del endeudamiento y la concentración de tierras sobre los trabajadores (Martins, 2004). En otro sentido, se han ampliado considerablemente los acuerdos con empresas para la asistencia técnica, la educación y la inversión en las áreas de los asentamientos rurales. Tales inversiones, generalmente, son realizadas con la intención de disminuir las tensiones provocadas por la lucha por tierras en las regiones donde surgen asentamientos (Santos, 2016).

Con los cambios en el contenido de la cuestión agraria, se creó una situación paradójica para las luchas en el campo. En el momento en que se produce la integración de la producción agrícola con la industria a través del agronegocio, la lucha contra la propiedad agraria y de posesión individual de la tierra podría (potencialmente) adquirir un contenido más (y no menos) radical. Pues tiene la capacidad de afrontar directamente estructuras del capital. Paradójicamente, cuando se presenta ese potencial transformador de la lucha anticapitalista, la lucha por la reforma agraria ha retrocedido, reduciéndose el número de acciones para la conquista de tierras. Esto es aprovechado por los gobiernos, que apuntan el discurso y la táctica de fragmentar y dividir a, supuestamente, fortalecer algunos asentamientos y cooperativas en detrimento de los demás sectores acampados, sin tierras, ribereños, indígenas, *quilombolas*, etc. Si actualmente las luchas de izquierda, incluso las del MST, se limitan al aspecto económico y reivindicativo (lo que no elimina su importancia) a través de negociaciones gubernamentales que pasan por acuerdos y alianzas empresariales, en las que escasean las confrontaciones políticas y sistémicas, tendremos ante nosotros el canto de sirena de las instituciones mediadoras del orden, que privilegia la lucha corporativa, limitándose a contenidos políticos y reivindicaciones en el marco de lo que se ha convenido considerar posible, es decir, en el marco de las posibilidades de un proyecto gubernamental de gestión del capital, aunque la barbarie que construye cotidianamente parezca ser cada vez más imposible de gestionar (Hilsenbeck Filho, 2013).

Podemos percibir, por tanto, que existe un importante contenido político y económico en los programas gubernamentales,

pues la competencia por recursos limitados, el incentivo (velado) a la cultura de las *commodities*, la retórica burocrática de edictos y rendición de cuentas, la adaptación de la militancia a las luchas de gabinete, el predominio de los intereses inmediatos de la base, la carencia de acciones políticas de carácter más radical y combativo, la escasez de experiencias antisistémicas, intervienen en las formas organizativas de ese campesinado y en la propia estructura del movimiento social.

Como hemos visto, considerar la existencia y la importancia de la relación entre el movimiento social y el Estado no significa dejar de problematizar y sacar conclusiones de lo inferido. ¿Hasta qué punto el MST no pierde su capacidad de autonomía política y operativa? ¿En qué momento los valores emancipatorios pueden quedar más enrarecidos en nombre de un pragmatismo que busca desarrollar económicamente los asentamientos? ¿En qué medida las relaciones del movimiento con el gobierno pueden profundizar esa pérdida de autonomía o la consolidación del pragmatismo de la “política de lo posible”? La postura “defensiva” del MST para preservar las conquistas de los asentamientos ¿puede ampliar el aislamiento político de los sectores más anticapitalistas al interior del propio movimiento? Al emprender este camino, ¿corre el MST riesgo de verse enredado en un círculo vicioso de lucha económico-reivindicativa, en el que se le escape la capacidad de influir en el diseño fundamental de esa relación, siendo, por lo tanto, organizado de forma heterogénea a partir promotores de tales ingenierías de control social, como el Banco Mundial? ¿Podrá el MST superar esta fase y retomar los procesos de organización y articulación de las luchas sociales en el campo, considerando el escenario político y económico de Brasil? (Hilsenbeck Filho, 2013).

Nuevos caminos para los mosaicos de resistencias

Estos procesos de recuperación, de asimilación de las luchas, a menudo son sutiles, pero no por ello menos contundentes. De forma lenta, pero gradual y consistente, las energías contestatarias al sistema se trasladan a espacios administrativos, integrándose

al circuito productivo del capital (Bernardo, 2009). Esta modificación —de la disolución para la integración— se logra sin enfrentamiento abierto y sin la politización que los espacios de lucha posibilitan, sustituyéndolos por negociaciones y acuerdos de gabinete con entidades de orden superior. Se impone la necesidad cada vez mayor de especializarse en los discursos de esa ingeniería social, desarrollando dentro de los movimientos las relaciones y técnicas necesarias para acceder a recursos, captar préstamos, invertir, etc., lo que cobra un lugar central en la vida ordinaria de los propios movimientos. Este proceso ocurre en detrimento de los aspectos contestatarios, horizontales y autónomos, porque el propio diseño social de tales estructuras no lo permite. De forma gradual y sin grandes conflictos externos, una nueva gestión se va imponiendo a los movimientos sociales, casi como un recorrido “natural”, presentado como el único posible.

Tal lógica gerencial y participativa termina integrando la acción política de los movimientos sociales, llevando paradójicamente a la autogestión de la sumisión, al empoderamiento para gestionar nuestra propia dominación, a una victoria de Pirro:

Lo que se presenta como una victoria para nuestras organizaciones, en la perspectiva de la lucha de clases, es una derrota. [...] Esa alineación política no ocurre sin consecuencias: se operan cambios decisivos en las formas organizativas y en el plano de luchas de las organizaciones, en la formación de la conciencia de sus militantes y en la postura que la organización tomará en el momento de ascenso. En este momento, las “fuerzas acumuladas” no actuarán en la perspectiva de ruptura (Carta de los 51, 2009).²³

La dialéctica de los conflictos sociales hace que toda lucha se desarrolle en el marco de experiencias contradictorias, en que las pautas, las demandas y las conquistas materiales de los trabajadores pueden ser permeadas por el refuerzo simultáneo de la hegemonía del capital. Esta característica dual y contradictoria de las luchas, de ruptura e integración al sistema, no es una peculiaridad de la coyuntura brasileña, menos aún del MST, sino, por el contra-

²³ En este documento, más de medio centenar de militantes sociales discuten el motivo que los llevó a salir de sus organizaciones, entre ellas el MST.

rio, un rasgo general de las luchas dentro del capitalismo y uno de los riesgos de la acción colectiva, autónoma y autogestiva. Siendo así, la cooptación de las luchas se desarrolla y gana espacio no sólo en Brasil, con sus especificidades y variaciones, sino que da cuenta de una tendencia mundial. Una de las cuestiones que se impone preguntar es cómo la izquierda posibilitó y permitió tal situación de dominación por dentro. ¿Qué acarreó, en buena parte de sus organizaciones, la retirada de sus características y experiencias más revolucionarias y autónomas? Lo más grave de todo esto, tal vez ni siquiera es el hecho de que la izquierda no haya conseguido una salida consistente a todo esto, sino que no consigue, y a veces no muestra interés en explicar cómo y por qué estas situaciones ocurrieron y continúan reproduciéndose en diversas luchas alrededor del mundo, optando por reproducir el desgastado teatro de las disputas electorales como forma de control de fragmentos del poder de Estado.²⁴

Es cierto que las determinaciones estructurales, políticas e históricas se relacionan con las coyunturas y también con cuestiones tácticas y estratégicas de las luchas concretas de los movimientos sociales. Mauro Iasi (2013) entiende que la estrategia del Proyecto Democrático y Popular (PDP) —que estuvo en el centro de la creación de diversas organizaciones en la época de la redemocratización brasileña y fue dirigida por décadas por organizaciones como el PT y el MST— viene a ser la estrategia determinante de nuestro tiempo, pues estaría presente en la casi totalidad de organizaciones del campo de la izquierda brasileña (incluso en el campo autonomista). Uno de los fundamentos de la estrategia democrática y popular sería, en la perspectiva defendida por Iasi, vincular en el contenido de las acciones de reivindicaciones populares una solución socialista o revolucionaria. “Lo que se quiere

²⁴ Es cierto que desde la salida de Dilma del gobierno federal y el encarcelamiento de Lula, el MST ha denunciado este golpe y comenzado una campaña para la liberación de Lula y, también, ha realizado ocupaciones de tierras de amigos del presidente Temer, lo que modifica un poco la coyuntura de esa relación entre Estado y movimientos sociales, pero sin alterar sustancialmente los mecanismos estructurales aquí analizados de *recuperación* utilizados por las luchas sociales e inclusión de los movimientos en formatos de *empreendedorismo* y autogestión de la sujeción.

decir es que utilizar contenido revolucionario, o incluso de ‘revuelta popular’, en las reivindicaciones democráticas es una de las marcas principales de la estrategia democrática y popular” (Lage y Massatelli, 2016). Tal aspecto, que se remonta a la formación de la socialdemocracia, sería para esos dos autores:

el punto clave del debate estratégico que hay que considerar: los límites de la táctica están dentro de los límites de la estrategia socialdemócrata de nuestro tiempo. Y, además del PT, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) es un gran ejemplo de cómo se ha operado esta estrategia con tonalidades radicales. Fue el MST el que más claramente forjó un “ejército popular”, como sujeto revolucionario para una reivindicación dentro del orden burgués, la “reforma agraria”. Su infeliz desenlace reformista es ya conocido por todos (Lage y Massatelli, 2016).

A pesar de que actualmente el MST venga caracterizándose más por los límites de un tipo de sindicalismo reformista, no se trata de un círculo cerrado y no debemos perder de perspectiva el otro lado de ese proceso dialéctico, en que:

La misma realidad que transforma grandes movimientos de renovación social en grandes máquinas conservadoras, la misma realidad que transforma ideologías de cambio social, que le quita el contenido revolucionario y la transforma en mera discusión de texto, esa misma realidad crea lo opuesto, la antiburocracia. La misma realidad que crea el proceso de burocratización crea la reacción a ese proceso. Y estar vivo significa estar abierto y atento a las reacciones a ese proceso (Tragtenberg, 1991).

Lo que motiva que no encaremos la situación actual con tonalidades más marcadas por fatalismos e imposibilidades, pues la misma realidad que genera tales situaciones y retrocesos en las luchas posee su contraparte dialéctica. Y el proceso actual de fragmentación y quiebra de caminos, tácticas y estrategias, ese momento de frustración y desilusiones, no se constituye como un tiempo homogéneo, al contrario, convive con el proceso inverso, de construcción de nuevos caminos, que (y, como dice un antiguo militante que terminó por salir del MST) reúne los pedazos y se transforma en un mosaico de resistencias. Para ello, es fundamental que cuestio-

nes estratégicas de las luchas de izquierda no permanezcan aisladas dentro de un pequeño grupo de dirigentes, al contrario, es primordial que las experiencias de nuestras —hasta aquí— derrotas, de intentos de construcciones antisistémicas sean ampliamente discutidas, para no iniciar siempre desde cero, en una tarea de Sísifo, y que esos anhelos y las experiencias de otras relaciones humanas posibles no sean ignoradas en la construcción selectiva de la historia oficial. En este sentido, parece absurdo que una experiencia de enormes potencialidades antisistémicas del MST sea todavía muy poco conocida y difundida: el intento de construcción en el estado de Paraná —entre 1998 y 2002— no de un asentamiento, sino de una ciudad de los Sin Tierra. Aunque derrotadas en partes, no realizadas con todo su potencial, el rescate de esas aspiraciones y experiencias antisistémicas, aprender de sus potencialidades y límites, de sus aciertos y equívocos, de los problemas concretos enfrentados, de los modos de organización autónomos y progresistas creados, de las sociabilidades emergentes inauguradas, de las formas de negación práctica e ideológica de los pilares del Estado y del sistema, todo ese rescate se hace fundamental para mantener viva la llama de utopía de otro mundo posible y, en la misma medida, también componer partes de los fragmentos y “resquicios” que pueden formar el mosaico de resistencias para las actuales y futuras generaciones.

Referencias

- Aly Jr., Osvaldo, "Projetos de Desenvolvimento Sustentável (PDS) e os desafios na construção de novas políticas de assentamento#", *Retratos de Assentamentos*, vol. 4, núm. 2, Araraquara UNIARA, 2011, pp. 283-303.
- Arantes, Pedro Fiori, *Arquitetura nova: Sérgio Ferro, Flávio Império e Rodrigo Lefèvre, De Artigas aos mutirões*, São Paulo, Editora 34, 2002.
- Barros, Joana, Marta Bergamim y Cibele Rizek, “A política de produção habitacional por mutirões autogeridos”, *R. B. Estudos Urbanos e Regional*, vol. 5, núm. 1, 2003.

- Bernardo, João, MST e agroecologia: uma mutação decisiva. *Passa Palavra*, marzo-abril de 2012. Disponible en: <<http://passapalavra.info/2012/03/53997>> (parte 1); <<http://passapalavra.info/2012/03/54051>> (parte 2); <<http://passapalavra.info/2012/04/54095>> (parte 3).
- _____, *Economia dos conflitos sociais*, São Paulo, Expressão Popular, 2009.
- Brancaleone, Cássio, *Teoria social, democracia e autonomia. Uma interpretação da experiência de autogoverno zapatista*, Rio de Janeiro, Beco do Azogue, 2015.
- Carta de saída das nossas organizações (MST, MTD, Consulta Popular e Via Campesina) e do projeto estratégico defendido por elas*. 51 signatários, 22 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://passapalavra.info/?p=48866>
- Côrrea, Ana Elisa, *O MST e a Frende de Esquerda: (neo)desenvolvimentismo em tempos de crise*, Comunicação presentada en el VIII Colóquio Internacional Marx & Engels, Cemarx, Unicamp, 2015.
- D'andrea, Tiarajú, "Unidos da Lona Preta, a luta fazendo o samba e o samba fazendo a luta. Brasil de Fato". Disponible en: <http://www.brasildefato.com.br/node/27599>. 2014.
- _____, "Unidos da Lona Preta: batucada do povo brasileiro", *Passa Palavra*. Disponible en: www.passapalavra.info/2009/12/16992. 2009.
- Fernandes, Bernardo Mançano, "O MST não está em crise, mas, sim, os pequenos agricultores", entrevista, *Unisinos*, 2011. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/42460-o-mst-nao-esta-em-crise-mas-sim-os-pequenos-agricultores-entrevista-especial-com-bernardo-mancano-fernandes>
- _____, "Formação e territorialização do mst no Brasil", en Miguel Carter (org.), *Combatendo a desigualdade social – O MST e a reforma agrária no Brasil*, São Paulo, UNESP, 2010, pp. 161-197.
- Galvão, Andréia, "Ideologia e política nos movimentos sociais da América Latina", en *XXVII I International Congress of the Latin American Studies*, 2009.
- Goldfarb, Yamila, *A luta pela terra entre o campo e a cidade*, São Paulo: Annablume, 2011.

- Gonçalves, Renata Cristina, *Vamos acampar: a luta terra e a busca pelo assentamento de novas relações de gênero no mst do Pontal do Paranapanem*, tesis de doctorado, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas-Universidad Estadual de Campinas, 2005.
- Goulart, Débora, *O anticapitalismo do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto-MTST*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Estadual Paulista-Facultad de Filosofía y Ciencias, Marília, 2011.
- Graziano Da Silva, José, "Velhos e novos mitos do rural brasileiro", en Stédile (org.), *A questão agrária no Brasil*, vol. 7, São Paulo, Expressão Popular, 2013, pp. 239-267.
- Hilsenbeck Filho, Alexander Maximilian, "Assentamento Milton Santos: uma luta —por fora e por dentro— da esquerda para garantia do território", en Camara et. al., *Disputas contrahegemônicas en América Latina*, Buenos Aires, El Colectivo/ Clacso/ Último Recurso, 2015, pp. 117-149. Disponible en línea en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150707041754/Prefigurar.pdf>
- _____, *O MST no fio da navalha. Dilemas, desafios e potencialidades da luta de classes*, tesis de doctorado en Ciencia Política, IFCH, Unicamp, 2013. Disponible en línea en: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000917308&opt=4>
- _____, "Teatro y Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). Potencialidades político pedagógicas", en Chaguaceda y Brancaleone, *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2012, pp. 101-119. Disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/pais_autor_libro_detalle.php?id_libro=708&campo=autor&texto=3167&pais=1
- _____, *Abaixo e à esquerda. Uma análise histórico-social da práxis do Exército Zapatista de Libertação Nacional*, tesis de maestría, UNESP-Marília, 2007. Disponible en: http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/88801/hilsenbeckfilho_am_me_mar.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Iasi, Mauro Luis, "Democracia de cooptação e o apassivamento da classe trabalhadora", *Partido Comunista Brasileiro*, 18 de marzo de 2013.

- Kunsch, Graziela, "Entrevista con Pedro Arantes", *Urbânia*, núm. 4, 2008. Disponible en: <http://urbania4.org/2010/10/09/entrevista-com-pedro-arantes/>
- Lage, Daniel, y Rodrigo Massatelli, "A irresistível centralidade da tática e os dilemas requeitados", *Passa Palavra*, 19 de enero de 2015. Disponible en: <http://www.passapalavra.info/2016/01/107317>.
- Machado, Eliel, "Movimentos populares na América Latina: paradoxos das lutas anti-sistêmicas?", *Lutas Sociais*, núm. 23, São Paulo, NEILS, 2009, pp. 32-42. Disponible en línea en: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ls/issue/view/1198/showToc>.
- Martins, Mônica Dias (org.), *O Banco Mundial e a Terra: ofensiba e resistência na América Larina, África e Ásia*, São Paulo, Viramundo, 2004.
- Matheus, Delwek, *Comuna da terra Dom Pedro Casaldáliga: uma alternativa de uso e ocupação do solo*, São Paulo, mimeo, 2007.
- Mauro, Gilmar, "É preciso investir no processo de formação", en Isabel Loureiro (org.), *Socialismo ou barbárie. Rosa Luxemburgo no Brasil*, São Paulo, IRLS, 2008, pp. 90-105.
- Oliveira, Francisco de, *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*, São Paulo, Boitempo, 2003.
- _____, "O vício da virtude", en *Novos estudos*, núm. 74, São Paulo, Novos Estudos / Cebrap, 2006.
- Oliveira, Sandro Barbosa de, *Repensando a (re)produção social do espaço: a Comuna Urbana Dom Hélder Câmara do MST na redefinição urbana*, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Unifesp, Guarulhos, 2013.
- Santos, Arlete Ramos, *Aliança (neo)desenvolvimentista e decadência ideológica no campo: movimentos sociais e a reforma agrária do consenso*, Curitiba, CRV, 2016.
- Soriano, Soraia, "Comunidade de Economia Camponesa, Comuna da Terra - Experiência local de resistência de um novo modelo de assentamento, Assentamento Nova Esperança I - São José dos Campos, São Paulo, Brasil", trabajo entregado para la materia Movimientos Sociales en América Latina del Curso de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UFJF-Minas Gerais, 2007.

Stédile, João Pedro, y Bernardo Mançano Fernandes, *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1999.

Stédile, Janaína, "Projetando utopias. A Comuna Urbana Dom Helder Câmara". Disponible en: https://upcommons.upc.edu/revistes/bitstream/2099/14897/1/138_143_Janaina_Almeida_Stedile.pdf

Thiesen, José, y Maiári Iasi, "Usina 25 anos: Cidade de Reforma Agrária", 2015. Disponible en: <http://www.archdaily.com.br/br/767619/usina-25-anos-cidade-da-reforma-agraria>

Tragtenberg, Maurício, Rosa Luxemburg e a crítica aos fenômenos burocráticos, en Isabel Maria Loureiro y Tullo Vigevani (orgs.), *Rosa Luxemburg: a recusa da alienação*, São Paulo, Fundação para o Desenvolvimento da UNESP, 1991, pp. 37-47. Disponible en línea en: Revista Espaço Acadêmico, n.09, 2002, http://www.espacoacademico.com.br/009/09mt_luxemburgo.htm

Usina, Coletivo, "A comuna urbana", *Revista Piseagrama*, São Paulo, 2011. Disponible en: <http://piseagrama.org/artigo/695/a-comuna-urbana/>.

_____, "Comuna Urbana Dom Helder Câmara. Apresentação do Projeto: Princípios, métodos, atividades e propostas", en Pedro Fiori Arantes, Flávio Higuchi Hirao y Kaya Lazarinil, *Metodologia de projeto arquitetônico participativo em empreendimentos habitacionais autogeridos em São Paulo. A experiência recente da assessoria técnica Usina junto aos movimentos populares de sem-terra*, 2010. Disponible en: http://www.usinactah.org.br/files/CEVE_Usina.pdf.

Zibechi, Raúl, Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento, México, Bajo Tierra/ Sísifo, 2008.

Fortaleciendo la palabra

*Jaime Martínez Luna*¹

Diciembre de 2015

Nuestra experiencia

Si queremos fortalecer la palabra, un primer problema que encontramos es escribirla. Es indudable que la oralidad y la imagen se contraponen a la lectoescritura. Sin embargo, el tiempo que nos ha tocado vivir nos somete irremediabilmente a una necesaria articulación de estos campos de la comunicación. El presente texto se ubica en el centro de este remolino de decires y haceres, así como frente a los escritos y sus lectores.

Deseamos relatarles los detalles de un proceso de comunicación electrónica que, en un proceso de resistencia civil, ha florecido en todo el mundo. La resistencia a la imposición de un modelo de razonamiento que hegemoniza todas nuestras necesarias articulaciones sociales. Este proceso vive permanentemente la rea-

¹ Maestro en Ciencias Antropológicas, originario de Guelatao de Juárez en la Sierra zapoteca, Oaxaca. Ha sido investigador y docente durante cuatro décadas, además de comunicador popular. En su obra destaca el desarrollo del concepto de “comunalidad” en obras como *Comunalidad y desarrollo* y *Eso que llaman comunalidad*. Ha creado dos estaciones de radio, un Centro de Producción Musical, organizaciones etnopolíticas y agrupaciones musicales. Ha impulsado la lucha y la organización por la defensa de los recursos naturales de la Sierra y por su aprovechamiento comunitario. Actualmente es rector de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca.

lidad oral que le ha tocado. Nosotros lo escribiremos, cargando con ello los errores normales en esta codificación de significados escritos que apenas se acerca al movimiento de la oralidad que se esparce por los aires.

Nuestra historia comienza, precisamente, con otra fuerte contradicción: la que se da en las mentes universitarias, que en las aulas consumen un sinnúmero de discursos, pero al salir los ponen en práctica en realidades que se mueven principalmente por los hechos. Como ya se sabe, el poder, asentado o administrado por los Estados nacionales, busca fortalecer los mecanismos de control social, tanto desde la educación como desde sus normas, mientras que los medios masivos de comunicación hacen alarde de este razonamiento, orientando su quehacer a fortalecer los mecanismos de propiedad y de mercado. Esta suma de verdades las porta un universitario normal. Sin embargo, esto no es una preocupación básica de sociedades alejadas, rurales, originarias, etc., que practican otros modelos de vida. Por lo mismo, considerar necesario extender la “conciencia” que porta un escolarizado a estas distintas sociedades es cuestionable.

Esto, que aparentemente supone cumplir fielmente la expectativa de que la universidad dota de un conocimiento que ha de ser gozado en el futuro, se convierte en la reproducción certera de la jerarquización del conocimiento y en el ejercicio de poder a través de él sobre las sociedades “subdesarrolladas”, es decir, aquellas que no tienen el privilegio de “saber más”. No obstante, de esto no se percatan el universitario ni el escolarizado ni las comunidades supuestamente beneficiadas.

El establecimiento de una radio comunitaria sigue variados caminos que se sustentan en lo arriba planteado. Muchas nacen de reclamos específicos: por la tierra, los recursos naturales, la inquietud de difundir lo propio, resolver problemas de salud, educación, económicos, etc. Como no todos los “ilustrados” piensan igual, su incidencia da singularidad a cada radio comunitaria que se funda. Y no todas las radios son resultado de mentes formadas en el exterior. Muchas se crean por imitación, siendo lideradas

por maestros, comerciantes, partidos políticos, grupos de poder, etcétera.

Nuestra experiencia nació del deseo de exponer lo propio, del conocimiento en la agricultura, la medicina, la música, en fin, de todo lo que se considera razonamiento propio. Mentes formadas en el exterior, incluso ajenas a la comunidad, montamos la idea y nos dimos a la tarea de elaborar el proyecto de la radiodifusora regional. La faena no resultó fácil. El impedimento central era su costo. Si bien las comunidades a beneficiar hubieran podido contribuir a su adquisición, la radio en sí no era su prioridad. Enfrentaban otras necesidades que, aunque los iniciadores no contemplábamos como trascendentes, ellos sí. De ahí que los recursos debieran conseguirse fuera, con la consonante dependencia a normas y criterios ajenos que, aunque considerábamos salvables, en los hechos marcaron la caracterización de aquel medio.

Amigos ubicados en la estructura gubernamental facilitaron la realización del proyecto. La pretensión era coherente con los postulados gubernamentales, que veían en las radios una excelente manera de integrar a la población “indígena” al “desarrollo”. El Instituto Nacional Indigenista (hoy CDI) encontró en la demanda redactada por una buena cantidad de comunidades la perspectiva ideal para fortalecer sus políticas. Fue así que una demanda presentada en 1980, y ratificada en 1985, fue atendida en 1989. Las tribulaciones de este proceso, que quedó en manos del Estado, son contenido de otra historia. Lo que subrayaremos por ahora es que el empeño de utilizar medios electrónicos para fortalecer lo propio había comenzado.

Debemos señalar que los mensajes de una Asamblea Mundial de Radios Comunitarias empezaban a llegar a nuestros oídos en esos tiempos. Sí, nuestra preocupación de crear una radio que fuera manejada por las comunidades no era nada más nuestra, sino que era un proceso de efervescencia mundial. No era para menos; el imperio, en su afán de universalizar sus principios, acallaba las voces de los pueblos sometidos. Por lo mismo, las respuestas de resistencia a tal fin florecían en todas partes. Nuestras pretensio-

nes, sin imaginarlas movidas por aquellos empeños mundiales, se iban deshilvanando a su tiempo y en su espacio.

Una vez definida la primera etapa de nuestro trabajo (la primera emisora salió al aire en 1990), bajo operación gubernamental y confiados en la presencia de compañeros nuestros de la región como responsables, decidimos enriquecer otros de nuestros proyectos, por ejemplo, la creación musical, tanto en su producción como en su exposición y difusión. Resultaba lógico; si ya se contaba con una radio, tenía que ser nuestra música la que se reprodujera en ella. En efecto, las bandas de viento, tan distintivas de la región, encontraron inmediatamente en la radio el instrumento estimulador por excelencia. Con esta primera radio, aprendimos los vericuetos de la producción radiofónica y nos dimos a la tarea de investigar con más cuidado los elementos sobresalientes susceptibles de exponer a través de la radio. Y, sobre todo, a la tarea de escribir sobre nosotros mismos, labor que a la fecha llena nuestros tiempos de vida.

Engolosinados por nuestros logros, decidimos caminar los espacios de la imagen: la televisión. Apoyados en los empeños de otros compañeros que no encontraron la forma de reproducir la televisión comercial, compramos su transmisor y es así que cuatro años más tarde de haber salido al aire con XEGLO La voz de la Sierra en AM, con 5000 watts de potencia, hicimos nacer Canal 12 Nuestra Visión, en 1994, con apenas 50 watts de potencia. Este nuevo medio incidió en acuerdos antes no vistos, como compartir un territorio concreto con una comunidad vecina, donde instalamos nuestro espacio transmisor y la antena. La televisión requirió audacia, pues no eran muchos los recursos económicos con los que contábamos, pero parte del ajuar de instrumentos de XEGLO se utilizó en el canal, en el que participaban los mismos compañeros locutores de la radio.

La formación de nuestros compañeros también se derivó de la primera radio. Parte del instrumental radiofónico incorporado a la emisora, como un equipo de registro y de edición de video, permitió que, a la altura de 1992, ya se contara con materiales en video, que fueron reproducidos por nuestra televisión. Los recursos

económicos que utilizamos, obviamente, fueron externos, de instituciones financiadoras internacionales, pero que no interfirieron en los contenidos que se decidían, por el contrario, ampliaron la difusión de nuestros resultados.

Reconocemos que robamos contenidos comerciales para ampliar la barra programática de televisión. Se instaló una antena de Sky, de cuya programación seleccionamos materiales que eran interesantes para las ocho comunidades a las que llegaba nuestra señal. Tuvimos invitados para mesas redondas televisadas, noticieros, en fin, se hizo lo que se pudo. Pero quizá la falta de claridad en líneas políticas nos llevó a gestionar la instalación de una repetidora de señal gubernamental. Nuestro propósito era, por un lado, hacer que los materiales nuestros se vieran en todo el estado de Oaxaca y, por el otro, que la señal gubernamental, que considerábamos sana en la medida que reproducía principios de vida propia, circulara en toda la región. Esto nos llevó a una trampa que benefició a una televisora comercial que, con afán de buscar respaldo gubernamental, prestó su antena para que la mencionada repetidora lanzara su señal, con la condición de que su señal, 13, saliera en la frecuencia 12, en la que nosotros transmitíamos. El resultado lo pueden imaginar. Sin embargo, “no hay mal que por bien no venga”, se dice. Fue aquello lo que permitió que abriéramos transmisiones en FM para las mismas ocho comunidades, lo que en el año 2000 creció a 40 comunidades, al obtener un apoyo, también gubernamental, para la compra de un transmisor de 300 watts.

Estéreo Comunal XHGZ nació formalmente en marzo de 2000, aunque hizo sus pruebas en 1998 y 1999. La creación de esta radio comunitaria responde, por un lado, al avasallamiento de la televisión estatal y comercial y, por el otro, al empeño de tener una difusora propia, sin intervención gubernamental y sin lazos de dependencia política ni económica que obstaculizaran nuestra actividad creativa. Podríamos afirmar que mantuvimos nuestra necesidad de enriquecer lo propio ante las imposiciones que nos llegaban del mundo exterior, básicamente del mercado, que excluían nuestras capacidades endógenas para diseñar un camino propio.

Es cierto, reconocemos haber cometido el error de no calcular la voracidad externa al gestionar una señal que, aparte de estar dirigida por amigos, considerábamos idónea para consolidar nuestros propósitos.

Estéreo Comunal causó buena impresión. La programación se diseñó para los jóvenes y los de tercera edad. Empezaron a circular cantidad de jóvenes de dentro y de fuera. Se ha tenido un buen nivel de creatividad e inclusión, tanto en la participación como en producciones originadas en otras latitudes. La estación, en el 94.1 del cuadrante, recientemente cumplió 15 años de edad. Ha fomentado la formación, tanto de egresados de universidades como de personajes del interior que, con el paso de los años, han ido abriendo sus propios espacios en sus comunidades. También acompaña a todo movimiento social que le reclame. El movimiento social de 2006, en contra del gobernador en turno, encontró en la emisora una buena caja de resonancia.

En la actualidad, transmite 13 horas al día, de seis de la mañana a siete de la noche. Sus principales problemas son la intensa movilidad de sus colaboradores y lo económico. Se había estado financiando con la difusión del comercio interno, que contribuía con cuotas pequeñas, y que ya casi no permitían el abasto de energía eléctrica ni de telefonía ni de internet. Todo ello a la luz, además, de la apertura de otras radios en comunidades vecinas.

El contenido abraza cápsulas de género, comunalización, leyendas, reflexión agroecológica y política actual. Se abastece de noticias generadas por Radio Educación, que es de cobertura nacional, además de editoras noticiosas de internet. Pese a ello, son muchas las dificultades que enfrenta su personal. Quienes laboran en ella prácticamente hacen tequio (trabajo comunitario gratuito), lo cual vuelve endeble su permanencia y su formación. Asimismo, su articulación al mercado mayor es inexistente y no fomenta la comercialización de su programación, situación que amerita una serena reflexión interna. Sin embargo, un importante logro es indudablemente el contagio de la experiencia. Nuestros propósitos los mantienen grupos activos en distintas comunidades. A los meses de sabernos al aire, se fueron acercando grupos de varios

rincones, con el afán de multiplicar el esfuerzo. A la fecha, existe tal cantidad de radios en todo el estado que, de muchas maneras, nacen para defender lo propio. No dudamos que el número de radios rebase la centena.

El contexto y sus determinantes

La historia puede relatarse fácilmente, como ustedes lo podrán comprender, pero resulta necesario, a todas luces, dar una explicación del contexto que permite el florecimiento de estas posibilidades de comunicación. El estado de Oaxaca se caracteriza, centralmente, por su singularidad geográfica. Se reúnen en su territorio las dos grandes cordilleras que atraviesan la nación: la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre Occidental. Su suelo es escabroso, habitado por montañas y lomeríos intensos, por lo que sus planos son reducidos. Su población se integra de más de 10 000 comunidades. De ellas, 570 asumen la categoría de “municipio”, que constitucionalmente es el tercer nivel de gobierno, después de la federación y de los estados que conforman el México actual. Se considera que aproximadamente 9 000 de sus comunidades están organizadas bajo patrones de decisión interna. El estado, mediante su constitución local, reconoce dos regímenes políticos: el de los partidos políticos y el de los sistemas normativos internos: 417 municipios son de normatividad interna y 153 son de partidos políticos. Asimismo, se usan 16 idiomas distintos, con más de 50 variantes dialectales.

Es esta complejidad geográfica, lingüística y política la que explica que 70% del territorio sea de propiedad comunal. Si a esto añadimos que 15% más es de propiedad ejidal y de reservas gubernamentales, se puede afirmar que 85% del territorio es considerado social; la propiedad privada la ostenta sólo 15% de la población. Con ello, podemos afirmar que la geografía de Oaxaca fundamenta que este estado de la República Mexicana sea eminentemente comunitario. Es decir, que su contexto contenga los elementos necesarios que exige un modelo de vida comunitario por excelencia.

Podríamos afirmar que 70% de sus comunidades trabajan la tierra para el autoconsumo y que su cultivo central es el complejo milpero. El Estado, tanto local como federal, enarbolando el “desarrollo”, atiende básicamente las áreas de monocultivos, ubicadas en la costa, el istmo y Tuxtepec. La esencia de su proyecto económico neoliberal los orienta a concesionar los recursos mineros y eólicos en el istmo, fortaleciendo monocultivos en Tuxtepec y un poco en la costa. Coincidentemente, éstas son áreas de propiedad privada. Es lógico que el turismo sea una actividad prioritaria, dado lo extenso de los litorales con los que cuenta el océano Pacífico, una actividad que las propias comunidades de montaña y de excelentes recursos acuíferos han encauzado hacia la defensa y el aprovechamiento de sus territorios.

Mientras tanto, los programas federales insisten neciamente en la individualización, que en un territorio eminentemente comunitario, representa un desperdicio de recursos. La penetración de capital exacerba la reproducción comunitaria, pues la gente no ve otra alternativa que seguir resistiendo desde lo comunitario. El que se individualiza prefiere migrar y, sin embargo, no pierde oportunidad para mantenerse en la resistencia comunal.

Con lo anterior deseamos clarificar que el modelo de vida comunal prevalece ante las agresiones del poder, la propiedad y el mercado y es esto lo que posibilita el crecimiento de voluntades comunes que concretan la resistencia ante la penetración de capital. Son y han sido múltiples los mecanismos comunitarios de resistencia que, en otros trabajos, hemos expuesto, como "Comunalidad. Normatividad decidida en asamblea", trabajo colectivo para enfrentar necesidades comunes, una permanente fiesta que fortalece de muchas formas el tejido social comunitario y, sobre todo, una propia visión de lo que significa el suelo que se pisa y que ha de conservarse, frente a todo poder o norma que se busque imponer desde la Federación.

Es en este contexto que brotan las radios comunitarias. Sus mensajes no pueden estar alejados de este proceso natural de resistencia. El apelativo de “comunitario” que llevan estos medios no es inyección del exterior, pero sí tiene la obligación de represen-

tar la forma de pensar y actuar del movimiento cotidiano interno. Esto no es fácil para un medio que tiene que estar enviando mensajes sobre los ámbitos que reproducen vida cotidiana, no a través del discurso, sino del trabajo.

Para empezar, el concepto de “resistencia” no es concebido de manera consciente. Es decir, la gente en comunidad responde ante lo que agrade su forma de ver, sin pensar que son fuerzas civilizatorias que le quieren arrancar lo suyo. Actúa naturalmente y se organiza mediante los medios que tiene a su alcance, sin que esto sea una acción conscientemente elaborada para enfrentar un proyecto ajeno. Ahora, esto no quiere decir que no existan personas o individuos que tienen mayor claridad y ofrecen su participación activa y consciente al usar el medio radiofónico para informar y formar a los comuneros de su comunidad.

Es aquí en donde el papel de la radio entra en cuestión. En principio, debemos tener claro que la comunidad no la habita una población homogéneamente formada. Una comunidad la integran más los campesinos que los profesionales en labores asentadas en el discurso, como abogados, maestros, burócratas; pero también la habitan obreros, peones, comerciantes, etc. Esta diversidad se equilibra en la asamblea, en la que todos tienen posibilidad de opinar y votar. Lo político se finca en el trabajo, que encuentra en el tequio, el espacio de exposición. La persona vale por su trabajo, por el cumplimiento de las obligaciones acordadas en la asamblea y por su comportamiento público y familiar. En este sentido, la labor radiofónica es susceptible del interés de unos cuantos, que pueden ser menos si lo realizado no implica una remuneración económica. Los radialistas comunitarios verdaderamente hacen tequio, que es reconocido por algunas asambleas, pero no por todas.

Se reconoce a quienes trabajan en la radio en aquellos casos en que establecerla ha sido decisión de asamblea. Cuando es iniciativa grupal, en la mayoría de los casos el conjunto tiene que buscar las fórmulas para su sobrevivencia, aunque, si grupalmente solicita apoyo de la asamblea y si su labor es considerada de satisfacción general, es común que obtenga apoyo de la asamblea.

Es necesario afirmar que en el caminar han nacido radios privadas o familiares, que se amparan en lo comunitario, básicamente, para lucrar. O bien, hay radios que son creadas por partidos políticos que dedican el tiempo radiofónico a hacer proselitismo con sus consignas. Por ello, siempre dependerá del carácter de la estación y del contexto comunitario que se viva. Éste determina la viabilidad y el impacto de un medio de comunicación. Las leyes en materia de comunicación, ante el florecimiento y la presión de la radio comunitaria y la denominada radio indígena, tuvieron que abrir espacio a estos medios, modificando el carácter decadente de concesión y permiso. Antes eran concesionadas las comerciales y las de contenido social eran permisionarias. En la actualidad se habla de concesión mercantil, pública, comunitaria e indígena.

La proliferación de la radio comunitaria no ha tenido en Oaxaca muchos obstáculos. Los problemas se dan en contextos urbanos donde lo comunitario existe, pero en diferentes modalidades de exposición. La competencia por el espectro radioeléctrico es central. Pese a las oscuridades que encierra la actual ley de comunicaciones, la radio, ubicada en contexto comunitario, se adecuará a las condiciones que formalmente se establezcan y permanecerá porque cumple un rol de importancia en la cohesión social y la defensa de lo propio, que es el interés que se debate cotidianamente en cada asamblea.

En términos nacionales, la radio comunitaria es un verdadero instrumento de resistencia social y de vida. Las comunidades tienen en su comunalidad la actitud necesaria para enfrentar los embates del poder, la propiedad y el mercado. La radio permite exponer la riqueza que genera el modelo de vida comunitario, es receptora del debate interno, permite la selección de los mensajes ajenos o externos, es motivadora del trabajo colectivo y es fortalecedora de la creatividad en todos los campos de la vida. Sin embargo, no es recomendable idealizarla como un instrumento “liberador” o contrahegemónico, a menos que la comunidad tenga claridad y se interese por ubicarla en esos planos. Aporta información e incluso puede formar, pero el habitante comunitario

cierra oídos a las recomendaciones externas. Tiene la seguridad de ser escuchado en su asamblea y, por tanto, guarda los mensajes ajenos si atañen a sus intereses concretos de existencia, si no, los pasa por alto. El actuar de la política y sus protagonistas es altamente rechazado. A un funcionario o a un técnico se le permite exponer en la asamblea, pero el debate de su exposición no se hace frente a él, la asamblea se lo reserva. Esto es resistencia cotidiana. Los acuerdos incorporan razonamientos externos o ajenos, pero se toman sin la presencia de extraños a la comunidad.

La radio comunitaria hace públicos aquellos acuerdos autorizados por las autoridades internas, lo cual no significa censura, sino respeto de la radio a la intimidad comunitaria. Esto hace de los noticieros internos faenas de exposición reducidas. Se comentan eventos que atañen a varias comunidades o a la región, pero los acuerdos cotidianos internos no salen al aire. Esto es lo que hace del medio una expresión verdaderamente comunitaria: que desempeña un papel distinto al de una radio pública o comercial, las cuales no pertenecen sino a los del poder y a su dueño, en cada caso.

Esto no quiere decir que las voces críticas a las diatribas generales del modelo de vida hegemónica sean acalladas. Por el contrario, se fomentan, pero son responsabilidad del emisor y, en última instancia, de la emisora. Son estas voces críticas y la postura de las emisoras las que permiten estar informados de las imposiciones del poder constitucional y de la resistencia organizada de las comunidades y regiones. Esto se ve en las movilizaciones en contra de las concesiones mineras, eólicas, acuíferas, de los latrocinios forestales, la corrupción y las manifestaciones del poder en general. A los partidos políticos que no tienen incidencia local, pero sí regional, no se les cierran las puertas, pero se busca que su discurso responda a inquietudes de orden local y regional. Claro, conocida la actitud y la prepotencia de políticos en campaña, esto no resulta poco fructífero.

Cuando una radio comunitaria responde al organismo comunitario, es necesario que sea congruente con esa actitud. En la medida en que la comunidad cuenta con mecanismos propios para

resolver sus necesidades, abre sus puertas al exterior, sin que se refleje inmediata mella negativa de sus relaciones. Los académicos constantemente dan cuenta de las contradicciones entre los intereses del poder y la resistencia de las comunidades, pero sólo señalan la penetración de elementos ajenos y cómo laceran el tejido social comunitario, sin tomar en cuenta la permanente renovación de la actitud de la resistencia comunitaria.

Cuando hablamos de “renovación” nos referimos a la adopción de elementos ajenos que resultan necesarios. Una radio, de alguna manera, lo es. Sin embargo, la radio no se va incrustando en una cotidianidad sin molestar; por el contrario, una comunidad se ve reflejada en ella y lo que ha aprehendido de ella ocupa un lugar de referencia para sus decisiones.

En el centro del razonamiento comunitario conviven lo de fuera y lo de dentro en una constante transformación y adecuación que, como resultado, ofrecen lo posible. Es decir, toda comunidad está inmersa de un modelo hegemónico que la agrade; por ello se despliega una resistencia que se concreta en acciones posibles, lo que le aporta una nueva situación en la que muchas veces no se reconoce lo que es de adentro y lo que vino de afuera. En otras palabras, toda comunidad está en movimiento entre las presiones externas y sus capacidades internas, lo que dibuja su personalidad en el momento.

Una radio comunitaria, efectivamente, es un elemento introductor de factores o mensajes externos, pero también abre el espacio para el fortalecimiento de lo interno, de lo propio, de lo nuestro. Es en esta dinámica que cada radio se inserta en la cotidianidad comunitaria. Si una radio ofrece solamente el conocimiento externo, demostraría una actitud para el sometimiento y, al contrario, si sólo reprodujera lo interno, caería en fomentar una visión aislada, lo que también debilita las capacidades endógenas para tratar lo exógeno. Dicho de otra manera, la radio asume la contradictoriedad que dinamiza a la comunidad. Por lo mismo, su labor no sólo debe girar en un sentido, sino en todos los sentidos que decida la comunidad concreta.

Retos y perspectivas

La pregunta central por contestar es: ¿tendría, entonces, la radio un camino trazado o responde a lo que la comunidad va enfrentando? En primera, ningún radialista carece de criterio. Hasta el radialista apasionado en un género musical tiene una postura, una suma de ideas o de interpretaciones del mundo que lo envuelve. De alguna manera es necesario tener un marco de referencia para emitir opiniones al público comunitario. Es por ello que suena coherente hacernos una serie de preguntas sobre qué es lo que nos gusta y lo que no nos gusta del mundo y del momento en el que nos ha tocado existir, para así definir o explicar nuestra actitud cotidiana. Como señalamos al principio, en lo general, las radios comunitarias han sido impulsadas por ánimos formados en el exterior, sean escolarizados o no.

Si reflexionamos sobre nuestro caso particular, podríamos afirmar inicialmente que principios ajenos a la vida natural fueron impuestos por la invasión europea a nuestro continente. Estos principios se han ido enriqueciendo y ejercitando a lo largo de más de cinco siglos. Por lo mismo, habitan nuestros sentires, en lo más profundo, principios y valores que resultan un obstáculo real para definir procesos concretos, de eso que muchos autores llaman “descolonización”. Al estar copada la academia de autores de razonamiento occidental, suena lógico que desprendernos de ese razonamiento sea una labor quimérica. Estas ideas las encontramos no sólo en ámbitos de la ciencia, las artes y la literatura, sino también en los propios hábitos alimenticios y mucho más en campos de la filosofía.

Para criticar la situación que nos envuelve, se han propuesto diversas corrientes de pensamiento desde diferentes contextos o realidades. La gran mayoría de estas corrientes engrosa las filas del razonamiento occidental, que fija como centro del mundo al ser humano. La tarea de pensar desde el mundo y no desde el hombre o la mujer, recién inició cuando nos percatamos del laberinto en el que Occidente nos había encerrado. En particular, nosotros, estando fuera de cualquier corriente académica, afirmamos que

son tres los principios básicos que nos fueron introducidos a la fuerza desde la invasión europea. Estos principios son: el poder, la propiedad y el mercado.

Como consecuencia, son estos tres principios los que han de ser enfrentados, no sólo en los contenidos de las radios comunitarias, sino en todos los ámbitos de relación social. Dicho de otra manera, para enriquecer lo propio, debemos encontrar en cada contexto los elementos que enfrenten la influencia de estos principios heredados e impuestos. Esa respuesta está en cada contexto, en cada región. El reconocimiento de cómo hacemos la vida en el suelo que pisamos es el instrumento ideal para definir el quehacer ahí, no en todas partes. Obviamente, hay de contextos a contextos; no es lo mismo lo urbano que lo semiurbano o lo rural. Lo urbano es el terreno fértil para el ejercicio del poder, la propiedad y el mercado. Las ciudades son centros individualistas por excelencia, territorios en los que la gente vive separada en hechos y pensamientos. Por ello, lo que se puede hacer a través de la radio en una comunidad, no es lo mismo que lo que se puede hacer en una ciudad.

La competencia mercantil del espectro electrónico, ya decíamos, es intensa en las ciudades, dado que éstas son espacios diseñados para el mercado, la educación y el gobierno, es decir, el centro del poder en todos los rubros. La ciudad se asienta en la apropiación privada. Cosa distinta, y dependiendo de la geografía, sucede en espacios rurales, siendo muchos de ellos catalogados como “originarios”, categoría que da cuenta de la realidad en el continente americano, a pesar de los siglos de colonia, y que da fortaleza a la labor de las radios comunitarias, ya que es la comunidad la entidad que ha posibilitado o permitido la sobrevivencia de modelos de vida y pensamiento contrarios al hegemónico occidental.

Son estas regiones originarias las que nos muestran con mayor nitidez y naturalidad los principios que podrían catalogarse como contrahegemónicos. La pregunta es ¿cuáles son los principios contestatarios nacidos en estas regiones originarias? Desde nuestra experiencia, consideramos que también son tres: el respeto, el

trabajo y la reciprocidad. Podemos preguntarnos cuáles son las razones que nos llevan a proponerlas.

En principio, si es el poder lo que subyace al comportamiento individualista, el contrapoder radica en el colectivo, pero el colectivo o lo comunal no existe sin el respeto. El respeto no es reconocimiento de la diferencia, de la superioridad, de la propiedad, del valor mercantil, de la propiedad del conocimiento. Es reconocer que somos el otro y que sin el otro no somos. Lo que hacemos es autoridad, fuerza, unidad en la diversidad. Es decir, no se oculta la singularidad, se integra a la toma de acuerdos para todo. Es por ello que la vida asamblearia es la autoridad comunitaria por excelencia. La decisión asamblearia de una comunidad se contrapone al poder depositado en el individuo, en la propiedad y en el capital.

Además, el razonamiento individualista, occidental y neoliberal, se fundamenta en la garantía que le otorga la propiedad. Por su parte, en la comunidad lo único que es propiedad de la persona es el trabajo, su movimiento, su acción, con lo que, fundamentado en el respeto, enfrenta toda agresión individualista. Cuando se respeta, se consigue lo comunal y, con ello, se trabaja comunalmente para la satisfacción de las necesidades comunes.

La reciprocidad es la actitud resultante de todo proceso en el que prevalece el respeto y se trabaja en reciprocidad colectiva. Tú me das para que yo te dé; esto significa horizontalidad existencial, significa que la vida entre todos, respetándonos, nos facilita el intercambio y es un freno a la acumulación.

Estos principios contrahegemónicos que se proponen pueden sonar a utopía; sin embargo, existen en todos los contextos, pero son excluidos, encubiertos por el pensamiento dominante individualizador que separa, que abstrae, que cosifica y destruye toda relación horizontal posible, para fortalecer jerarquías, estratificaciones, clases, estamentos, en fin, para consolidar lo vertical.

Es importante aclarar que esta propuesta no pretende ni sustenta un esquema. Es una propuesta a reflexionar, encontrar o reconocer en nuestros contextos para dejar de pensar que las soluciones provienen del exterior, de los académicos, de los especia-

listas y de los profesionales del discurso. Es importante subrayar que la vida asamblearia que caracteriza a la comunidad implica *de facto* la desaparición de las individualidades, para dar paso a los acuerdos, que de manera general, no satisfacen el ego de un individuo, ya que todos tenemos que ceder, a fin de que se logren los acuerdos. Si se logra entender el significado del respeto, se podrá comprender que no se vive solo, no se puede vivir solo ni en hechos ni en ideas, porque pertenecemos al mundo, no nos pertenece el mundo.

No pretendemos que lo que afirmamos se vea como una acción vertical, es decir, a imponer a través de la acción radiofónica; por el contrario, el respeto es el principio que debe cultivar sustancialmente la labor de una radio comunitaria. Reconocer el valor de todos implica abrir los micrófonos a toda opinión, implica respetar cada criterio, no conducirse hacia el poder, la propiedad ni el mercado. La persona individualizada busca poder, concibe que el conocimiento es suyo, de su propiedad y, por lo mismo, puede venderlo cuando se le dé la gana. Los principios liberales le dan argumentos concretos: su libertad ante todo, así como su concepción discursiva de igualdad, etcétera.

De alguna manera, esto contesta las preguntas que nos hacemos. Sí hay caminos, pero cada contexto, cada región, tiene que construirlos. En este sentido, ¿cómo se puede llevar a su realización en una radio comunitaria? De principio, ya comentamos que el respeto es lo fundamental. No sólo reconocerse en el otro, sino valorarlo, tomar en cuenta que todos aportan, que las categorías del bien o el mal no existen cuando se reflexiona respetando cada contexto. Una verdad se construye, tiene su temporalidad y espacio y es la que se transmite en una radio. La vida cotidiana aporta viejos o renovados razonamientos, genera conocimientos que son útiles en cada caso, pero esto se extrae de la participación respetuosa de los habitantes de una comunidad o de una región. Para esto, suena adecuado tomar en cuenta o distinguir la realización comunitaria de la intercomunitaria. El poder que no es expulsado de nuestro razonamiento invade la querencia de caminar lo cotidiano de una región, no sólo de una comunidad. Entre los ra-

dialistas prolifera la aspiración de llegar a muchas comunidades, sueñan a diario con aumentar su potencia y su cobertura, sin antes reflexionar que la participación directa de los radioescuchas disminuye considerablemente; es decir, a mayor cobertura, es menos lo comunitario que se cultiva. Una mayor cobertura se mide en la cantidad, no en la cualidad; se llega a más, pero es de menor cualidad la relación que se entabla. Esto no quiere decir que nos pongamos a aumentar la cantidad, sino que invitamos a cualificar la relación comunitaria, cara a cara, directa y participativa.

Las radios comerciales tienen en la cantidad lo concreto de sus aspiraciones; por ello, la potencia les hace competitivos, no cualitativos. Buscan mayor wataje para vender más. Este razonamiento mercantil, claramente, busca poder de penetración, de imposición de mensajes y, de paso, busca apropiarse de todo.

Una economía que permita la suficiencia de las radios es el mayor embrollo. Muchas cuentan con el apoyo financiero de sus agencias o municipios, como en el caso de Oaxaca, pero las que han nacido de iniciativas grupales, de asociaciones civiles, se la ven dura para su manutención. La mayoría no persigue fines lucrativos, aunque hay aquellas simuladoras que ya comentamos. El apoyo al comercio local es una salida. No estimulan más que lo propio, es decir, se comercia el producto interno, lo que necesita la población, los servicios necesarios que, en sí mismos, no constituyen una fuente de enriquecimiento, pero permiten un buen grado de suficiencia. La radio comunitaria necesita generarse sus propios ingresos que, en la mayoría de los casos, se encuentran fuera de la labor radiofónica, en eventos, cultivos, comercio de arte propio, etcétera.

No ser lucrativo es un reto a satisfacer a mediano plazo. Independizarse de la autoridad comunitaria es sano. La autonomía va en paralelo con la generación de ingresos, de productos para el intercambio y, si se siguen formulando proyectos respondiendo a convocatorias, la dependencia económica con el exterior no se extinguirá. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que estar incorporado a un modelo de vida fundado en el mercado no da argumentos para comercializar la señal. No existen recetas para

enfrentar al mercado, pero en cada contexto florecen posibilidades propias. Hay que diseñarlas y realizarlas.

Si hemos propuesto o sugerido que el respeto, el trabajo y la reciprocidad son principios orientadores, encontremos en ellos, de acuerdo a cada contexto, las respuestas adecuadas. La puesta en práctica de una actitud comunalitaria, sustentada en estos principios, garantiza la realización de propósitos acordados en comunidad o en el equipo radialista de cada emisora. Si la comunidad, desde la cotidianidad, ha resistido y resiste las agresiones externas, en una radio comunitaria suena consecuente y realista poner en acción la misma actitud. Claro, en esto no hay recetas, porque “cada cabeza es un mundo” y “en cada lugar se cuecen habas”, dicen los refranes populares. Como puede imaginarse, mucho de lo que se propone significa volver al sentido común, ese sentido que se cultiva en colectivo, sin percatarnos de la profundidad de estas aseveraciones. Volver al sentido común es mirar hacia atrás y a los lados, significa abandonar la linealidad del pensamiento progresivo, positivista, que caracteriza al razonamiento hegemónico. Implica reconocer el espiral de la vida planetaria, que es infinita y que, al ser nosotros finitos, demuestra la infinitud del universo que nos crea y transforma.

Son muchos los retos que nos depara la resistencia cotidiana. Pero son nuestros contextos los determinantes, nuestra geografía da luz, nuestro respeto nos integra, el trabajo conjunto nos hace creativos. ¿Todo para qué? Para hacer de la vida una fiesta permanente, contrario a lo que genera el modelo de vida dominante, asentado en la propiedad territorial: la puesta en venta del planeta y, con ello, la concentración del poder.

Sin embargo, reconocer que en cada contexto, en cada comunidad urbana o rural está la respuesta, no es fácil. Precisamente, porque los principios que guían la actualidad dibujan una individualidad permanente, que sólo será superada cuando se reconozca que el individuo no existe, que se ha construido para su control y que para contrarrestar esto necesitamos un nuevo lenguaje que señale lo que en verdad es nuestra existencia, derrumbando epis-

temologías y paradigmas que la “ciencia social” expone, partiendo de los mismos argumentos que reproducen la dominación.

No está de más reafirmar que, para cambiar nuestra forma de razonar, es conveniente reconocer, mirando el suelo que pisamos, a la gente con la que realizamos nuestra existencia, el trabajo o el movimiento que ésta genera en ese suelo y lo que conseguimos cada día que, en lo general, provoca el placer de hacer la vida juntos, es decir, la fiesta. Todo esto, como ya hemos dicho, es comunalidad.

Al pueblo: ¡las cámaras!

Ana Lúcia Nunes¹

Desde los años sesenta, con la aparición del nuevo cine latinoamericano, se habla de dar voz al pueblo. Pero, considerando que la mayor parte de los cineastas actúa como representante de las personas filmadas o de la institución patrocinadora de los videos o películas, y no como parte de la comunidad o grupo, es común el surgimiento de tensiones entre el deseo del cineasta de rodar un film singular y el deseo de los individuos de elegir y seleccionar la forma de su participación en el relato sobre ellos mismos, de que sus derechos sociales y su dignidad personal sean respetados (Sousa y Dorado, 2010). No es difícil escuchar historias como la de la película boliviana *Vuelve Sebastiana* (1953), del director Jorge Ruiz, ganadora de varios premios, que nunca fue lleva-

¹ Profesora e investigadora del Laboratorio de Video Educativo, en el Instituto NUTES de Educación en Ciencias y Salud de la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Comunicadora social, periodista y documentalista; posgraduada en Hipermedia por el Instituto Internacional de Periodismo José Martí (Cuba); en documental creativo por la Universidad de Valle (Colombia) y en Epistemologías del Sur (Clacso). Posee una maestría en Comunicación y Cultura por la Universidad de Buenos Aires y es doctora en Comunicación y Cultura por la Universidad Autónoma de Barcelona y por la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Actualmente investiga y actúa en extensión en torno a temáticas vinculadas a la educación, audiovisual, género y relaciones étnico-raciales.

da a la comunidad de los Chipayas, donde fue filmada, para ser proyectada.²

Para Bill Nichols (1997), la gran cuestión del documental es siempre “¿qué hacer con las personas?” Al desear producir una obra audiovisual con comunidades o grupos populares, la pregunta sobre qué tipo de relación se establece con estas personas está presente en todas las fases de la producción. En primer lugar, hay que pensar de qué manera acceder a las personas; después, cómo trabajar con ellas durante la realización y, por último, qué hacer con ellas después de finalizar la obra.

La pregunta de comunidades, grupos y personajes “¿qué ganamos nosotros con tu película?” es una pregunta honesta y pertinente, que debe ser considerada en el documental. Sin embargo, cuando se parte de otra perspectiva, la perspectiva interna de aquel que más que un videasta o cineasta se ve también como parte de una comunidad, las búsquedas son otras. Lo que se busca es una nueva actitud audiovisual y nuevos espacios de interacción entre realizadores y sujetos sociales, en los que la fusión de esas figuras es lo que se anhela en última instancia. Esa nueva actitud parte de la comprensión del film como “resultado de una especie de pensamiento colectivo, resultante de la confianza mutua y de la organicidad del grupo” (Lucas, 2010). En su tesis de maestría, Alvarenga (2004: 35) también llama la atención sobre el carácter de experiencia colectiva del video comunitario:

En una producción de video comunitario, la realización es entendida como una *experiencia colectiva* que va a ser vivida por un grupo, sea de vecinos de un barrio, usuarios de una institución o cualquier otro conjunto que reúna sujetos que compartan, en cierto momento, parcelas de tiempo y espacio, de forma que desarrollen relaciones entre sí.

Si la idea es ir más allá de lo que fueron los grupos de video y cine militante de los sesenta y setenta, si lo que se tiene como objetivo es más que dar voz y lograr que la participación sea efec-

² Declaración hecha por Sebastiana Kespi, protagonista de la película, durante el Foro realizado en La Paz, Bolivia, en el marco del II Coloquio Brasil-Bolivia, agosto de 2008.

tiva, es necesario crear estrategias de participación para la toma de decisiones sobre la película. Lo ideal es que los equipos y las decisiones estén en manos de la comunidad o del grupo con el cual se trabaja.

La idea de compartir, de una manera u otra, la realización audiovisual, está presente en los trabajos de no ficción, principalmente en el documental, desde su inicio. Cuando Flaherty filmó *Nanook, el esquimal* (1921), contó con la participación activa de esquimales; llegó a enseñarles a filmar y a hacer el revelado. Obviamente, lo hizo también por una necesidad de acercarse y contar con la colaboración activa de ellos en la producción. Después, otros cineastas, como Jean Rouch, profundizaron aún más ese proceso. Rouch llegó a fundar en Francia los Talleres Varan (creados en 1981), para la formación de cineastas populares, y trabajó con lo que se llamó “antropología compartida”. Pese a estas referencias, la antropología compartida implicó pocos proyectos académicos o de investigación, no siendo, por lo tanto, el modelo hegemónico de la producción que se desarrollaba con comunidades latinoamericanas. En Latinoamérica, hasta los años noventa, lo más cercano a eso eran cineastas y videastas militantes, que hablaban en nombre de la comunidad con la anuencia y la participación —en grados distintos— de ésta.

En el caso de Brasil, Alvarenga (2010: 96) relata la crisis enfrentada por el audiovisual popular en esa época, que se expresó en el cierre de la Asociación Brasileña de Video Popular (ABVP), en 1995, del siguiente modo:

El hecho es que, al medida que nos aproximamos a la década de 1990, el video popular se encontró cercado de críticas: de un lado está la constatación de la no participación de las comunidades en la realización de los videos; de otro, el debilitamiento de los vínculos con los movimientos sociales, hacia donde estaba orientada la militancia del video popular.

Según Bruckmann y Santos (2005), a finales de los años noventa, después de los eventos en Seattle de 1999, los movimientos populares indicaban que había una nueva dinámica, no sólo de-

fensiva, sino también ofensiva. Estos movimientos populares fijan su militancia en lo territorial —un desplazamiento que ya venía ocurriendo desde los ochenta, con la crisis de los partidos políticos de la izquierda tradicional—, al mismo tiempo que empiezan a articularse en redes de protesta antiglobalización, utilizando las nuevas herramientas mediáticas. Con la popularización de estas nuevas herramientas, que no pasaban sólo por internet, sino también por equipos y *softwares* de captación y edición de video, el video popular —y la comunicación contrahegemónica como un todo— tomó nuevo impulso.

Para los propulsores del video popular, en ese momento no bastaba con los equipos, era necesario formar a la gente. De esa manera, empezaron a surgir grupos cuya metodología de producción audiovisual se basaba primero en hacer talleres para la comunidad. Ellos creían que era posible no solamente formar videastas y cineastas, sino compartir un proceso de producción y aprendizaje dialógico.

Estos grupos, en su mayor parte, venían de la comunicación popular y comunitaria, no específicamente del cine. Esa característica acaba marcando profundamente el video popular a partir de finales de los años noventa y quizá sea su trazo más distintivo. Hasta entonces, la comunicación comunitaria y popular trabajaba más con radios, periódicos barriales, murales y animaciones culturales, que eran actividades más accesibles desde el punto de vista económico y técnico. Pero, al empezar a trabajar con el video, trataron de usar las mismas prácticas que ya utilizaban en la construcción de otros medios de comunicación.

Los talleres podrían ser novedad para los cineastas, pero no lo eran para quienes venían de la comunicación popular y comunitaria. En ese medio ya se venían probando varias formas de participación, desde la consulta, hasta el hecho de que una persona integrara el equipo y, por último, llegara a los talleres. Mario Kaplún (1987) relata varias experiencias de comunicación comunitaria que utilizaron esas herramientas, sea en la construcción de periódicos, revistas, radio, teatro, casete-foro, hasta llegar a los videos.

Los comunicadores populares venían discutiendo desde hace años los caminos y los métodos para la participación popular en los proyectos, así como la relación entre comunicación y educación. La comunicación popular era vista como un proceso educativo transformador (Kaplún, 1987: 17), por lo cual era imprescindible que fuera la comunidad la que estuviera al frente del proceso, la que escogiera, determinara y seleccionara los contenidos de los medios. La pregunta de quién llevaba a cabo verdaderamente la comunicación popular era una constante entre estos comunicadores.

Ciertamente, no es posible imaginar mensajes elaborados por toda la comunidad. Siempre será necesario un equipo responsable, un grupo encargado que asuma su producción. Pero si este equipo es creativo y en lugar de sentirse emisor exclusivo y privilegiado se sitúa como facilitador, animador y organizador de la comunicación, puede encontrar formas y caminos para que, gradualmente, los medios vayan haciéndose más y más abiertos a la participación de sus destinatarios (Kaplún, 1987: 86).

Hasta el momento, los talleres se habían mostrado como el método que había llegado más lejos en el proceso de compartir la producción de los medios comunitarios. En este sentido, uno de los ejemplos más pujantes y actuales son las televisoras comunitarias venezolanas.³ Aunque fuertemente impulsadas por el Estado, cuentan con una amplia participación popular. Es el caso de Catia TV (Televisora Comunitaria del Oeste de Caracas) que fue fundada y es administrada por habitantes de Catia, zona popular de la ciudad. De su programación, 70% es creada por organizaciones comunitarias de los barrios, que son capacitadas a través de talleres para producir audiovisuales (Sel, 2009: 27).

³ Las televisoras comunitarias en Venezuela ya tenían una gran experiencia, que se remonta a finales de los años setenta. En 1979 fue fundada Teleboconó, en la provincia de Trujillo, una emisora cultural llevada a cabo por jóvenes. En los ochenta aparecieron otras experiencias, como el Sistema Experimental de Televisión, en Barinas, y Amavisión, en Puerto Ayacucho. TV Michelana y TVC Rubio surgieron en 1992, pero el impulso para el gran desarrollo de la televisión comunitaria venezolana en la actualidad se dio a partir de finales de los noventa y en la primera década de 2000, durante el gobierno de Hugo Chávez. Para más información consultar: Jeremiah O'Sullivan-Ryan (1989), *Alternativas comunicacionales en Venezuela*, Caracas, UCAB.

Los talleres, a su vez, constituyen una metodología que la comunicación popular y comunitaria toma prestada de la educación popular. Así, las iniciativas de audiovisual comunitario y popular terminaron siendo muy influenciadas por los métodos y los principios de la educación popular y fue en ella que encontraron una metodología que permitiera lograr la transferencia del conocimiento técnico necesario y la construcción de un proyecto de manera compartida. Pero, los talleres tampoco nacen con la educación popular, son creados y se desarrollan en una época en la que ni siquiera existía la educación formal institucionalizada en forma de escuela.

Los talleres: del medioevo a la educación popular

Históricamente, según Cano (2010), el taller fue la forma de organización productiva entre los artesanos de la Edad Media. En cada taller había un maestro, algunos compañeros y aprendices. Lo importante es que en los talleres se buscaba unir el trabajo intelectual y manual, la producción artesanal y la creación artística, el interés personal y el interés colectivo. Obviamente, la práctica del taller se modificó con el tiempo, pero algunas de sus características persistieron y pueden ser vistas en los talleres practicados en la educación y la comunicación popular en la actualidad.

Etimológicamente, la palabra taller viene del francés *atelier* y significa una escuela de artes, un lugar donde se trabaja cooperativamente bajo la orientación de un maestro. Pedagógicamente, el taller es visto como una instancia en la que se puede superar la dicotomía teoría-práctica, uniendo a las dos, aproximándose más a la realidad del estudiante y, principalmente, proponiendo una instancia más participativa para el aprendizaje. Popularmente, el taller también es conocido como el lugar al que se lleva algo para concertar; en el caso de la comunicación y el audiovisual no podríamos pensar que fuera distinto. La propuesta es justamente concertar, cambiar, proponer y hacer otra comunicación.

De acuerdo con Ander-Egg (1991), el taller es una metodología que propone un carácter globalizante, es decir, no separa la

teoría y la práctica; no separa la educación y la vida; los procesos intelectuales y los afectivos; el conocer y el hacer; el pensamiento y la realidad. Tiene como actitudes y como conductas básicas: capacidad de diálogo, actitud de búsqueda de la verdad, rechazo del dogmatismo, autodisciplina, implicación y responsabilidad personal.

Como puede verse, la definición y las características de la metodología del taller lo aproximan mucho a la educación popular propugnada por Freire (1974). La educación popular es una educación contextualizada, que parte de la realidad social del oprimido. Es un proceso educativo construido por sujetos que se reconocen dentro de una realidad social. No se trata de un proceso educativo en el que uno, el profesor, tiene el saber y lo repasa, sino de un acto educativo compartido, en el que se reconocen las diferencias entre profesores y estudiantes, pero los estudiantes no son considerados cajas vacías que hay que rellenar de contenido. Es una educación dialógica, libertadora, crítica, progresista. Es una educación en la que se permite la libertad creativa, porque, según Freire (1974: 73), “sólo existe saber en la invención, en la reinvención, en la búsqueda inquieta, impaciente, permanente que los hombres realizan en el mundo, con el mundo y con los otros”.

El taller es una metodología bastante utilizada en la educación popular. Según Cano (2010: 10), se podría definir el taller en la educación popular como:

Un dispositivo de trabajo con grupos, que es limitado en el tiempo y se realiza con determinados objetivos particulares, permitiendo la activación de un proceso pedagógico sustentado en la integración de teoría y práctica, el protagonismo de los participantes, el diálogo de saberes, y la producción colectiva de aprendizajes, operando una transformación en las personas participantes y en la situación de partida.

Así, la metodología del taller se adecua perfectamente a los objetivos de los grupos de audiovisual: enseñar las herramientas básicas y producir videos de una manera compartida con los grupos populares y las comunidades, partiendo de la realidad de esos

grupos y valorando el conocimiento que los estudiantes tenían de sus realidades y del mundo.

Los talleres de Magnífica Mundi WebTV

La WebTV Magnífica Mundi organiza talleres de formación en audiovisual desde su creación, en el año 2001. En 2008 inició un proyecto conjunto con la Escuela de Cine y Artes Audiovisuales de La Paz, Bolivia, en el que participaron estudiantes de las dos escuelas y militantes de movimientos populares, indígenas y *quilombolas*⁴ de los dos países. El Taller Internacional de Realización Documental se llevó a cabo entre 2008 y 2010, con una carga horaria de 360 horas, y produjo 30 documentales, en los que participaron cerca de 80 estudiantes.

Según Sousa (2010), en sus talleres Magnífica Mundi tiene el objetivo de “formar cineastas que puedan producir contenido audiovisual acerca de sus realidades. No solamente promover el vínculo entre las comunidades, sino permitir que ellas puedan hacer su propio cine”. Hablando de las actividades del grupo, Gonçalves *et al.* (2010) explican que no se trata de investigaciones en las que el investigador se marcha al universo social popular para confirmar informaciones, sino que intenta comprender el contexto y la lógica del pensamiento y de la organización de esos sujetos sociales. Para ellos, se trata de un proceso largo, construido a partir de vivencias, de una construcción compartida entre investigadores y comunidad, en la que ambos se articulan en la construcción del conocimiento.

Los talleres de Magnífica Mundi, así como todas sus actividades, son pensados conforme la siguiente metodología, no sistemática y dialógica: formación, intercambio y autonomía.

La etapa de formación empieza con talleres impartidos por los miembros del colectivo. Ellos son ofrecidos de acuerdo con las necesidades de cada comunidad, pero siempre relacionados a la

⁴ En Brasil son considerados como *quilombolas* los remanecientes de negros traficados de África al país, que huyeron de las haciendas a lugares inhóspitos e inaccesibles. Estos lugares, llamados quilombos, sólo fueron descubiertos centenares de años después.

comunicación. En general, son estructurados por una parte más teórica, dogmática, apuntando crisis, relevancias y reflexiones sobre los medios de comunicación de masa y sus posibilidades en tanto herramientas sociales. La otra parte, práctica, propugna el “hacer comunicación”, lo cual genera un gran encantamiento y satisfacción a los que aprenden y enseñan.

La etapa de intercambio es un espacio para compartir conocimientos que surgen en el desarrollo de las experiencias vividas en el colectivo. Al entrar en un universo nuevo, el aprendizaje nunca es jerárquico y unilateral. El intercambio de experiencias, de conocimientos y sentimientos que envuelven esa relación con movimientos y grupos sociales, implica una dinámica de trabajo de producción compartida y colaborativa, uno de los principios fundamentales de Magnífica Mundi.

El ciclo se cierra, pero no se acaba, con la etapa de autonomía. Los talleres se acaban, pero la producción sigue. La autonomía de producción y el caminar con las propias piernas permiten al grupo o comunidad desarrollar y continuar las actividades de creación de contenidos propios de su contexto. Magnífica asume en esta etapa el papel de articulador y consolida el trabajo conjunto con estos grupos y movimientos sociales (Gonçalves, 2010: 5).

Acompañamos a algunos de los talleres realizados por Magnífica Mundi entre 2008 y 2011. El primero tuvo lugar en agosto de 2008, en la comunidad aymara de Condor Iquiña, provincia de La Paz, en la frontera con Chile y Perú. Allí se reunieron estudiantes brasileños y bolivianos e indígenas de ambos países. Durante dos semanas tomaron clases y después partieron, en grupos, hacia diversos rincones del país, para producir sus documentales.

El grupo que participó en el taller de 2009, en Brasil, fue sin duda muy interesante y profundizó en el proceso de formación en audiovisual popular realizado por Magnífica Mundi WebTV, reuniendo estudiantes de varias nacionalidades, etnias y militancias diferentes. Dadas esas características, y aunque esta investigación haya acompañado diversos momentos del transcurso de la formación en cine y video realizada por Magnífica Mundi, nos centraremos principalmente en el grupo de 2009.

Los estudiantes tuvieron dos semanas de clases teórico-prácticas, cerca de 180 horas de fotografía fija, cámara, guión, dirección, realización e investigación participante. Los docentes llegaron desde Bolivia, España y Brasil. Las clases utilizaron una metodología que mezclaba la exposición, la invitación al diálogo y la reflexión, la realización de ejercicios prácticos, presentando y recibiendo crítica colectiva de los resultados. Después de las clases iniciales, tuvieron dos semanas —del 16 al 30 de septiembre— para producir, filmar, editar y presentar un documental realizado en sus comunidades. Los grupos se conformaron durante el periodo inicial de formación, por sorteo o por afinidad temática.

La idea era que los mismos partieran de la experiencia de los miembros de la comunidad que hacían el taller. Así, temáticamente, los documentales tendrían que ver con la experiencia directa de estos agentes, pero también implicaban una construcción más compleja, al agregar personas de otro origen sociocultural y hasta de otra nacionalidad.

Los talleres de Faro Televisión Comunitaria

Faro Televisión Comunitaria realiza talleres desde su creación en 2010. La propia televisora nació después de la realización de un taller de armado de una televisora comunitaria, realizado en el contexto del debate de la nueva Ley de Servicios Audiovisuales de Argentina, a finales del 2009. Del taller, que fue bastante general, salió la definición de armar una televisora. El año siguiente se realizó el primer taller de formación técnica para quienes participarían en la televisora, con creación de programas, etc. De acuerdo con Ariel Tcach,⁵ uno de los fundadores de Faro TV, los talleres son hechos para:

Desarrollar nuevos contenidos y también para que la gente pueda participar de otra manera de Faro TV, que pueda asumir la responsabilidad por un programa entero. Un taller tiene varias utilidades, pero principalmente que nosotros somos una televisora comuni-

⁵ Entrevista a la investigadora, realizada en noviembre de 2011.

taria y por eso tenemos la obligación de brindarles herramientas a nuestra comunidad, de abrirles las perspectivas del cómo hacer.

Los integrantes de Faro TV entienden que la comunicación que pretenden construir es un proceso que se da con y para la comunidad. Para ellos, un periodista o comunicador, si se pretende popular, jamás puede mostrar solamente su propia visión de una comunidad, es necesario estar involucrado en ella o posibilitar que esa comunidad pueda hacerse presente en el discurso.

Entre junio y agosto de 2011 se realizó un taller integral de audiovisual en la sede de la televisora, en El Galpón, barrio Charcarita, Buenos Aires. La convocatoria fue amplia y general, hecha principalmente por internet (correo electrónico y redes sociales). Se inscribieron por internet cerca de 300 personas, que enviaron un correo electrónico a la televisora. A la primera clase llegaron sólo 150 personas. Al avanzar el curso y el invierno, el grupo fue disminuyendo, para finalizar con 30 personas.

Se impartieron 48 horas de clases de carácter teórico-práctico, enfocadas en comunicación popular y comunitaria, realización integral, fotografía e iluminación, guión, sonido y producción. También se realizaron dos talleres especiales: edición y efectos especiales. Las primeras clases fueron planificadas por el grupo coordinador de la televisora, en relación a contenidos y docentes. La mayoría de los docentes eran profesionales del cine y la televisión argentinos muy bien conceptuados, y los propios activistas de la televisora también actuaron dando clases y/o acompañando los ejercicios prácticos. Cada clase era preparada con algunos días de anticipación, en la asamblea que reunía a todos los activistas de FaroTV. En general, la asamblea se realizaba los martes y las clases se impartían los sábados. Es evidente que algunas clases fueron preparadas con una antelación mayor, dado que los docentes eran personas de gran renombre en el medio audiovisual de Argentina y era necesario contactarlos con antelación.

Después de los talleres generales, los participantes se incluyeron — como forma de práctica y participación — en los programas de la televisora, a saber: “Noticiero 24h en la Calle”, “Oficios sin-

gulares” (programa de documentales) y “Ponte los cortos” (programa de cortos ficcionales).

Como la elección del programa a participar era voluntaria, no hubo una participación equitativa y permanente en todos los programas. Así, cinco personas se integraron a “Ponte los cortos”; dos lo hicieron a “Oficios Singulares”; y ninguna al “Noticiero 24h en la Calle”. Algunos de los participantes del taller nunca llegaron a integrarse efectivamente a la televisora.

En esa etapa más práctica, acompañamos las actividades del “Noticiero 24hs en la Calle” y de “Oficios Singulares”, además de la realización de un taller especial en Villa 31.⁶ En general, los participantes se reunían los sábados en la sede de la televisora, donde planificaban y producían los programas. Eventualmente, también se hacían filmaciones durante la semana. De agosto a diciembre de 2011 se produjeron 15 notas y 10 *spots*⁷ para el “Noticiero” y dos documentales (incompletos) para “Oficios”.

Las notas que del “Noticiero” eran, en general, sobre huelgas, protestas, movilizaciones sociales y artístico-culturales; “Oficios Singulares”, por su parte, se centraba en retratar, a través de un personaje y en forma poética, oficios, un lugar y una historia particular, de preferencia en los alrededores de la región en que se localiza la televisora. Durante el periodo en el cual acompañamos y participamos del programa, fueron filmados el oficio de “Jardinerero del Cementerio de Chacarita” —que tuvo bastante dificultad para lograr una relación más cercana con los sujetos— y “La Fabricicleta, taller de autorreparación de bicicletas”, que logró mucha cercanía y colaboración del grupo, ya que se trataba de un grupo de autogestión que funcionaba en el contexto de una asamblea popular de un barrio cercano a la televisora.

⁶ Es la mayor ocupación urbana de Buenos Aires, localizada en las cercanías de la terminal ferroviaria de Retiro. Esta comunidad está compuesta en su mayor parte por inmigrantes paraguayos, peruanos y bolivianos, además de por migrantes del norte argentino. Denominada “villa de emergencia” es el equivalente de la “favela” en Brasil.

⁷ Los *spots* fueron parte de una campaña específica promovida por varias televisoras comunitarias, en lucha por una ley de medios que incluyera y diera condiciones de supervivencia a las televisoras comunitarias.

La construcción de un método

Cuando se inició esta investigación, la preocupación principal era entender y reflexionar sobre los métodos de producción del audiovisual de no ficción, que se construía con grupos o en contextos populares. En un primer momento, nos dimos cuenta de que lo primero que hacían los grupos que acompañábamos era realizar talleres, como una forma de aproximación, de transferencia de conocimiento técnico y también como una respuesta a la necesidad de empoderamiento de la comunidad o el grupo. Vale decir que ese deseo de empoderamiento partía de los dos polos, tanto de los cineastas / videastas como de la comunidad, quienes no querían volver a repetir los viejos discursos, sino proponer caminos para una práctica efectiva. A partir de los talleres, entonces, se iba construyendo un método de realización.

En los talleres se empezaban a dibujar algunas líneas que guiarían la producción audiovisual, sea aquella resultante de los talleres o las independientes de éstos. Lo esencial sobre cómo hacerlo se aprendía en la práctica. Considerando los resultados de la observación participante y de las entrevistas intentamos rehacer el camino emprendido en las producciones y proponer un “paso a paso”, un cronograma seguido por las realizaciones, sus problemáticas y algunos puntos clave.

El primer paso supone ir a la comunidad e investigar. Si los integrantes del equipo no viven en el barrio, deben mudarse o pasar la mayor parte del tiempo inmersos en la realidad que filmarán. Así podrán vincularse con la comunidad y con sus personajes de forma más profunda, intentando entender sus problemáticas y sus deseos.

El segundo paso implica decidir el tema, el personaje y profundizar en la investigación. Los dos deben surgir del examen realizada en el primer paso, pero también de la propia demanda de la comunidad. El documental que parte de un punto de vista comunitario debe tener en consideración que su realización necesita estar en sintonía con las necesidades y los deseos del grupo o la persona filmada. Además de este componente político, los do-

cumentalistas también deben evaluar otras cuestiones narrativas y de actuación frente a las cámaras. La historia debe hacer sentido narrativamente y el personaje debe ser singular.

El tercer paso es convencer al personaje de grabar el documental, si es que el interés por filmarlo no parte de él mismo.

El cuarto paso implica escribir un guión o proyecto. Este material escrito debe incluir al personaje, la historia, su conflicto; asimismo, debe especificar, como mínimo, cómo se va a contar y con qué herramientas, desde qué punto de vista, cómo será la fotografía, el sonido y los componentes artísticos y narrativos. Sin embargo, muchos proyectos empiezan a ser filmados sin que exista un guión. Esto es una elección del grupo.

El quinto paso es la filmación. El rodaje es una construcción diaria y, muchas veces, carece de una metodología muy definida. La cámara puede estar siempre cerca del personaje, seguirlo y compartir su vida diaria. Pero también existe la opción de no filmar los primeros días y sólo observar, para luego preparar un rodaje más planificado, sabiendo exactamente qué se filmará.

La edición es el sexto paso. Se puede filmar todo y luego montar, pero el proceso no necesariamente tiene que ser lineal. De mismo modo que las filmaciones, la edición puede ser cotidiana. El grupo puede filmar, visionar y editar al mismo tiempo. A medida que las imágenes van al *time line*, se va montando y editando. La historia, el guión, aparece allí.

El séptimo paso conlleva elegir el nombre de la obra. En general, el nombre adecuado surge en la propia historia de forma natural.

El octavo paso comprende hacer la devolución a la comunidad del barrio. En los casos que estudiamos se trataba de una condición obligatoria; por esto, los estudiantes organizaron una muestra para los vecinos.

Uno de los aspectos más importantes que involucra la realización documental comunitaria es saber vivir el tiempo del documental. Los realizadores necesitan tener paciencia para vivir el tiempo que requiere hacer un documental. Esto supone frecuen-

tar el lugar, vivir su dinámica, conocer a sus personajes, construir pacientemente una relación de compañerismo, amistad y afecto. Y eso es algo que se hace con tiempo, con humildad, con respeto; escuchando más y hablando menos. Hay que saber dejar que la historia nazca y crezca, sin la necesidad de encerrarla en un guión o proyecto, lo que tiene sus riesgos, más aún cuando se trata de un primer trabajo.

Nos propusimos diseñar un "paso a paso" para intentar entender el funcionamiento de este tipo de producción audiovisual. Pero, mucho más que llegar a describirlos desde el punto de vista metodológico, como un paso a paso mecánico, nuestra idea era identificar los nudos involucrados en la producción del audiovisual comunitario de no ficción. Principalmente aquellos que necesitan ser deshechos para permitir el avance de las producciones. Las televisoras comunitarias o los grupos que hacen audiovisual comunitario y popular padecen de muchos problemas, ya sea en lo que se refiere a financiamiento, a la participación de los activistas y de la comunidad en general, por cuestiones no sólo prácticas, sino también filosóficas y, sobre todo, políticas.

Cuestiones de apropiación-autoría-alteridad

A partir de la investigación participante y del análisis "paso a paso" identificamos algunos puntos críticos en la producción audiovisual comunitaria y popular. La primera de esas cuestiones es la participación. Cuando se construye una televisora o un medio de comunicación que se pretende comunitario y popular, se parte del principio de que la comunidad o el pueblo participa y se apropia de ese medio. Como ya dijimos, el cine y el video militantes de los años sesenta y setenta fueron muy criticados por no contar con la participación y la apropiación efectivas. Así, nos preguntamos ¿qué pasa hoy?, ¿cómo se participa y se apropia del audiovisual comunitario y popular que se viene produciendo en Brasil y Argentina?

La participación ha sido un problema constante en las organizaciones comunitarias y populares. No siempre se consigue efec-

tivizar la participación como se desea o es necesario. Así, en Magnífica Mundi WebTV y en Faro Televisión comunitaria buscamos identificar las metodologías que de alguna manera contribuyen a ese proceso.

En primer lugar, destacaríamos como metodología participativa la realización de talleres, de lo cual ya hablamos. Sin duda, es el primer paso para promover la participación de la comunidad en la producción de los audiovisuales. A su vez, en los talleres, podemos destacar una metodología específica, que implica poner en práctica el método que plantea Rancière en *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual* (1987).

Ambas televisoras, en los talleres y en su práctica diaria, siguen el método de la igualdad propuesto por Rancière (1987: 11), para quien “el método de la igualdad era principalmente un método de la voluntad. Se podía aprender solo y sin maestro explicador cuando se quería, o por la tensión del propio método o por la dificultad de la situación”. En el caso de los talleres, muchas veces los activistas de las televisoras no sabían todo lo que enseñaban o lo que se debía aprender para hacer un video y los estudiantes y la gente que se acercaba a las televisoras tenían que aprender solos, haciendo, arriesgándose. Ésa es una práctica muy común en los talleres de audiovisual popular y comunitario. La militante del Movimiento del Video Popular de Brasil, Danubia Mendes, nos relató ese mismo proceso en los talleres que su grupo realizó en 2009 en la ciudad de Goiânia, Goiás, donde también funciona Magnífica Mundi WebTV:

Entonces yo no sabía editar en el Cinelerra,⁸ yo nunca había editado. Era un proceso de aprender juntos. Hasta quien estaba allá para enseñar no sabía. Ya hubo momentos, así, de que yo llegara y el Goiaba⁹ ya estar editando un clip en el Cinelerra, apenas de quedarse allá, mirando, observando, intentando manejarlo, etc. Y yo, la que estaba para ayudar, no sabía editar ni siquiera un clip en aquel momento. Por eso, yo pienso que todos tuvieron un poco de

⁸ Programa de edición de videos opensource.

⁹ Apodo de uno de los chicos que participó en el Taller de Imagen Popular, realizado por el Movimiento del Video Popular, en 2008, en la comunidad Sonho Real-Real Conquista.

experiencia técnica en mi grupo. Todos filmaron un poco, editaron un poco, no hubo centralización, el proceso realmente fue apropiado. De verdad aquellos chicos hicieron el video. Fue un esfuerzo de ellos, trabajo de ellos, así (Mendes, 2010).¹⁰

De esa manera, se busca producir no sólo la formación en audiovisual, sino provocar la emancipación del estudiante, pues se ve obligado a usar su propia inteligencia. Lo más importante, entonces, no siempre es enseñar audiovisual, sino que pueden aprender cualquier cosa porque su inteligencia actúa en todas las producciones del arte humano, que un hombre siempre puede comprender la palabra de otro hombre (Rancière, 1987: 15).

Según Jacot, a quien cita Rancière (1987), al enseñar algo que no sabe, el maestro se pone en el mismo nivel que el alumno, por eso hace preguntas a la manera de los hombres y no de los sabios, pregunta para instruirse conjuntamente con el alumno y no para instruir al alumno. Intentar enseñar una técnica que desconoce es algo común a FaroTV y al Colectivo Magnífica Mundi:

De las actividades del Colectivo Magnífica Mundi, considero que los talleres que nosotros, los alumnos, impartíamos como nuestra actividad más importante. Eso porque nos ponía en contacto directo con todo aquello que desconocíamos. Porque eso rompía con las barreras formales de aprendizaje, porque eso nos hacía entender que el mundo era mucho más grande de lo que imaginábamos que era [...] porque podíamos comprender que no siempre el saber formal creado en las universidades es lo que las personas necesitan, porque nosotros sentíamos que, de alguna manera, que no sabemos cuál era, estábamos construyendo con una mejoría en el futuro de aquellas personas” (Vieira, 2010).¹¹

En la lógica del maestro ignorante de Rancière, para que exista un proceso de aprendizaje sólo se necesitan ganas, ya que el método se basa en las ganas que uno tiene de aprender y en la existencia de una cosa común entre el maestro y el alumno. En el caso de los talleres, la cosa común es un video. Hay que hacer un

¹⁰ Entrevista realizada por la autora en enero de 2010, Goiânia, Goiás, Brasil. La traducción es nuestra.

¹¹ Entrevista concedida a la realizadora por email, en agosto de 2010.

video, aunque no se sepa cómo hacerlo. Y, muchas veces, intentando aprender una cosa, se aprende otra, porque el método parte de la premisa de que “quien busca siempre encuentra”. No encuentra necesariamente lo que busca, menos aún lo que es necesario encontrar. Pero encuentra algo nuevo para relacionar con aquello que ya conoce (Rancière, 1987: 23).

La segunda metodología, quizá la que más nos llamó la atención, fue la práctica del visionado a los miembros de la comunidad con la que se está filmando. El visionado es una de las herramientas que los integrantes de la WebTV Magnífica Mundi vienen experimentando en el intento de abrir un canal más amplio de participación de la comunidad, principalmente cuando pocos o ningún miembro de la comunidad hace parte directamente de la producción de la obra. La práctica fue experimentada inicialmente en 2008, durante la producción del documental *Trombas e Formoso: a vitória dos camponeses*:¹²

En la incipiente actitud de compartir el hacer documental experimentada por el equipo y los sobrevivientes de la Revuelta de Trombas y Formoso, la intención de la representación no se adecuaba a las concepciones adoptadas en el proyecto. Por eso, para contraponer el concepto de representación al de participación, se adoptó como práctica lo que el equipo llamó "visionados". De esa manera se hace referencia a frecuentes exhibiciones nocturnas del material grabado durante el día o en otra ciudad sin editar, para la población de Trombas, principal locación y más importante escenario de la Revuelta. La idea era hacer que las personas de la ciudad, herederas de esta historia, se sintieran menos invadidas —al fin de cuentas se trataba de estudiantes de la capital entrando en su espacio— y más receptivas al mirar. Fue, sobre todo, una forma de buscar manifestaciones positivas y negativas sobre la construcción fílmica, en un intento de experiencia de participación popular. Además, el equipo también distribuyó volantes informativos acerca del film, realizó reuniones públicas y participó en varios programas de radio en la ciudad, con el objetivo de informar a la

¹² El documental puede ser visto en: www.trombaseformoso.org.

población sobre las actividades e invitarla a participar del proyecto (Sousa y Dourado, 2010: 7).

En el Taller Internacional Sin Fronteras, los visionados constituyen una práctica recurrente desde 2008. En 2009, no fue distinto. La proyección en la comunidad en la cual el video fue producido es considerada parte integral del método de realización audiovisual popular y la “devolución” mínima que se puede hacer a la comunidad. En el caso del taller realizado en 2009, muchos grupos llevaron a la comunidad a la sala de cine en la Universidad Federal de Goiás, cuando las películas fueron proyectadas. En la sala llena era visible el rostro de gente de distintos orígenes, que estaban allí para verse en la pantalla grande.

Sin duda, el momento de la proyección en el barrio o en el local es uno de los momentos más esperados e importantes en la producción de un video comunitario. En los dos casos de Magnífica Mundi, la proyección en los barrios fue un acontecimiento. Se trataba de barrios a los que la producción cultural más allá de la tele llega muy poco y la comunidad está, en su mayor parte, sometida a los medios de comunicación de masa, sin tener muchas alternativas culturales. Revertir la lógica, verse en la pantalla, ver la historia de su pueblo y su lucha se transforma en un gran acontecimiento, que muestra que los pueblos también tienen derecho a ser y a hacer la imagen.

Para los integrantes de Magnífica Mundi WebTV, el visionado aproxima y justifica la realización documental. Cuando no hay participación directa de la comunidad en el equipo de realización, es una de las maneras más efectivas de aproximarla. Cuando hay uno o varios integrantes de la comunidad en el equipo realizador, el visionado se vuelve un canal importante de intercambio y discusión sobre los posibles senderos de la obra. Además, el hecho de que las comunidades puedan verse en la pantalla ya es un acontecimiento por sí mismo.

En Faro Televisión Comunitaria los visionados no habían sido implementados todavía. Por más que hubiera una discusión sobre el tema, los activistas no trataban la actividad como una prioridad o no tenían políticamente clara la necesidad de promover los

visionados. El problema era aún más grave si se considera que no había ningún tipo de devolución a quienes participaban en algunos programas y documentales.

¿Cuáles son las posibilidades y los caminos de otro tipo de realización audiovisual? Para Skliar (2002: 16), la única posibilidad es considerar la alteridad, o sea, pensar al “otro y unos otros en un espacio que debe ser estrictamente comunitario, hegemónicamente comunitario, sistemáticamente comunitario, férreamente comunitario, siempre comunitario”. Lo que vimos, tanto en FaroTV como en Magnífica Mundi fue que cuando se buscaba construir otro tipo de relación con ese otro, que no era únicamente un otro, sino también parte de la comunidad, se lograba la realización de audiovisuales que, más que un placer estético y narrativo, promovían el placer de la experiencia comunitaria.

En la lógica del maestro ignorante (Rancière, 1987) y de la educación popular, cuando se produce basándose en una experiencia comunitaria, ¿de quiénes son las imágenes? En el audiovisual comercial hay rígidas divisiones de funciones, una jerarquización hecha no solamente por fines de organización de la producción, sino también por cuestiones de ego del autor y por los derechos financieros de la obra. En el video popular, en cambio, no hay posibilidad de lucro haciendo las obras. ¿Qué pasa entonces con los créditos? ¿Quién es el autor de una obra que se supone colectiva?

El colectivo que forma parte de Magnífica Mundi WebTV y también una parte de FaroTV, representada por el equipo del “Noticiero 24h en la Calle”, vienen discutiendo la cuestión de la autoría y los créditos en sus obras audiovisuales. Básicamente lo que se defiende es que, al tratarse de un autor colectivo, un autor representado por quienes participaron de la construcción de la obra y no existe sólo la función-autor hegemónica —en la que lo que aparece es un autor como genio creador de la obra— lo que hay es un colectivo de sujetos pensantes que construye en conjunto la obra y, por lo tanto, los créditos deben representar a esa colectividad.

Es común que muchos grupos de audiovisual popular no utilicen la firma en sus audiovisuales, con el fin de hacer explícita la

producción colaborativa, conjunta, compartida, colectiva, así tiene más sentido que se firme colectivamente sin división de roles.

Gerardo Tudurí, del grupo madrileño Cine Sin Autor define la “sinautoría” como “el ejercicio de prácticas de colectivización de los procesos de un Dispositivo-Autor sobre los procesos sociales y como facilitación de la identificación, evidenciación, circulación y desarrollo de flujos sinautorales” (2008: 21). El Grupo Cine Sin Autor tiene una propuesta radical de colectivización de la producción. En sus obras, los realizadores cinematográficos sólo pueden actuar como ayudantes y acompañantes. La comunidad o gente ajena a la producción audiovisual es la que tiene que hacerse responsable por todas las etapas de la realización audiovisual. El Grupo propone que la obra sea una construcción colectiva en manos de personas comunes. Se suprimen todas las funciones y los créditos aparecen en orden alfabético, sin distinción de cualquier naturaleza.

Esa postura del Grupo Cine Sin Autor es, en parte, coherente con la postura de los grupos Magnífica Mundi y FaroTV. En última instancia, se propone un quiebre de la lógica autoral, en la que hay un autor que con su genialidad individual construye una obra única, ya que se trata, en verdad, de la construcción colectiva de una experiencia comunitaria, de la valoración de un proceso, aunque se prescindiera de la valoración del producto final. De manera que, cuando se cierra una obra con la firma colectiva, en realidad se cierra un proceso de construcción colectiva.

Referencias

- Ander-Egg, Ezequiel, *El taller una alternativa de renovación pedagógica*, Buenos Aires, Editorial Magisterio Del Río de La Plata, 1991.
- Alvarenga, Clarissa, *Audiovisual Comunitario e experimentação Social*, tesis para optar el grado de Magíster, mención: Multimeios, Programa de Posgrado em Multimeios, Campinas, Instituto de Artes-Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil, 2004.
- Cano, Agustín, "La metodología de taller en los procesos de educación popular", 2010. Disponible en: http://www.extension.edu.uy/sites/extension.edu.uy/files/La_metodologia_de_taller_en_los_

- procesos_de_educacion_popular.pdf [consulta: 20 de mayo de 2012].
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, 8a ed., México, Siglo XXI Editores, 1974.
- Gonçalves, Gabriela Marques *et al.*, "WebTV Magnífica Mundi: Novas Tecnologias pelo Direito à Comunicação", Actas del XII Congreso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste, Goiânia, Intercom, 27 a 29 de mayo de 2010.
- Kaplun, Mario, *El comunicador popular*, Buenos Aires, Editorial Humanitas, 1987.
- Lucas, Meize Regina de Lucena, "O cinema documentário no Brasil dos anos 60: propostas para uma ética e uma estética da imagem". Disponible en: <http://oolhodahistoria.org/artigos/congresso-cinema-documentario-no-brasil-meize-lucas.pdf> [consulta: 10 de abril de 2010].
- Nichols, Bill, *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el cine documental*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Rancière, Jacques, *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Barcelona, Laertes, 1987.
- Sel, Susana, "Comunicación alternativa y políticas públicas en el combate latinoamericano", en Susana Sel, *La comunicación mediatizada: hegemonías, alternativas, soberanías*, Buenos Aires, Clacso, 2009.
- Sousa, Ana Lúcia Nunes y Dourado, "Trombas e Formoso: um projeto com e para a comunidade. Actas de las Segundas Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos. Movimientos Sociales, Procesos Políticos y Conflicto Social: Escenarios de disputa", 18 a 20 de noviembre de 2010, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2010.
- Tudurí, Gerardo, *Manifiesto del Cine Sin Autor*, Madrid, Centro de Documentación Crítica, 2008.

Formas de autogobierno comunitario

Kurhamutsperakua Juchari Ireta. **Ir obedeciendo a la comunidad**

*Salvador Torres Tomas*¹

La memoria es identidad. *K'eri Ireta*,² la expresión con que otras comunidades conocen a Cherán, se volvió a repetir el viernes 15 de abril de 2011: *Cherán K'eri*, comunidad mayor o Cherán grande. Por ello, nuevamente reafirmamos la actitud de reivindicar la dignidad de nuestros abuelos, la del pueblo p'urhépecha. Asimismo, contamos los acontecimientos presentes en un proceso de identificación y memoria del “nosotros”, desde un México que no está completo del todo, porque no contempla el derecho de los pueblos. En México, y en Michoacán en particular, existe una subordinación institucional universal y una negación histórica de los derechos de nuestros pueblos; del p'urhépecha, en nues-

¹ Comunero p'urhépecha de Cherán, Michoacán, México, egresado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Participó en el Congreso Nacional Indígena “Nunca más un México sin nosotros” y en la defensa de los bosques y la seguridad de la comunidad y la región en 2010 y 2011. Posteriormente participó en la Comisión de enlace (Comisión Política) para el nombramiento de la autoridad del Municipio Purhépecha de Cherán; también lo hizo en 2012 y 2019.

² *K'eri Ireta*, frase del idioma p'urhépecha que significa: *K'eri*, “grande” o “mayor”; *Ireta*, “pueblo” o “comunidad”.

tro caso. Aun así, el pueblo p'urhépecha continúa resignificando la vida en el territorio, en su comunidad, con la madre tierra. Por ello, desde ahí reivindicamos toda la memoria de nuestros antepasados.

*Juchari*³ *ireta*, nuestro pueblo p'urhépecha tiene, como muchas otras comunidades, una memoria propia de resistencia. Hoy la reafirmamos con los acontecimientos recientes, diciendo que desde la conformación del pueblo p'urhépecha, pasando por la invasión europea a estas tierras, la resistencia se ha mantenido viva y podemos verla en el rostro de nuestros abuelos. En la época colonial se creó un discurso basado en un exclusivismo cultural y bajo la presunción de una superioridad civilizatoria, según el cual no resultábamos ser gente de razón y, por ello, se nos despojó de nuestras tierras. Sucedió lo mismo con el nacimiento de esta nación, cuando constitucionalmente se negó nuestra existencia, con el fin de exterminarnos. Creemos que hubo algunos momentos de tranquilidad debido, sobre todo, a la ubicación de nuestros territorios, y al aislamiento y al olvido. Pero los golpes fueron sistemáticos, con acciones y políticas de exterminio, asimilación y control, que sólo cambiaron de forma una y otra vez. Sin embargo, a pesar de todo, mantuvimos hasta la actualidad nuestra memoria e identidad con la tierra, en nuestro territorio y en otros aspectos.

En cuanto al registro de la conformación del pueblo p'urhépecha, en *La relación de Michoacán o Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, escrita por fray Jerónimo de Alcalá, se menciona que “entraron en consejo Hiripan, Tangaxoan y Hiquingare⁴ [...] y fueron a los pueblos [...] Xenguaro, Cherani [...] y se hizo un reino”. Leemos que la importancia de nuestra comunidad se inscribe desde aquellos tiempos, porque es parte de la historia de la conformación del pueblo p'urhépecha, ahora Michoacán. Con la llegada de los españoles, Cherán obtuvo el título virreinal de reconocimiento de propiedad de su territorio en el año 1533: “Reconocimiento y Titulación de sus Tierras a los Naturales de la Comunidad de San

³ *Juchari*, palabra que significa “lo nuestro”.

⁴ Personajes y gobernantes con los que se expande el pueblo p'urhépecha.

Francisco Cherán”. Más tarde, en el siglo XVIII, permaneció bajo el orden administrativo-eclesiástico de la jurisdicción de Sevilla.⁵ Sólo por un breve tiempo se vivió al margen de la sujeción política y se decía que éste era un lugar de necios, tercos y salvajes. En el México independiente, el 20 de noviembre de 1861 Cherán obtuvo el estatus de municipio y, hasta ahora, se mantiene bajo esa organización formal de gobierno. Su relación con la estructura del Estado mexicano le provoca estar cada vez más sujeto a las instituciones que lo absorben, en perjuicio del derecho del pueblo p’urhépecha a la libertad y la justicia.

Cherán adquiere el estatus de municipio como la unidad básica de organización política con jurisdicción político-administrativa en un espacio geográfico, que es el territorio de la comunidad. Un solo espacio, dos realidades: la del municipio, sujeta a los dictámenes nacionales y las prioridades del Estado; y la de la identidad p’urhépecha en resistencia, de comunero en el territorio que lo nombra. Esta política de organización geográfica da prioridad a la relación con el gobierno, en los tiempos y ritmos que los intereses de éste dicten desde la capital. Y, a pesar de eso, Cherán, como municipio-comunidad, mantiene una identidad que proviene de sus orígenes.

A inicios del siglo XX, la comunidad lucha contra la explotación forestal que realizaban los extranjeros en la Meseta P’urhépecha, en la que ya habían tendido las vías de tren para facilitar la extracción de madera de los bosques de las comunidades. Cherán dio una lucha por la defensa de los bosques de su territorio, desmantelando las vías y realizando otras acciones que impidieran la agresión a los cerros y a la vida de la comunidad. Federico Hernández Tapia, quien encabezaba la organización para la defensa de los verdes bosques, fue asesinado. En la comunidad, este momento quedó registrado en el cambio de nombre de los lugares: el lugar donde estuvo la vía se conoce como “La Herradura” y aquel de donde se extrajo la piedra, como “T’sakapu Pitakatarhu”.⁶ Otro personaje, Casimiro Leco López, participó en la Revolución mexi-

⁵ Nombre de la comunidad antigua, vecina de Cherán.

⁶ Nombre de un lugar o demarcación territorial que significa “donde retiraron piedra”.

cana y, a su regreso, encontró una serie de injusticias en la región: pueblos incendiados, robo de maíz y alimentos, además del raptó de doncellas. Por estas circunstancias, la comunidad integró un comité de defensa y Casimiro Leco López lo fortaleció, derrotando a los grupos armados que realizaban estos actos. Hoy se recuerda a Casimiro con una pieza musical, el himno regional llamado “El triunfo de Leco”.

En los sesenta llegaron los partidos políticos que, si bien no sustituyeron a la organización de la comunidad, sí fueron debilitando algunas de sus formas, sobre todo, las relacionadas con el trabajo y los servicios. Además, sus prácticas iban en contra de los principios y las normas de relación que habíamos tenido con la tierra, los cerros y todo lo comunal. La relación con el partido político —primero con uno, luego con otro—, se ajustaba a las decisiones de la comunidad, que elegía a las autoridades a partir de un emblema y bajo formas ajenas que servían a la dinámica del Estado. En esta década se fue debilitando la Ronda Tradicional, que salía durante las noches y en los horarios o momentos en que las autoridades del Estado no estaban presentes, con el objetivo de mantener el orden y la seguridad. Su debilitamiento inició con la introducción de bebidas alcohólicas y, además, se la desacreditó por no ajustarse al esquema del municipio. Aun así, siguió sobreviviendo como forma organizativa de la comunidad, ya que era el deber de cada comunero servir en ella.

En los últimos días de diciembre de 1976 se produjeron varias muertes y decenas fueron encarcelados debido a las manipulaciones externas de un conflicto político al interior de la comunidad, lo que generó una violencia con lamentables resultados. Esta situación dio entrada a los militares a Cherán, ya que tanto el presidente municipal como el representante de Bienes Comunales estaban detenidos. Así fue como se impuso a un gobernante militar, a quien llamaban “el mayor”. El gobierno militar, que duró un año, posteriormente dio lugar a un gobierno civil-militar en el periodo establecido para todas las alcaldías. Esta situación terminó en 1981, cuando regresó la administración civil.

En 1988, después de dos periodos y medio de gobierno civil, la comunidad compartía la idea de que se necesitaba un cambio en nuestro país que realizara su democratización y pusiera fin al partido de Estado. En este tenor, se organiza una impresionante movilización de toda la comunidad, incluyendo a toda la Meseta Purépecha. Cherán, en pleno movimiento, constituyó un gobierno popular, que se mantuvo durante un año sin presupuesto alguno. Luego, participó constitucionalmente en las elecciones de las alcaldías y dio inicio el gobierno del FDN, que luego se convertiría en el Partido de la Revolución Democrática (PRD). En cuatro meses, Cherán abrió una discusión sobre el cambio y el tipo de gobierno que se debía construir; sin embargo, ésta se agotó, ya que la dirección del movimiento no prestó la atención ni el tiempo suficientes para lograr definir cómo debía ser y sólo buscó derrotar al PRI. No obstante, se mantuvo la esperanza de un cambio, que no se dio ni se entendió en Michoacán. Por ello, Cherán sólo defendió su modo de organizarse en las elecciones de las autoridades locales, con un criterio propio de procedimiento desde sus usos y costumbres. A partir del movimiento del 88, la comunidad obligó al partido político PRD a respetar el acuerdo, haciendo que la convocatoria interna del partido no aplicara para Cherán. Poco se había avanzado, pero por lo menos se ganó un respeto. Después de 10 años esta organización empezó a debilitarse, en gran medida por la situación que crearon los partidos y las dirigencias estatales, que cada vez tenían más espacio para promover su programa partidista, ignorando así la identidad de la comunidad.

La unidad y el consenso en la comunidad se fueron fracturando por la impertinente actitud de protagonismo, la ambición y el individualismo personal, que resquebrajaron el criterio político. En ese momento, muchas planillas y emblemas se enfrentaron en una sola contienda vacía y sorda, que sólo vino a desorganizar todo. Como dice el refrán: “a río revuelto, ganancia de pescadores”, donde los pescadores fueron quienes obtuvieron la votación mayoritaria en noviembre de 2007: el PRI. Sin embargo, en los primeros meses de 2008 se vio que las personas del partido que había ganado y asumido la responsabilidad pública no eran “pes-

cadores” capaces de conducir a los peces hacia la red; fueron tan ineficientes que provocaron una grave crisis política. La confianza que se tuvo en el PRI se vino abajo con las prácticas de corrupción clientelar durante las campañas. Además, en el mes de abril de ese año, a tan sólo unos meses de haber asumido la responsabilidad por la seguridad municipal, el gobierno se vio involucrado en dos homicidios, en uno de los cuales asesinaron a un joven, cuyo cadáver fue dejado a orillas de la población un día después de haber sido detenido. La muerte de estas personas generó un fuerte reclamo de justicia. Más tarde, en el mes de mayo, secuestraron, torturaron y asesinaron a Leopoldo Juárez, quien fue encontrado el 10 de ese mes, al tercer día de su desaparición, lo cual intensificó la demanda de justicia. Ante este último suceso, se anexó la demanda de desaparición de poderes en el municipio. La solicitud llegó al Congreso del Estado de Michoacán, pero quedó sin respuesta y sólo se integró una comisión especial para ver la situación legal de los homicidios y el último asesinato.

El edificio de la presidencia municipal fue clausurado, en protesta por la falta de atención y de resultados. La sensación de injusticia e inseguridad de la población se extendía a todo el territorio de la comunidad. Eran comunes los robos en las casas, las calles, las tiendas o el cobro a negocios y las extorsiones a ciudadanos; secuestros, amenazas e intimidación con armas de fuego, asesinatos y el incendio de los bosques como práctica de terror y amenaza para quienes se atrevieran defender los bienes comunales. La devastación y la destrucción de los cerros, el bosque y de todo el territorio era alarmante.

La autoridad municipal, que carecía de autoridad, sólo evadía su responsabilidad o decía que no le incumbían los problemas en bosques o cerros, que su competencia estaba en brindar servicios públicos a la población y no a toda la comunidad. La autoridad comunal realizaba pocas acciones para el cuidado de los bienes de la comunidad, principalmente de los bosques. Tradicionalmente, bajo ciertas condiciones, se permitía derribar árboles para uso doméstico, para la vivienda o para la reparación de la misma, que por derecho tenía cada nueva familia; pero, en esta época de

inseguridad, el permiso dejó de respetarse como tal y fue usado para extraer madera de forma irregular y para otros fines no acordados por la asamblea, lo que causó mayor desconfianza en medio del panorama de inseguridad y el incremento de la devastación del bosque en todo el territorio de la comunidad.

Los comuneros fueron valientes al emprender distintas acciones en defensa de los bosques, fueron valientes en un contexto de vacío de autoridad y de división de la comunidad en partidos políticos. Ésta se encontraba desorganizada; ni siquiera la demanda de justicia lograba la unidad necesaria. Y fue en este tiempo que la delincuencia organizada aprovechó para tener el control realizando varias actividades ilícitas. Circulaban armados por la comunidad. La destrucción de los bosques semejaba un escenario de guerra, de grandes llamaradas. Todos los caminos conducían a la cima de cerros o montañas. Desde otros lugares llegaban criminales protegidos por grupos armados para lograr el control del territorio del municipio y comunidad de Cherán. Así, a la autoridad comunal le era difícil organizar la defensa.

A esta situación de inseguridad y devastación de los bosques, se sumaban los incendios. Una y otra vez incendiaban el bosque como práctica de terror, para generar miedo y desarmar a la comunidad y a todos los que se sentían identificados con la tierra, los cerros y los bosques del territorio. La incertidumbre y la rabia se escuchaban en todos los comentarios; se decía que nos faltaba la actitud de comuneros que siempre había tenido el pueblo p'urhépecha, que debíamos retomar la memoria de *K'eri Ireta*, la gran comunidad de Cherán, y también se hablaba de la autoridad comunal, que se encontraba incompleta, y de la falta de organización en ese momento. Pero, sobre todo, se hablaba de los desaparecidos y los muertos.

Cada vez había más comuneros preocupados por la inseguridad y la falta de actitud e iniciativa para organizar la defensa de los bosques. En la comunidad se llevaron a cabo reuniones hasta llegar a una primera asamblea y, en una segunda convocatoria, se informó del estado de los bienes comunales y las finanzas. Asimismo, se discutió sobre la remoción parcial o total de la autoridad

comunal o la necesidad de fortalecerla, decidiéndose la primera opción. Una vez nombrada la nueva autoridad comunal el 27 de junio de 2010, ésta realizó acciones en defensa de los bosques durante tres meses, entre otras, zanjas y cortes en los caminos. El cuarto mes convocó a actividades de consulta en los barrios. A finales de octubre se realizó otra asamblea y se acordó ampliar la participación en la defensa de los bosques y, además, se hizo notar que la autoridad saliente aún no se había retirado por la recomendación de la Procuraduría Agraria de que se mantuviera esa figura de representación. La asamblea decía que no se continuara porque habría dos representaciones de autoridad comunal, por lo que se acordó no continuar duplicando funciones y se decidió nombrar a una comisión que buscara conciliar e integrar los esfuerzos para detener la devastación del bosque y la inseguridad en la comunidad.

A la comisión se le encomendó acordar con las demás autoridades del municipio y exponer sus acciones, así como lograr posibles soluciones a la situación que vivía la comunidad. Acudieron 83 comuneros para participar en la búsqueda de acuerdos y acciones en la comunidad, con 11 compañeros se manifestaba la palabra de toda la comisión. En las pláticas estuvieron presentes la autoridad municipal y dos integrantes de la autoridad comunal saliente. También se hizo manifiesto que la comunidad de San Francisco Cherán era única y su representación también, por lo que se tenían que conjuntar acciones y acuerdos para realizar un trabajo que fuera llevando a una sola representación. Así, la voluntad de todos fue unificar esfuerzos para trabajar en conjunto por la comunidad-municipio. Asimismo, se tomó el acuerdo de realizar operativos para salvaguardar los bosques, pero estas acciones resultaron insuficientes ante la magnitud del problema. Sólo era una parte, los comuneros, la que actuaba, no se hacía en conjunto; además, la autoridad civil únicamente prestaba maquinaria y el acompañamiento de la seguridad municipal, pero solamente en horario de oficina. También se buscaba realizar acciones con las secretarías del Estado, pero de parte de estas dependencias nunca se tuvo respuesta. Por otro lado, en los mismos acuerdos conjun-

tos se decidió iniciar el proceso de organización para el cambio de autoridad comunal, con el fin de que se emitiera una convocatoria en la primera quincena de diciembre de 2010, antes de la fecha acostumbrada, pues la urgencia lo requería, había que organizar todo antes. Todos acordaron estas acciones de operativos, fechas y tiempos para la convocatoria del cambio de la autoridad comunal, ya que se buscaba tener la posibilidad de una mayor organización que respaldara a la nueva autoridad el siguiente año 2011. Pero, al llegar las fechas mencionadas para la convocatoria del cambio de autoridad, la autoridad comunal saliente abandona el acuerdo, con el pretexto de que su representación termina el 5 de mayo. A pesar de que ya se habían discutido los tiempos y las fechas y las razones para adelantar el cambio de autoridad a marzo, se resistieron.

En enero de 2011 se intensificaron los incendios y la destrucción del bosque y más de 200 camiones extraían madera diariamente al tiempo que incendiaban la vegetación restante. Parecía que buscaban derrotar moralmente a los comuneros, para que no tuvieran nada que defender. Sólo se observaban incendios, polvo y cenizas. En las noches se sentía inseguridad y miedo, las calles estaban semivacías y por ellas circulaban vehículos extraños, sin placas, con sujetos armados tipo militar, pero sin el rótulo de “Secretaría de la Defensa Nacional” en la camisola. La inseguridad y las agresiones se incrementaron en distintos puntos de la comunidad, sobre todo allí donde se realizan acciones de defensa comunal de los bosques. El 10 de febrero desaparecieron Jesús Hernández, Armando Jerónimo y Rafael García, el primero integrante de una comisión de la asamblea y, los dos últimos, integrantes de la autoridad comunal. El riesgo de muerte era real y el deber de comunero, de seguir realizando acciones de defensa ante el panorama de desconfianza y la incertidumbre de no saber hasta dónde llegaba el peligro, no lograba desatar la rabia. La organización resultaba insuficiente, unos se organizaban y otros se agotaban o abandonaban. No se llevaba a cabo una sola acción conjunta, sino varias, que se organizaban conforme la afinidad, la confianza o

el tiempo. No había unidad en las acciones y algunos proponían acciones fuertes, pero sin asumir ningún compromiso.

En los comentarios rra muy común escuchar sobre los peligros que corría la comunidad, sobre la inseguridad y la destrucción de los bosques. El miedo por el que pasaba la comunidad y la rabia que se sentía al observar los camiones transportando madera en caravanas —pasaban amenazantes con fusil en mano y lanzaban amenazas a quienes los observaran— lograron, no obstante, que la resistencia no cesara. La inseguridad se respiraba en el aire, el saqueo de madera y los incendios eran las actividades más visibles las 24 horas del día. Los camiones madereros circulaban de 3 de la madrugada a 11 de la noche y los hombres que robaban la madera usaban drogas y armas para imponerse, por lo que era imposible no mirar el robo de madera y la injusticia que causaban en toda la comunidad. También provocaron el abandono de la milpa, de los cultivos de maíz, del pastoreo de ganado, de todo el trabajo del campo y otros usos y relación con el bosque que tienen los comuneros de Cherán se vieron afectados.

Mientras tanto, al interior de la comunidad continuaban haciéndose esfuerzos de organización. El 8 de abril de 2011 se realizó una caminata a las orillas del pueblo, hacia un cerro, en un acto de conciencia por la naturaleza y la vida; ahí se recordó lo fundamental de la relación con la tierra, con la madre tierra, con la naturaleza de la cual dependen nuestras vidas. En las mismas fechas ocurrió el incendio de una vivienda en la que murieron incinerados dos niños. Si bien se hizo el llamado de emergencia, tocando las campanas desde la torre de la Capilla del Calvario, el auxilio llegó tarde, recordándonos la falta de solidaridad ante las emergencias y los peligros en la comunidad.

Por identidad, el deber de cada comunero es hacer algo ante lo que acontece en la comunidad, pero muchos preferían solamente observar, debido a la desconfianza pasada que la descomposición y la división política en las planillas de los partidos políticos generaron en el municipio. Se seguía con incertidumbre la organización en varios espacios de la comunidad, únicamente con la actitud del comunero de defenderla como era su deber. La inseguridad nos

hizo ver y escuchar las injusticias y las agresiones contra nuestro pueblo, así como la destrucción de los bosques del territorio de la comunidad, por lo que no había tranquilidad en el campo ni en las calles. En varios espacios, la defensa desde los comuneros aún no tenía la fuerza necesaria para detener el ataque criminal.

En la madrugada del 15 de abril de 2011, comuneros y comuneras realizaron un bloqueo para no permitir más el paso de camiones o detener a los taladores de árboles, protegidos por la delincuencia organizada, y parar el saqueo de madera de los bosques de la comunidad. Esa mañana todos fueron convocados; las mujeres, los señores, los abuelos y los jóvenes participaban resguardando, bloqueando y deteniendo a los malhechores. Se detuvo a cinco taladores que trasportaban madera. Más tarde, un grupo armado entró al lugar a bordo de tres camionetas, disparando contra los comuneros, pero un vehículo abandonado sirvió de barricada o defensa contra los proyectiles percutidos, resultando un herido en este ataque. Así, en total indefensión, los comuneros de la comunidad sólo encendieron varios cohetes pirotécnicos para ahuyentar a los agresores; uno detonó en la camioneta de los atacantes del grupo armado, lo que los detuvo y los hizo emprender la retirada del lugar.

Ante el peligro de esa mañana, la comunidad de inmediato cerró las bocacalles; en cada esquina se obstaculizó la vialidad, bloqueando a cualquier vehículo extraño y realizando tareas de vigilancia que duraron toda la noche. La comunidad en emergencia fortaleció su organización, cuidando las entradas y las salidas con 200 núcleos de organización territorial en las esquinas de las calles, *las fogatas*,⁷ núcleos de vigilancia, información y acuerdo en toda la comunidad.

Emergencia y audiencia

Desde la mañana del 15 de abril había cinco taladores de árboles detenidos y resguardados por la comunidad, para su entrega a la justicia del Estado. Sin embargo, pasaron los días sin que el go-

⁷ Espacio de organización vecinal en torno al fuego.

bierno prestara atención al caso y sin que hiciera nada para recibir y juzgar a los detenidos. La falta de atención para brindar seguridad y castigo a los malhechores y su organización criminal, se hacía cómplice de la devastación de los bosques en una estrategia de terror, que buscaba que abandonáramos el territorio.

La comunidad esperaba la entrega de los detenidos a la justicia del Estado y que se les juzgara por los daños cometidos. Pero, mientras pasaban los días, en las asambleas de los barrios se empezaba a discutir sobre los peligros externos para los comuneros que tuvieran que salir o para los comerciantes que necesitaban dejar la comunidad con el fin de proveerse de productos. Por lo que se organizaron caravanas en las carreteras, esquemas de comunicación y horarios de entradas y salidas. No obstante, la estrategia de seguridad externa fue insuficiente y los días 18 y 19 de abril varios comuneros fueron levantados, golpeados y secuestrados, siendo encontrados después en Uruapan. Los comuneros de Cherán permanecieron en las instalaciones de la presidencia municipal de Uruapan y luego fueron presentados como si fueran rehenes, privados de la libertad sin motivo alguno, los tenían ahí detenidos y sólo fueron liberados hasta el momento en que Cherán entregó a los taladores de los montes que tenía resguardados. Sólo cinco taladores de los montes de entre cientos que cortaban los árboles y se llevaban la madera.

El 23 de abril los taladores de los montes resguardados por la comunidad por más de una semana fueron por fin entregados al subsecretario de gobierno de Michoacán, al Ministerio Público, federal y de lo común y a la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Uruapan. Después, se instalaron mesas para recibir denuncias por los daños a las personas y al ambiente, pero éstas no terminaron de levantarse, porque los agentes del Ministerio Público ya no se presentaron al día siguiente. El 25, por las noticias, todos supimos que los detenidos en Cherán por la devastación de los bosques y sus nexos con la delincuencia organizada habían sido liberados sin haber sido juzgados. El gobierno no mostró disposición para atender los problemas de inseguridad y la destrucción de los bosques en territorio p'urhépecha y fue responsable de de-

jar pasar el tiempo y de decidir, finalmente, liberar y no juzgar a los detenidos. Entonces, la situación de nuestra seguridad, justicia y reconstitución del territorio aún no lograba la atención de las autoridades de gobierno. Así, sólo nos recibían y nos daban audiencia para exponer las injusticias y la inseguridad vivida en este territorio de la Meseta Purépecha.

La comunidad vivía una emergencia desde el 15 de abril, fecha en que organizó una coordinación general por barrios, luego una Comisión de Honor y Justicia, una Ronda Tradicional y otras de finanzas, víveres, prensa, forestal, de limpieza e imagen y de jóvenes, que se acordaron como necesarias para la atención, el orden y la representación de la comunidad. La movilización continúa en la capital del estado y en la capital del país demandando justicia, seguridad y reconstitución del territorio. Mientras tanto, a Cherán llegaban intimidaciones y amenazas de incendio, se interrumpía la señal de los celulares por más de 28 días y helicópteros sobrevolaban todo el territorio. Había seguridad por tierra en la comunidad, pero por aire se veía la amenaza de helicópteros y avionetas.

Marchar por los cuatro rumbos

El 1° de junio se acordó en asamblea terminar la exposición en muchas audiencias ante el Gobierno del Estado de los acontecimientos que venía sufriendo la comunidad, decidiéndose que ya no se acudiría para que nos escucharan, sino para exigir resultados. Se elaboró un documento con la determinación y la exigencia de las demandas de seguridad, justicia y reconstitución del territorio. También se demandó el respeto al derecho propio de la comunidad, como parte del pueblo p'urhépecha y el rechazo a los partidos políticos. Cherán no podía seguir solamente en la línea de la audiencia y la exposición de la emergencia.

El 6 de junio nos movilizamos a la ciudad de Morelia en compañía de jóvenes, mayores y algunas organizaciones para demandar resultados por los derechos que el gobierno está obligado a garantizar. Nos movilizamos con la actitud de exigir resultados al gobierno del estado de Michoacán, al Congreso local y al Ins-

tituto Electoral de Michoacán, con un documento que determinaba nuestra postura. Éste fue entregado directamente a las tres instancias mencionadas y, en el Congreso local de Michoacán, se expuso la determinación de la comunidad de que se requerían resultados y la rendición de cuentas que debería realizar el Congreso de Michoacán a las dependencias de gobierno. Se exigió que se respetara el acuerdo de nuestra asamblea de la no intervención de partidos políticos. En dos comisiones de diputados del Congreso nos contestaron que tuviéramos calma, que el Congreso estaba trabajando y que pronto habría candidaturas independientes. Como si las candidaturas independientes fueran la solución a las demandas y a la gravedad de la situación de nuestra comunidad, porque siendo como fueren de nombre estas candidaturas seguirían las mismas reglas del juego que nosotros no buscamos jugar, sino que reivindicamos el derecho del pueblo p'urhépecha a reconstituírnos como pueblo que somos, desde el corazón de la Meseta P'urhépecha. Asimismo, ante Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán (IEM) se manifestó que no había condiciones inmediatas ni próximas para el proceso electoral en varios años y que los partidos políticos debían respetar el acuerdo de la comunidad por sus mismas disposiciones que la regulan y además estaban obligados a no generar violencia por respeto al derecho a la libre determinación de los pueblos.

En las pláticas con el IEM se buscaban dos acuerdos: uno, contener la violencia que se generaría con las campañas políticas para la elección de gobernador, diputados y presidentes municipales en Michoacán y, dos, el acuerdo por el que se respetaría el nombramiento de nuestras autoridades municipales que, históricamente y por derecho propio, teníamos como pueblo p'urhépecha. Primero se busca llegar a un acuerdo con los dirigentes de los partidos políticos, para hacer respetar la determinación de la comunidad y que se manejaran con la mayor madurez política posible a fin de no provocar inseguridad en Cherán, pero los dirigentes ignoraron y despreciaron la intención de platicar, y renunciaron a sentarse a dialogar porque no tenían tiempo. Estaban apresurados para renovar los espacios de poder y sus puestos de trabajo en Michoa-

cán. En segundo lugar, se pidió al Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán que fuera respetado el derecho a decidir y elegir el nombramiento de las autoridades municipales por derecho histórico y propio de la comunidad p'urhépecha de Cherán y el 26 de agosto se pidió al Instituto que respetara y acompañara el ejercicio de este derecho. Ya anteriormente se había expuesto que la democracia no es exclusiva de los partidos políticos y que en ningún momento el artículo 41 de la Constitución habla de “exclusividad”: los partidos no son dueños de la vida pública y el pueblo p'urhépecha no tiene por qué sujetarse a los mercaderes de la política.

Los partidos políticos no representan a los pueblos indígenas.

El Consejo General del IEM emitió un acuerdo el día 9 de septiembre, en el que dice: “el Instituto electoral de Michoacán carece de atribuciones para resolver sobre la celebración de elecciones bajo el principio de los usos y costumbres en los términos que solicita la Comunidad Indígena de Cherán”, misma que nos fue notificada el día 11 de septiembre. El día 15 del mismo mes se interpuso un juicio para la protección de los derechos políticos electorales del ciudadano (SUP-JDC_9167/2011), en el que se realiza una entrevista de exposición y narración directa con los magistrados de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación sobre cómo debía ser el gobierno, atendiendo a nuestra cultura, cómo era su procedimiento desde el tiempo precolonial y cómo se ha dado su continuidad hasta el presente. Se explica la práctica de los “usos y costumbres”, es decir, de nuestro sistema normativo y de la organización de nuestro gobierno. Otro elemento a nuestro favor fue la recomendación de alto comisionado de la ONU en México.

En plena campaña electoral en Michoacán, la prensa y los medios de comunicación se enfocaron cada vez más en las candidaturas, en encuestas de opinión y, como si fuera juego de apuestas, las porras llenaron las primeras planas de los periódicos. Es tiempo de alabar y mandar mensajes de legalidad y fortaleza de las instituciones, el sistema de partidos se jacta de su programa de gobierno en la búsqueda del ejercicio del poder público y de

la representatividad en el Congreso, desacreditando los sistemas normativos, de usos y costumbres. Los partidos y las organizaciones políticas coreaban “legalidad” en contra de otra forma de elegir el gobierno, llamándoles “gobiernos *de facto*”, diciendo que los gobiernos por “usos y costumbres” no eran de ley, no eran legales. La comunidad, ante ese egocentrismo, decía que quizá no la reconocían en las leyes locales, pero sus usos y costumbres eran el derecho mismo, el derecho a la libre determinación como pueblo.

Una mayor determinación estaba en puerta, la comunidad estaba por definir el gobierno del municipio, ya que hasta el momento solamente contábamos con la organización del gobierno de emergencia que, desde nuestra cultura, tenía la función de dar servicio a la comunidad. Además de que ya habían pasado dos semanas sin que la sesión del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación deliberara y dictara una sentencia; el tiempo transcurría sin que supiéramos de la determinación de los magistrados y esto causaba confusión. Se hacían comentarios sobre la situación, se pensaba ejercer el gobierno sin intervención gubernamental ni presupuesto alguno; esperar y nombrar a la autoridad a partir de la sentencia que se esperaba favorable y, en el último de los casos, hacer un acuerdo político que nadie aceptaría y generaría mayor inseguridad en la comunidad. Pero, a todo esto, la madurez de los mayores guardaba tranquilidad y confianza en las determinaciones de la comunidad.

El 2 de noviembre, la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dictó sentencia favorable a la comunidad-municipio, determinando que los integrantes de la comunidad indígena de Cherán tienen derecho a solicitar la elección de sus autoridades; siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos, reconociendo el derecho a nombrar o elegir autoridades por “usos y costumbres”. Por lo que, en Michoacán, el IEM haría la consulta para ver si la mayoría acordaba elegir a sus autoridades por esta vía. El día 18 de noviembre se verifica el resultado positivo de la consulta, que había optado por nombrar a las autoridades municipales bajo la forma de Consejo Mayor de

Gobierno. La sentencia también ordena al Congreso del Estado de Michoacán recibir el resultado de la consulta para realizar el decreto que haga que se cumpla y garantice este derecho, y deja sin efectos los acuerdos de la autoridad electoral conforme a los partidos políticos.

La consulta, vigilada y validada por el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, se hizo de manera directa a los miembros de la comunidad de Cherán, a todos los mayores de 18 años, aunque no fueron consultados los mayores de 13 y menores de 18 años que en la comunidad sí participan en las actividades sociales, de trabajo, así como en los acuerdos. Ese día, los jóvenes apoyaron con la recepción de los visitantes y en la vigilancia en las entradas y salidas de la comunidad.

El día 29 de diciembre de 2011, la comunidad, en asamblea de los cuatro barrios, nombra al Consejo Mayor de Gobierno del municipio y, al día siguiente, el Congreso del Estado de Michoacán lo decreta como consejo municipal (decreto núm. 443) y se apresura a emitir el siguiente para celebrar elecciones con el fin de elegir autoridades municipales por el sistema de usos y costumbres, que tuvo lugar el día 22 de enero de 2012 y terminó con la toma de posesión del cargo el 5 de febrero, con la asistencia de un representante del Alto Comisionado de la Organización de la Naciones Unidas en México y varios diputados locales de Michoacán.

El resultado para la comunidad fue poder decidir y gozar de tranquilidad, luego de muchas noches de desvelo y de días, meses y hasta un año de emergencia para los comuneros y comuneras, niños, niñas y abuelos. Todo el pueblo, de una y otra forma, estuvo al pendiente de nuestra seguridad. Nuestra identidad como comunidad, la identificación de un nosotros, de una unidad comunal que nos convoca a mirar la memoria de nuestro pueblo, la visión de nuestros abuelos y el presente, nos permitió actuar y defendernos.

Nuevamente, en el mes de marzo de ese año, la comunidad en asamblea determinó nombrar en los barrios una comisión política de diálogo para exponer y acordar la no realización del proceso federal electoral del 1° de julio de ese año, 2012, con los titulares

del Instituto Federal Electoral de la Delegación Michoacán, ya que fue un acuerdo de la comunidad. Además, se decidió esto por la situación de inseguridad en la región. En el diálogo con el IFE se nos insistía que teníamos derecho a participar, por lo que nuestra respuesta fue que en el próximo proceso electoral no ejerceríamos el derecho y que sería en otro momento que buscaríamos ejercer la representación con la reivindicación de nuestros derechos. Por lo que, días después, la Junta de Distrito de Zacapu, Michoacán, acordó no realizar el proceso electoral en Cherán y nos lo comunicó el delegado estatal del Instituto Federal Electoral.

Para nuestra comunidad, estos días implicaban una mayor actitud de comunero, así como de afirmación y diálogo constante en la asamblea, que es la institución que nos ha permitido caminar los acuerdos y los consensos, en la que todos participan o pueden participar: mujeres y hombres, jóvenes y adolescentes. Ya en un momento en que la comunidad exigía el derecho a nombrar a las autoridades municipales nos preguntaron cómo se realizaba una asamblea general si nuestra comunidad tenía más de 14 000 habitantes. Se contestó que la asamblea general se realizaba simultáneamente en los cuatro barrios (Jarhukutini, Ketsikua, Karakua y P'arhikutini), en el mismo horario y con los mismos puntos a tratar, para que cada quien en su demarcación de domicilio participara en el interés de toda la comunidad. Es por ello que la asamblea es esencial para la toma de decisiones y acuerdos, para una mayor democracia.

Para la comunidad, sus asambleas son parte de la vida y la base de los acuerdos del pueblo p'urhépecha, indispensables para su reafirmación, con una educación propia que respete la vida y los saberes, además de que fortalezca el derecho del pueblo, que vigorice el idioma p'urhépecha, su cultura y su propio sistema normativo, que viva sin ninguna forma de asimilación ni de imposición de programas externos que nos insultan al considerarnos objetos de asistencialismo y de caridad hipócrita.

Referencias

Monumentos literarios del Michoacán prehispánico, México, Ediciones Palenque, 2001.

Expediente SUP-JDC-9167/2011 del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Acuerdo No.CG-38/2011 del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán.

La rebelión de los comunes: praxis, autonomía y reproducción comunitaria en la experiencia de Cherán K'eri

*Edgars Martínez Navarrete*¹

Resumen

En el siguiente artículo se propone entender la autonomía indígena, a través del análisis de la experiencia de Cherán (Michoacán, México), como una praxis antagónica de reapropiación sobre los bienes comunes dirigida a sustentar los flujos de reproducción comunitaria de la vida en disputa, abierta o constreñida, con los mecanismos de subsunción del capital. Para desarrollar tal planteamiento en nuestro caso de interés y entender cómo se anidaron las motivaciones de su rebelión en el contexto de violencia previo a 2011, explicitaremos, en primer lugar, algunos datos y elementos analíticos generales en torno a las formas de explotación y despojo articuladas por la imbricación entre el crimen organizado y la agroindustria aguacatera en la Meseta Purépecha. Luego, nos enfocaremos en algunos rasgos generales del levantamiento de

¹ Antropólogo chileno. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS-CDMX. Integrante del Grupo de Trabajo de Clacso “Marxismos y resistencias del sur global” y del medio de prensa Mapuche *Aukin*. Agradezco a Daniela Rico Straffon por su lectura y comentarios al borrador de este artículo.
Correo electrónico: edgarsmartinezn@gmail.com

Cherán durante el año 2011 y en los niveles de apropiación territorial que se impulsó sobre la base de una estrategia de seguridad comunitaria exitosa. Por último, para cerrar los planteamientos iniciales, profundizaremos en una breve discusión teórico-política sobre nuestra apuesta de lectura en torno a lo que concebimos como un proceso de autonomía indígena.

El “oro verde” michoacano. Apropiación capitalista y crimen organizado en la Meseta Purépecha

A casi una década del levantamiento de Cherán, ocurrido durante abril del año 2011 en pleno corazón de la Meseta Purépecha, hemos sido testigos de la prolífera producción académica, periodística y artística que da cuenta de esta experiencia organizativa.² Además de la evidente constatación política que sitúa a este proceso autonómico como uno de los más representativos de México y América Latina, se ha abordado su origen, sus avances y contradicciones, desde diferentes corrientes y apuestas teóricas. Si bien podemos observar diferencias sustanciales en estos análisis, en torno a los cuales hemos tomado postura en otro trabajo (Martínez, 2017), existen ciertos consensos sobre las causas concretas que motivaron el levantamiento de abril y su posterior desarrollo hasta el reconocimiento formal que logra este municipio³ en noviembre de 2011 con base en sus usos y costumbres (Aragón, 2013).

Al igual que la totalidad de las comunidades campesindias en México y el resto de América Latina (Bartra, 2008; Soto y Martínez, 2020), Cherán ha vivido fuertes disputas por sus bienes de vida. Como localidad emplazada en la Meseta Purépecha, sus

² A nuestro parecer, resaltan los trabajos de Velázquez (2013); Santillán (2014); Leco, Lemus y Keyser (2018) y Jerónimo (2017), entre otros.

³ Cherán es una comunidad indígena que cuenta con 20 826 hectáreas de territorio comunal (de las cuales 12 730 corresponden a recursos boscosos). A la vez, Cherán es un municipio (cuyo nombre completo es San Francisco Cherán) con una población total de 18 141 habitantes (INEGI, 2010), de los cuales 14 245 habitan uno de los cuatro barrios que integran su plan urbano, 2 947 personas viven en la tenencia de Tananco (deslindada del proceso autonómico hace algunos años) y unas 512 personas en una pequeña localidad llamada Casimiro Leco, también parte del municipio.

principales afluentes económicos han sido tradicionalmente los productos maderables obtenidos del bosque y sus derivados que, si bien en términos de importancia desbordan el uso mercantil, han permitido la subsistencia material y la vitalización simbólica de gran parte de la población. Debido a esta centralidad, el bosque de Cherán ha estado bajo amenaza en distintos momentos históricos.

Con las múltiples determinaciones jurídico-legales de finales del siglo XIX y la consolidación de una nueva normatividad en relación a las tierras baldías, se inicia todo un proceso de despojo caracterizado por la presencia de capitales nacionales e internacionales abocados a expandir los circuitos del creciente mercado capitalista en Michoacán. Para esto, constituyó una necesidad fundamental contar con un ferrocarril que trasladara las mercancías regionales y permitiera exportar la madera fuera del estado. Esta cuestión ocasionó, tempranamente, la devastación de amplias zonas de bosque y perpetuó un adiestramiento local en el oficio de la tala.

Desde tal periodo se ha presentado como una necesidad irrestricta —e ininterrumpida— de las élites económicas la subsunción regular de territorios, sujetos, bienes comunes y tramas culturales a los flujos de valorización mercantil del capital para abastecer las necesidades fundamentales de su reproducción en la Meseta Purépecha. A nuestro parecer, los múltiples dispositivos de usurpación y sometimiento desplegados sobre lo común a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI para ensanchar los límites del régimen de acumulación, se constituyen como formas histórico-coloniales de despojo reactualizadas, contemporáneamente imbricadas en la dinámica de avance mundial del capitalismo neoliberal.

En el caso de nuestra región de interés, tal necesidad fue perpetuada a través del crecimiento desmedido de la agroindustria aguacatera durante las últimas dos décadas. La aparición de una amplia gama de proyectos de inversión capitalista transnacional, entre éstos el negocio del aguacate, experimentó una aceleración desmesurada desde 1994 con la entrada en vigencia del Tratado

de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el cual cristalizó la dependencia económico-política nacional a los intereses de Estados Unidos y Canadá. Diversos sectores de la estructura productiva mexicana que de manera histórica habían funcionado en torno a una lógica mayormente estatal, comienzan a maniobrase corporativamente desde el norte con este “acuerdo”. Así, el proceso de neoliberalización y desregulación pública configuró un escenario fértil para el crecimiento exponencial de la agroindustria aguacatera privada.

Al comienzo, los impactos ambientales de esta agroindustria no fueron evidentes y se concentraban en la utilización de madera para la construcción de cajas de empaque (Calderón, 2004), rama productiva que no tardó en estar dominada por capitales estadounidenses. No obstante, ya para el año 2006 Michoacán soportaba alrededor de 85% de la producción total nacional, y esto, en términos de territorio regional, se traducía en 67 181 hectáreas ocupadas con huertas de este fruto, es decir, la Meseta Purépecha alojaba 75% de la producción michoacana total (Aguirre 2006, citado en Garibay y Bocco, 2012: 35).

Conforme los índices productivos del “oro verde michoacano” aumentaban exponencialmente cada temporada, se comenzaron a requerir condiciones territoriales excesivamente altas. Ante tal realidad, no demoró en concretarse el ingreso del crimen organizado y de diversas estructuras ilegales a las esferas productivas y financieras del agronegocio aguacatero, principalmente, a través de una reactualización de viejas alianzas que ciertos sectores de poder estatal y privado habían sostenido históricamente con grupos dedicados al tráfico de drogas y de otras mercancías ilegales en la región (Hincapié, 2015). En términos concretos, tal imbricación funcionó mediante la devastación y la apropiación coercitiva de grandes extensiones de territorios comunales sobre los cuales se expandió la agroindustria aguacatera. Si bien durante cierto tiempo estos mecanismos se materializaron en la generación de estrategias “legales” de usurpación como lo muestra, por ejemplo, el esparcimiento formal de aserraderos para procesar la madera en distintas comunidades de la Meseta Purépecha, al agudizarse la

necesidad de recursos, el crimen organizado implementó violentos dispositivos de saqueo y despojo, tanto sobre la diversidad de los bienes comunes forestales como en torno a las formas políticas y productivas de organización comunal que distintas colectividades mantenían en la zona.

Es así que, en el caso de Cherán, más allá de un intento temporal de apropiación por parte del crimen organizado, se ejercieron acciones destinadas a transformar el sistema de tenencia endémico, desarticulando las relaciones comunales de producción y dislocando las tramas de adscripción comunitarias por medio del terror. Todo esto, aprovechando el sentido privado del usufructo comunal, fenómeno creciente en la región debido a las presiones que la expansión del trabajo explotado ejerció sobre las prácticas productivas locales. En consecuencia, entre 2007 y 2011 se devastaron alrededor de 9 060 de las 12 730 hectáreas de bosque cheraní y se produjeron diversos tipos de violencias y atentados directos contra la vida de un centenar de comuneros y comuneras de este municipio (Márquez, 2016). En medio de tales condiciones de vulnerabilidad proliferó la figura del talamonte como aquel sujeto que, al alero del crimen organizado, recorría la Meseta Purépecha devastando los bosques de las comunidades y buscando, directa o indirectamente, contribuir a los intereses de la agroindustria aguacatera. Ante tal situación, la rebelión autonómica de abril de 2011 constituyó la única vía posible para revertir los agudos índices de violencia y despojo que sufría la comunidad de Cherán.

La rebelión de los comunes

Luego de estar sometidos durante casi cinco años al dominio del crimen organizado por parte, primero, del cártel “La Familia Michoacana” y, posteriormente, de los “Caballeros Templarios” (Gasparello, 2018), los habitantes de Cherán comenzaron un proceso de organización silencioso dirigido principalmente por mujeres y jóvenes de la comunidad. Entre sus labores habituales fueron compartiendo la palabra y, ante el escenario de violencia y hostigamiento criminal, pudieron concretarse algunas reunio-

nes para decidir cómo enfrentar al narcotráfico. La indignación fue constituyendo un anhelo de libertad y dignidad que día a día tomaba más fuerza, aunque las sombrías estructuras del crimen organizado continuaban atentando contra los cuerpos y recursos del municipio.

Finalmente, durante la madrugada del 15 de abril de 2011 tal aspiración se hizo posible. Las decenas de camionetas que comenzaban a subir cargadas de motosierras y hombres armados con el fin de talar el bosque fueron detenidas, quemadas y gran parte de sus tripulantes expulsados del territorio. Inmediatamente, el pequeño grupo de mujeres que encabezó tal acción se multiplicó en cientos de cheraníes cansados de vivir con miedo. La comunidad se atrincheró y limitó de manera drástica el flujo de personas que transitaba por sus dominios. Ante las amenazas de retorno que emitieron los sicarios del crimen organizado, las entradas de Cherán fueron cubiertas por decenas de comuneros y comuneras dispuestos a entregar su vida por construir lo que podría ser “un futuro distinto para las generaciones venideras”.⁴

Si bien durante el primer año del levantamiento existen distintos ciclos y ritmos organizativos (Santillán, 2014), podríamos sintetizarlos en tres momentos interdependientes en torno a la consolidación de las formas políticas de soberanía autónoma y a los mecanismos comunitarios de apropiación sobre los recursos territoriales (Martínez, 2020). Un primer ciclo fue inaugurado con el levantamiento de abril y la subsecuente expulsión del municipio tanto de los órganos funcionales del crimen organizado como de las estructuras locales cómplices (presidente municipal, burócratas y cuerpo policial). Este periodo estuvo marcado, además, por la emergencia de una asamblea general como espacio máximo de resolución, la creación de comisiones temporales propias del autositio comunitario y la aparición de cientos de fogatas⁵

⁴ Entrevista a Juan, comunero del barrio primero (18 de noviembre de 2016).

⁵ Las fogatas basan su existencia en el desplazamiento público que sufrió la “parangua” o fogón que tradicionalmente existe en las casas de las familias p’urhépechas. Como estas últimas, que sirven para preparar los alimentos y sostener dinámicas de reflexión, aprendizaje y diálogo familiar, las fogatas encarnaron estas funciones en las calles de Cherán.

que fungieron como instancias destinadas tanto a la seguridad, como a compartir la vida cotidiana y la reflexión colectiva.

Un segundo ciclo se apertura sobre la consolidación de estas dinámicas y en torno a ciertas decisiones comunales emanadas durante las primeras semanas del levantamiento. Podríamos decir, sin caer en reduccionismos, que en este momento surgen comisiones más estables y con objetivos definidos a largo plazo. También, se reúne un grupo de comuneros que posteriormente dará vida a la Ronda Comunitaria y al Equipo de Guardabosques (estructuras de seguridad vigentes hasta la actualidad), los cuales comienzan a despejar gran parte del territorio comunal de la presencia talamontera. A su vez, en este espacio de tiempo las fogatas toman mayor peso en el campo de poder cheraní.

Por último, reconocemos un tercer ciclo caracterizado por la maduración política tanto de los órganos de soberanía comunitaria como de las resoluciones tomadas en periodos previos que, a la par de asegurar un avance en el proceso concreto de reapropiación territorial, permitieron un doble movimiento sustancial: por un lado, se consigue la regularización, la institucionalización y la legitimación ampliada de instancias como las fogatas y los múltiples niveles asamblearios (barriales-generales) y, por otro, se avanza en la determinación colectiva de emprender una lucha jurídica para lograr el reconocimiento legal de sus formas autónomas de organización comunitaria.⁶

De esta forma, es posible observar que en cada uno de estos momentos se fueron fraguando diversas iniciativas embrionarias que a fines de 2011 constituirían formalmente la “Estructura de Gobierno Comunal” encabezada por los y las K’eris.⁷ Esta estruc-

⁶ Esta lucha estuvo acompañada por el Colectivo Emancipaciones. www.colectivoemancipaciones.org

⁷ En p’urhépecha K’eri significa “mayor” y hace alusión a aquellas personas que, por su experiencia y conocimiento, tienen la capacidad y el respaldo comunitario para coordinar ciertos procesos. De la misma forma, junto con este órgano se crearon nueve consejos operativos encargados de ejecutar un plan de trabajo discutido en las diversas instancias de soberanía comunitaria. Éstos son: el Consejo de Bienes Comunales, responsable de la gestión de los recursos comunitarios; el Consejo de Administración Local; el Consejo de los Asuntos Civiles; el Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia; el Consejo de Programas Sociales, Económicos y Culturales; el Consejo Coordinador de Barrios;

tura, además de basarse en los usos y costumbres de Cherán, incorpora toda una lógica de democracia directa que antagoniza, no sin pocas tensiones, con las maneras representativas y verticalistas anidadas por décadas de tradición partidista en las tramas del poder local. Básicamente, a nivel general, la totalidad de esta estructura debe regenerarse cada tres años de “mandato”. No existe la reelección a excepción de ciertos órganos que cumplen una actividad específica como la Ronda Comunitaria y otros puestos operativos. Cada cargo se elige y nombra en asamblea barrial y debe ser propuesto por su fogata de origen con base a ciertos requisitos formales e informales que se discuten, también, en estas instancias. Esta compleja dinámica que Cherán asumió desde el levantamiento de 2011 ha permitido, en su generalidad, el sostenimiento del proceso autonómico sin petrificar los flujos de soberanía comunal. De esta forma, por ejemplo, si bien los K’eris (que son tres por cada uno de los cuatro barrios de Cherán) cumplen un rol de coordinación y gozan de cierto prestigio, sus acciones están sujetas a la determinación que tanto sus fogatas, como asambleas barriales y otras instancias comunales resuelvan.

Los ritmos de la reapropiación: articulación de las relaciones comunales de producción, etnicidad y seguridad comunitaria

Tal como hemos sostenido en otros trabajos (Martínez, 2017, 2020), tras el levantamiento de 2011 y los subsecuentes ciclos organizativos que derivaron en la Estructura de Gobierno Comunal, podemos observar que la materialización de la praxis autonómica cheraní abarca distintos ámbitos de reapropiación material, política y cultural los cuales, sustentados en las decisiones de sus espacios de soberanía comunitaria, han limitado la subsunción del capitalismo sobre los bienes de vida del municipio. Tal dinámica, además, ha puesto sobre la mesa e incitado una discusión comuni-

el Consejo de la Mujer y el Consejo de los Jóvenes. Asimismo, se decidió la consolidación de la Ronda Comunitaria y del Equipo de Guardabosques, encargados de la protección y regulación de las actividades realizadas en torno a los bienes comunes tanto en el plano urbano como en el territorio boscoso.

taria crítica en torno al sentido mismo de la propiedad social, sus formas “ambiguas” de tenencia y las lógicas operantes detrás de la devastación a la que fue sometida durante las últimas décadas.⁸

En lo concreto, esta praxis autonómica de apropiación se expresa en un proceso de rearticulación del sentido comunal de las relaciones de producción y en una resignificación del entramado étnico de adscripción cheraní que fijó subjetivamente una disposición colectiva de proteger y producir lo común, en común. Es decir, en el impulso de iniciativas de gestión autodeterminada sobre los bienes de vida que tuvieran como finalidad, además de generar opciones de subsistencia a los habitantes de Cherán, la negación de una realidad social caracterizada por la nocividad criminal, la cual, tal como hemos visto, enquista su origen en los distintos ciclos de despojo que ha sufrido la comunidad a lo largo de su historia.

Para vehicular sus objetivos autonómicos Cherán necesitaba, en primer lugar, avanzar en la reapropiación general del territorio ocupado por los órganos y las lógicas necróticas del crimen organizado, ante lo cual se crean estructuras operativas que asumieron esta labor. En segundo lugar, se requería la activación de unidades productivas que oxigenaran las instancias comunes de trabajo vivo, las prácticas de reforestación y, a la vez, abastecieran las necesidades urgentes de autoconsumo local por medio de diversos valores de uso (Martínez, 2017, 2020).

Con más de 80% del bosque comunal devastado por la acción conjunta del crimen organizado y grupos de talamontes, tras el levantamiento se consideró urgente articular un plan de “reconstitución territorial” que involucrara, por un lado, acciones frontales dirigidas a combatir las operaciones que estas colectividades ilegales aún ejecutaban en zonas del territorio cheraní y, por otro, articular iniciativas que apuntaran a gestionar los recursos dispo-

⁸ Véase la propiedad comunal, y en específico los bienes comunes, como una relación social no exenta de disputas y formas de apropiación intra y extracomunitarias. Entenderla como un bien intrínsecamente comunal, además de que anularía estérilmente los elementos sociales y dinámicos que la componen, significaría caer en un romanticismo que nos llevaría a puertos analíticos bastante idílicos como, por ejemplo, a establecer que las comunidades indígenas son “esencialmente” antagónicas a las formas económicas y políticas del capital.

nibles del municipio. De esta forma, a semanas de la rebelión de abril, se organizó el Proyecto de Reforestación Integral (Piref), el cual operó como un órgano de coordinación en torno a las iniciativas de reapropiación comunitaria y autogestión local. Esta instancia fue integrada por alrededor de 40 comuneros y comuneras provenientes equitativamente de los cuatro barrios del pueblo. En un comienzo, a través de éste se impulsaron las primeras brigadas de reforestación y algunos rudimentarios —aunque efectivos— equipos de protección comunitaria (o “rondines”); a la vez, se incentivó la reactivación de las asambleas de resineros y ganaderos, entre muchas otras actividades dirigidas a revitalizar la vida material e inmaterial de Cherán.

Debido a la importancia que tuvo el Piref en esta etapa inicial, fue asumiendo una gran cantidad de responsabilidades mandadas por la asamblea general. De alguna manera, más allá de cierta inestabilidad con la que operaba, éste funcionó como el primer órgano encargado de reordenar el uso de los bienes comunes durante este periodo, cuestión que le permitió contar con una inaudita legitimidad en Cherán. No obstante, así como avanzaron las distintas instancias del proyecto comunal, se comenzaron a requerir estructuras de coordinación cada vez más estables, motivo por el cual durante el año 2012 se decidió disolver el Piref, para que el naciente Consejo de Bienes Comunes (CBC) asumiera tanto sus tareas como los nuevos desafíos que enfrentaba la comunidad. Junto con esta transición se formalizó —en conjunto con el Consejo de Honor y Justicia— la creación de la Ronda Comunitaria y de los Guardabosques, dos equipos especializados de comuneros y comuneras que tendrían como compromiso la protección de los recursos comunales y de la gente que comenzaba nuevamente a realizar diversas actividades económicas en los cerros.

Éstas fueron las medidas y las acciones fundamentales que, en un comienzo, integraron la estrategia de seguridad comunitaria y sobre las cuales se formó una base para consolidar el proceso de apropiación de los bienes de vida y la constitución de estructuras dirigidas a reproducir y sostener un sentido comunal al interior de la experiencia cheraní. Evidentemente, tales iniciativas han sido

exitosas en la medida que son expresión de una determinación mayor, donde sirven como vínculo dialéctico entre las instancias de resolución comunitaria, la praxis general de reapropiación autonómica y el despliegue de relaciones comunales de producción que permiten espacios de construcción soberanos.

De esta manera, actualmente en Cherán se han restringido prácticamente todas las operaciones de los distintos grupos de talamontes gracias al perfeccionamiento de esta estrategia de seguridad comunitaria encarnada en la labor de los guardabosques que vigilan el territorio y regulan las diversas actividades ejercidas sobre éste. Para resaltar los aspectos profundos que motivan su actuación, es importante señalar que, si bien en un comienzo esta labor no contaba con ningún tipo de remuneración, con el paso del tiempo las asambleas decidieron brindar un pequeño apoyo económico que sirviera como compensación por los riesgos⁹ a los que estaban expuestos y que, al mismo tiempo, evitara la deserción de ciertos integrantes durante los primeros años del movimiento (Guillén, 2016).

No obstante, más allá de estos aspectos formales —que bajo ningún motivo carecen de importancia—, consideramos que la práctica del guardabosque se dota de sentido cuando es abrazada por la resignificación contemporánea de una serie de elementos socioculturales e identitarios de larga data que son movilizados en el caminar de este municipio por la autodeterminación. Así, entendemos que la figura del guardabosque puede concebirse como una *forma identitaria productiva* (Martínez, 2017) determinada por un proceso de subjetivación (Modonesi, 2010) comunitaria-

⁹ Días después del primer aniversario del movimiento, un equipo de reforestación sufrió una emboscada. En una declaración del Concejo Mayor se encuentra la descripción de tal suceso: “El miércoles 18 de abril, 20 comuneros de la comunidad se dirigieron al bosque, al lugar denominado El Puerto, para realizar trabajos preventivos de limpieza en esta época de sequía, prevención de incendios y de la protección del área reforestada con represas de restauración. A las 10:30 de la mañana los trabajadores escucharon dos motosierras laderas abajo talando árboles, dando aviso a la Ronda. A ese lugar acudieron los elementos de la Ronda para verificar el derribe de árboles, mientras que, en el momento inmediato, de la parte de arriba los trabajadores fueron atacados a balazos por criminales del Rancho Casimiro Leco y Tanaco, asesinando a Santiago Ceja Alonzo y David Campos Macías dejando heridos a Salvador Olivares Sixtos y Santiago Charicata Servín” (Comunicado del Concejo Mayor citado en Guillén, 2016: 117).

rio-general en tanto se adscribe a un legado histórico de protección del bosque que, a su vez, ha sido cobijado en la memoria del conflicto local por los bienes de vida y ha pasado de generación en generación hasta su vitalización autonómica actual. Esta etnicidad “protectora del bosque”, que cobra valor tras el levantamiento de 2011, se encuentra inmersa en la praxis de apropiación comunal que logró negar con cierto éxito algunas lógicas de subsunción capitalista, pero que también consiguió subvertir medianamente las diferentes consecuencias derivadas de la fragmentación comunal de la propiedad, del creciente sentido privado del usufructo colectivo de los recursos y de la dislocación identitaria que dejó el desarrollo del capitalismo en Cherán y en la región purhépecha.

Por último, es importante recalcar que el equipo de guardabosques no constituye una “estructura burocrática” más del proyecto comunitario, como podrían ser los órganos de vigilancia que le precedieron antes del levantamiento. Más bien, los diversos espacios de democracia directa son determinantes para su funcionamiento y de éstos se desprenden, como decíamos, las regulaciones que habitan la lógica de protección colectiva sobre los bienes comunes. En resumen, a diferencia de la función técnica y “especializada” que caracteriza a otros aparatos convencionales de seguridad, los guardabosques vehiculizan la estrecha relación existente entre las tramas de poder comunitario y el bosque, impidiendo, por un lado, la realización de un conjunto de formas irracionales de apropiación y aprovechamiento sobre los recursos del territorio y, por el otro, lubricando el desarrollo de una serie de actividades que posibilitan la reproducción material e inmaterial de la comunidad.

Los pulmones productivos la autonomía y la racionalidad comunal

Un segundo ámbito, constituido sobre el éxito de la estrategia de seguridad comunitaria y la adscripción ampliada de proteger los bienes de vida, lo observamos en el despliegue de distintas unidades productivas destinadas a abastecer las necesidades locales, como fue, entre otras iniciativas, la consolidación del vivero co-

munal durante el año 2012.¹⁰ La radical reorganización que impulsó Cherán durante el primer año del levantamiento, la cual implicó un deslinde temporal de las estructuras convencionales del Estado mexicano, tuvo como consecuencia que las instancias federales no le otorgaran los recursos financieros correspondientes como municipio por alrededor de ocho meses. Sumado a esto, la abolición de las “opciones de trabajo” y los circuitos remunerados de economía ilegal que dependían del crimen organizado y, a la vez, la implementación de un conjunto contrainsurgente de medidas estatales dirigidas a asfixiar el proceso, produjeron un complicado escenario que obligó a la búsqueda urgente de alternativas económicas.

En este contexto, el vivero de Cherán se posicionó como una instancia central para el sostenimiento económico-político del proyecto autonómico, abriendo numerosas fuentes laborales,¹¹ produciendo los elementos materiales necesarios para impulsar otras actividades en el territorio y sintetizando el carácter comunal del proceso mediante la reproducción de una racionalidad característica. Así, además de producir casi la totalidad de las plantas requeridas por los planes de reforestación, apoyó con diversos insumos las instancias festivas y rituales de la comunidad, vitalizando así los entramados simbólicos p'urhépechas. También tuvo una labor pedagógica e ideológica al permitir que las escuelas realizaran visitas para que los estudiantes aprendieran a sembrar y a cuidar las especies arbóreas endémicas.

El paulatino crecimiento de esta empresa comunal y, por tanto, de la producción total de plantas, semillas y fertilizantes orgánicos (véase tabla 1), se correspondía con la concreción de prácticas y vínculos solidarios tanto al interior del municipio como con otras

¹⁰ Además del vivero, luego del levantamiento se organizaron otras dos empresas comunales: una bloquera, en la que se procesan los recursos pétreos de la comunidad, y un aserradero. Las tres son integradas y reguladas por comuneros y comuneras pertenecientes a los cuatro barrios de Cherán.

¹¹ Para el año 2013 se abrieron cerca de una centena de cupos permanentes y temporales de trabajo que eran regulados por las asambleas barriales. En estas instancias se decidía quién necesitaba prioritariamente el trabajo y, en conjunto con la asamblea del CBC, se discutían los conflictos y las modalidades operativas del vivero. Como información relevante, también se generaron cupos laborales para personas con capacidades diferentes.

localidades de la Meseta Purépecha. Según información brindada por el Consejo de Bienes Comunales, 60% del total de plantas eran ocupadas en 2016 para el canje que otras comunidades de la región realizaban mediante acuerdos forestales establecidos entre sus respectivos viveros. A su vez, el restante 40% de la producción se inyectaba en múltiples circuitos de valor de uso a partir de los cuales eran cubiertas distintas necesidades comunitarias de corto y largo plazos.

TABLA 1. *Producción anual del Vivero Comunal en cantidad de plantas. Elaboración propia con datos del Consejo de Bienes Comunales activo en 2016*

Producción anual “Vivero comunal San Francisco”	
Año	Cantidad de plantas
2012	100 000 unidades
2013	400 000 unidades
2014	750 000 unidades
2015	950 000 unidades

El sostenimiento de estos avances materiales que han sido sustantivos en la autonomía de Cherán no se expresa necesariamente en índices cuantitativos, sino en la adopción de una subjetivación antagonista determinada a mantener una posibilidad de vida digna para sus habitantes. Esta racionalidad comunal,¹² que deriva de la disposición consciente de reapropiación social sobre la natura-

¹² Es importante plantear que nos referimos a la racionalidad comunal del trabajo en relación con el análisis que hace Bartra (2006) sobre lo que él llama la “unidad socioeconómica campesina”. No obstante, es prudente observar que nuestra utilización recae en ampliar su reflexión en términos de comunidad y no precisamente en términos del núcleo campesino familiar. Así, él entiende que existen en un proceso de subsunción compleja singularidades racionales de una forma campesina de asegurar la vida material en disputa con la subordinación total del capital. Pese a esto, tal potencialidad la relega a la unidad familiar y llega a desconocer su funcionalidad comunal al ser, esta última, una colectividad endeble frente al capital; “en el modo de producción capitalista lo primero que se distorsiona y somete a la lógica del sistema es la comunidad, mientras que la célula de reproducción campesina se repliega al reducto familiar” (Bartra, 2006: 282).

leza (Leff, 2004) movilizada en el vivero a partir de 2011, comparte, no obstante, una íntima historia con las consecuencias de los múltiples hostigamientos y transformaciones que el capitalismo ejerció sobre los bienes de vida cheraníes, dinámicas que lograron enquistarse en formas consideradas localmente como “necesarias”, basadas, por lo general, en la sobreexplotación del trabajo y en el aprovechamiento desmedido de los recursos territoriales. El inminente proceso histórico de subsunción capitalista, caracterizado por la dependencia mercantil del bosque ante el mercado nacional e internacional y el subsecuente arrinconamiento de las actividades de autoconsumo desde comienzos del siglo xx, obligó a muchos habitantes del municipio a trabajar en condiciones precarias para compañías extranjeras y aserraderos privados que, luego de tener una corta vida pública durante el cardenismo, en el periodo neoliberal mexicano pasaron nuevamente a ser controlados de manera privada —y muchas veces ilegal— por el crimen organizado y la industria aguacatera. En medio de estos ciclos se fue “normalizando” la actividad talamontera como una opción laboral que, aunque precaria y riesgosa, permitía mantenerse en la comunidad y no engrosar los seductores flujos migratorios característicos de la población cheraní desde mediados del siglo pasado.

Con la proliferación de aserraderos privados y clandestinos bajo los intereses de la agroindustria aguacatera durante el periodo neoliberal en la Meseta Purépecha, la racionalidad del trabajo explotado hegemonizó el campo comunitario objetivando las relaciones sujeto-naturaleza en torno al valor de cambio con una intensidad sin precedentes. La incorporación de tecnología/mquinaria estadounidense —desvalorizando la fuerza de trabajo—, la irregularidad del “salario”, el aumento en el precio de las mercancías necesarias para la reproducción de los sujetos/talamontes y la ampliación desproporcionada de la jornada de trabajo se imbricaron sobre las violencias patronales y coloniales sufridas por la condición étnica de los p’urhépechas y consolidaron una disposición corporal y social enajenada por la lógica del capital en torno a los recursos boscosos.

No obstante, las subjetivaciones del capital siempre se produ-

cen frente o sobre otras que las lubrican, asocian o resisten. De esta forma, tal enajenación racional hegemónica debía madurar en medio de una constante reactualización del legado en defensa del bosque cheraní y de otras formas de apropiación comunal que lograron subsistir. Entonces, más allá de establecer dos tipos dicotómicos de racionalidades —la comunal¹³ y la explotada— es prudente observar que ambas se constituyen como formas coexistentes y fluidas del hacer y pensar a lo largo de la historia de Cherán. Sin embargo, esta necesaria y conflictiva coexistencia sufrió una ruptura tras el levantamiento de 2011, al fijarse una multiplicidad de espacios de disputa antagónica como el vivero, los cuales tomaron sentido, a su vez, por el proceso general de rearticulación de las relaciones comunales de producción.

A través de la experiencia (Thompson, 1981) que comuneros y comuneras han vivido en instancias como el vivero, dedicados a trabajar y elaborar productos útiles para hacer frente a las necesidades comunitarias (Dussel, 2014), se va consolidando una racionalidad comunal que no es sólo una lógica cognitiva-económica aislada, sino que responde a un proceso autónomo multidimensional que la propicia (López y Rivas, 2008) y que es discutido constantemente en las instancias de soberanía local.

Autonomía, praxis y reproducción comunitaria de la vida. Elementos para una lectura conclusiva

De manera singular, Cherán K'eri ha motivado importantes discusiones sobre cómo volver a entender teórica y políticamente los procesos de autonomía indígena. Con sus avances y contradicciones, que son propias de cualquier experiencia comunal, ha permitido oxigenar y ensombrecer las nostálgicas formas analíticas que por décadas concibieron las autonomías indígenas, por un lado, como proyectos locales de esencialismo comunitario incapaces e

¹³ Según nuestra consideración (Martínez, 2020), la racionalidad comunal se observa en dinámicas que son posibles colectivamente con mayor fuerza luego del levantamiento de abril. El despliegue de trabajo vivo y concreto (faenas comunales), la consolidación de circuitos basados en valores de uso y el desarrollo sustantivo de múltiples instancias de la producción comunal para cubrir las necesidades locales —sin la finalidad del intercambio mercantil— son algunas de sus manifestaciones y formas de reproducción.

indiferentes a las posibilidades de disputar el poder más allá de sus límites territoriales, o bien, como regímenes que aspiraban a constituirse de forma “gradual” en estadios ideales de organización.

A nuestro parecer, el camino emprendido por Cherán se desmarca de tales posturas y se enraíza en la habilidad con que este municipio ha sabido navegar y construir dialécticamente en dos campos de la realidad política: por un lado, en los entramados del reconocimiento legal que ha conseguido, mediante una sinuosa lucha jurídica que hizo frente al monoculturalismo característico de las estructuras estatales y, por otro, en aquellas dinámicas internas que vitalizan y dan sentido al proyecto autonómico. De esta manera, si bien Cherán jamás ha dejado de mirarse dentro de una transformación mayor —la del Estado—, tampoco ha confinado su autonomía a una especie de dependencia gubernamental que le imponga lógicas de funcionamiento sobre sus decisiones comunales. El dinamismo de este proceso y su originalidad, como vimos en apartados previos, nos permite entender las diferentes tramas de la autonomía indígena y nos insta a reflexionar sobre aquellas características que, en un plano económico-político, nutren las instancias centrales de su propuesta.

Como hemos planteado en otros trabajos (Martínez, 2020), a partir del proceso de Cherán podemos concebir la autonomía indígena, en términos amplios, como una praxis multidimensional soberana en sus rasgos fundamentales, contradictoria y, en sus momentos abiertos de lucha, dirigida hacia la desestabilización de las expresiones concretas del régimen dominante que, al igual que el crimen organizado, intenta limitarla y subsumirla. Dicha praxis, en su generalidad consciente, es enmarcada dentro de un proceso de disputa mayor frente a estructuras generadoras de tales lógicas de sometimiento, como son el Estado monocultural, el capital o el orden colonial (Mora, 2017), y abraza, a su vez, una heterogeneidad de relaciones y prácticas que caracterizan su composición antagónica —en ocasiones desplegada y en otras constreñida—, las cuales son articuladas con el fin de autogestionar los diferentes elementos y ritmos de la reproducción comunitaria de la vida (Martínez, 2017).

Esta reproducción, expresada en la producción y el sostenimiento en el tiempo y el espacio de aquellas condiciones materiales e inmateriales que posibilitan la satisfacción de necesidades individuales y colectivas (Hinkelammert, 2005) se caracteriza por “la generación y re-generación de vínculos concretos que garantizan y amplían las posibilidades de existencia colectiva en tanto producen una trama social siempre susceptible de renovación, de auto-regeneración” (Gutiérrez y Salazar, 2015: 21). De esta forma, la reproducción comunitaria se impulsa a través de lo que Echeverría (1998), bajo una lectura marxista describió como “una organización particular del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia”. Así, creemos que en la experiencia de Cherán una de las tantas posibilidades emancipatorias de la autonomía indígena como praxis de reapropiación se visibiliza en su capacidad de impulsar comunalmente relaciones de producción que, en tanto se despliegan en un campo étnico concreto, permiten constituir estructuras específicas que sostienen, generalmente en clave antagonista, esta reproducción comunitaria de la vida.

A toda esa diversidad de vínculos articulados entre comuneros/as para modificar la naturaleza con la finalidad de producir un bien y, a la vez, transformarse a sí mismos, los entendemos como relaciones de producción (Marx, 1993). El carácter constitutivo de estas relaciones de producción en nuestro contexto, además de sostener la interdependencia dialéctica entre comuneros/as y territorio, tiene la capacidad de sintetizarse en expresiones económico-políticas concretas. De esta forma, en la praxis autónoma cheraní se manifiesta claramente la intención de generar proyectos —como las empresas comunales— basados en vínculos socioproductivos insubordinados a la subsunción real del capital, cuya determinación sea el desdibujamiento de la cosificación en la relación sujeto/naturaleza, la abolición comunitaria de la propiedad privada de los medios de existencia, la activación de flujos colectivos de trabajo concreto (García, 2011; Marx, 2001, 2009) y la generación de valores de uso que intenten hegemonizar la reproducción de la vida a nivel local por sobre el mercado capitalista.

En esta dinámica de antagonismo, además, se constituyen di-

versos referentes culturales y políticos que hacen sentido con el actuar de sujetos que, compartiendo códigos étnicos mínimos y particulares, se identifican entre sí y abrazan tales referentes identitarios para marginar otros. A partir de estos procesos de subjetivación (Modonesi, 2010), sobre los que dimos cuenta en el presente artículo, se fraguan disposiciones conscientes que apuntan a organizarse estratégicamente con el fin de coordinar acciones colectivas frente a alguna amenaza o, a la vez, en torno a alguna aspiración política. Por ello, en el caso de Cherán, la subjetivación desplegada en las prácticas de reapropiación territorial se constituye sumergida en un proceso de reorganización del sentido comunitario de pertenencia, en el que la imagen del comunero prevalece y se revitaliza, por ejemplo, en la figura del guardabosque, como una entidad que niega la irracionalidad del usufructo comunal representado en la imagen del talamonte y el crimen organizado.

La reproducción de tales formas de adscripción es fundamental para corporeizar identidades específicas en el ejercicio de aseguramiento de la vida material e inmaterial. Estas variadas *formas identitarias productivas* contienen el sentido de prácticas económicas, políticas y de protección de lo común propiciadas en momentos históricos que le otorgan un sentido particular. En el caso de los guardabosques de Cherán, en específico, dichas condiciones pueden observarse claramente en tanto enraízan elementos de larga data de resguardo de los bienes comunes, que fueron resignificados luego del levantamiento como nuevas estrategias de seguridad subyacentes a necesidades contemporáneas.

El proceso de Cherán ha vitalizado en su andar la esperanza de que es posible sostener experiencias autonómicas potencialmente capaces de disputar en distintos registros, niveles e intensidades los andamiajes del Estado monocultural, del capital y de las diversas expresiones del colonialismo reactualizadas en el sistema-mundo actual. Mediante la consolidación de una estrategia comunitaria de seguridad, la articulación de diferentes espacios políticos de decisión colectiva y el despliegue de prácticas y relaciones de reapropiación comunal sobre sus bienes de existencia, la rebelión de

los comunes en Cherán ha encarnado la praxis antagonista viva de los pueblos que luchan por una realidad distinta y mejor.

Referencias

- Aragón, Orlando, “El derecho en insurrección: el uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Americas*, vol. 2, núm. 7, 2013, pp. 37-69.
- Bartra, Armando, *El capital en su laberinto*, México, Ítaca, 2006.
- _____, “Campesindios, aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 44, 2008.
- Calderón, Marco Antonio, *Historias, procesos políticos y cardenismos: Cherán y la Sierra P’urhépecha, Michoacán*, Morelia, El colegio de Michoacán, 2004.
- Dussel, Enrique, *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI, 2014.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- García, Alfonso, “Trabajo concreto y valor de uso ¿ontología o especificidad histórica?”, *Revista Bajo el Volcán*, núm. 10, 2011, pp. 53-64.
- Garibay, Claudio, y Gerardo Bocco, *Cambios de uso de suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*, México, INE/Semarnat/CIGA-UNAM, 2012.
- Gaspavello, Giovanna, “Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 39, núm. 155, 2018, pp. 77-112.
- Guillén, Alejandra, *Guardianes del territorio. Seguridad y justicia comunitaria en Cherán, Nurío y Ostula*, Guadalajara, Barricadas Colección, 2016.
- Gutiérrez, Raquel, y Huascar Salazar, “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”, *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, núm. 1, 2015, pp. 15-50,
- Hincapié, Sandra, “¿Éxito económico o pérdida de estatalidad? Ordenamientos mixtos en tiempos del oro verde”, *Revista Política y Cultura*, núm. 43, 2015, pp. 75-94.

- Hinkelammert, Franz, *Hacia una economía para la vida*, Morelia, UMSNH, 2005.
- Jerónimo, Luis, *Desarrollo local y empresa comunitaria. La Comunidad Indígena de Cherán K'eri, Michoacán*, tesis de maestría, UMSNH, 2017.
- Leco, Casimiro, Alicia Lemus y Ulrike Keyser (coords.), *Juchari Eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, Cherán, 2018.
- Leff, Enrique, *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI, 2004.
- López y Rivas, Gilberto, "México: Las autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional", en Leo Gabriel y Gilberto López y Rivas (coords.), *Autonomías indígenas en América Latina: Nuevas formas de convivencia política*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- Martínez, Edgars, ¡Bosque para quien lo trabaje! Relaciones de producción e identidad política en los procesos de autonomía indígena, tesis de maestría, México, CIESAS, 2017.
- _____, 'The forest belongs to those who work it!': multifaceted dispossession, relations of production, and ethnicity within processes of indigenous autonomy in the case of Cherán. *Latin American & Caribbean Ethnic Studies*, 2021 [en prensa].
- Márquez, Carolina, *Revaloración de la vida: la comunidad purhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, tesis de maestría, México, El Colef, 2016.
- Marx, Karl, *El capital*, t. I, México, Siglo XXI, 2001.
- _____, *El capital*, México, Siglo XXI, 2009, libro I, cap. VI (inédito).
- _____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: borrador 1857-1858 (vol. 1)*, México, Siglo XXI, 1993.
- Modonesi, Massimo, *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, Clacso, 2010.
- Mora, Mariana, *Kuxlejal Politics. Indigenous Autonomy, Race and Decolonizing Research in Zapatista Communities*, Texas, Universidad de Texas, 2017.
- Santillán, Víctor, *El ejercicio de poder desde la resistencia indígena; Cherán 2011-2014*, tesis de maestría, México, Flacso, 2014.

Soto, Óscar, y Edgars Martínez, “Espacio rural e implicaciones territoriales de la acción estatal: identidad, persistencia y derechos campesinos en Malargüe, Argentina”, *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, núm. 17, 2020.

Thompson, Edward, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.

Velázquez, Verónica, *Reconstitución del territorio comunal: el movimiento étnico autónomico en San Francisco Cherán Michoacán*, tesis de maestría, México, CIESAS- CDMX, 2013.

La democracia desde la práctica zapatista¹

Odín Ávila Rojas²

En homenaje a Paulina Fernández Christlieb³

*Poesía perdóname por haberte ayudado a comprender que
no estás hecha sólo de palabras.*

Roque Dalton, *Historias y poemas de una lucha de clases*

Repensar la democracia desde una realidad histórica diferente a la genealogía griega ateniense y el modelo liberal de las sociedades latinoamericanas contemporáneas es uno de los retos que, sin proponérselo, han puesto a discusión los zapatistas o neozapatistas en los espacios públicos, sociales, políticos e incluso académicos. Pero, aún más importante es mirar hacia la reconstrucción

¹ El presente artículo es una versión actualizada de un texto de mi autoría titulado: “La experiencia zapatista: análisis sobre sus prácticas democráticas” (2018), publicado en la *Revista de Ciencias Sociales, DS-FCS, vol. 31, núm. 42, pp. 195-211*. También es resultado de una reflexión posterior al libro que escribí este año 2020, editado por Quinto Sol, titulado *El indígena desde el zapatismo: un caso de centralidad política del indio*.

² Mexicano. Doctor en Ciencias Sociales (UAM-Xochimilco). Maestría en Estudios Latinoamericanos (UNAM) y licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública (UNAM). Profesor de pregrado, posgrado e investigador en Ciencias Políticas de Tiempo Completo en la Universidad del Cauca. Integrante del Grupo de Investigación GIAPRIP de CIPOL-Unicauca. Investigador junior por Colciencias. Investigador (SNI-Conacyt). Autor de los libros: *El indígena desde el zapatismo: un caso de centralidad política del indio* (2020), editado por Quinto Sol en México, y *El indianismo vs Vivir Bien. La disputa vigente del indio en Bolivia* (2020), publicado por la Universidad del Cauca en Colombia. Última publicación: *Anticolonialismo: pensadores negros e indios en América Latina* (2021).

Correos electrónicos: odinavila@unicauca.edu.co; avilaodin@gmail.com.

democrática hecha por ellos mismos, producto de su propia práctica cotidiana y determinada por su sentido comunitario frente al sistema capitalista actual (Harvey, 2020).

Si se toma como referencia el levantamiento de 1994 para ubicar el nacimiento de la propuesta democrática zapatista, entonces puede decirse que, desde ese año a la fecha, han surgido en América Latina y el resto del planeta Tierra una importante cantidad de trabajos, escritos e investigaciones sobre el concepto y el proyecto político de la democracia de los rebeldes del sureste chiapaneco (Ávila, 2020). Pocos son los estudios sobre el zapatismo que tienen como preocupación central explicar las prácticas y dinámicas que hacen funcionar la experiencia de su ejercicio democrático en términos de reflexión de una teoría política.

Por lo tanto, en este trabajo, la dinámica comunitaria zapatista puede comprenderse como aquellos flujos en los que circula la politización de los sujetos en términos colectivos, es decir, donde intercambian voluntades, pensares y acciones para encontrarse o desencontrarse en la discusión con el fin de establecer determinados acuerdos sobre la dirección del entramado comunitario (vv. AA. del Equipo Enlace, 2004: 65).³

Precisamente, la idea de este texto es tratar de aproximarse a explicar y analizar la dinámica comunitaria zapatista con base en las siguientes preguntas: ¿cómo se desarrolla su dinámica democrática?, ¿qué tipos de prácticas sustentan y hacen posible la forma de hacer política de los zapatistas?, ¿cuáles son los pisos organizativos de las autoridades rebeldes? y, por último, ¿cuál es el alcance práctico y el horizonte del mandar-obedeciendo en la actualidad? Las preguntas anteriores se sintetizan en este texto en tres ejes: 1) autonomía y organización de las autoridades; 2) prácticas y mecanismos de representación; 3) el aprendizaje político rebelde

³ Para un mayor detalle véase vv. AA. de Equipo ENLACE; *Para comprender las autonomías: una aproximación desde tres experiencias indígenas en Chiapas*, México, Enlace, comunicación y capacitación A. C., 2004. La importancia de la obra citada reside en que nutre el concepto desde las experiencias de tres casos en proceso, que plantean la dinámica comunitaria en torno a la idea autonómica del autogobierno, la autogestión y la identidad cultural; por lo tanto, su enfoque ayuda a un acercamiento a lo comunitario en el sureste mexicano, teniendo presente lo estatal como límite subalterno.

y la “Escuelita Zapatista” y, posteriormente, 4) conclusiones: los retos de la materialización de la democracia zapatista.

1. Autonomía y organización de las autoridades

La autonomía y la organización de las autoridades en las comunidades zapatistas se fundamenta en la soberanía territorial y en la idea de autogobierno; por ello, la organización política y administrativa del gobierno autónomo zapatista se compone por tres conjuntos de autoridades que ejercen sus funciones en sus respectivos niveles de gobierno —comunidad, municipio y zona—, sin que esto quiera decir que haya límites o fronteras territoriales absolutos entre uno y otro ámbito;⁴ según identifica Paulina Fernández Christlieb (2010) en su trabajo al interior de las comunidades. Confirma este dato el teniente insurgente Moisés (2006) en la “Digna Rabia”;⁵ al explicar que estos niveles gubernamentales también son colectivos democráticos: “las Bases de Apoyo Zapatista o Pueblo; los Municipios Autónomos Rebeldes o MAREZ, y Las Juntas de Buen Gobierno”. A esto debe agregarse otro piso político y social: los Caracoles.

De esta manera, son cuatro en total las entidades que hacen funcionar la relación entre quienes mandan obedeciendo y el resto, que obedece mandando. Cuando Marcos (subcomandante

⁴ Cfr. Marco Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, México, El Colegio de México, 2007. Según la versión de Marcos Saavedra, una de las tesis principales sobre la lucha de los zapatistas consiste en verlos como un factor que ha contribuido al desgarramiento social en las comunidades, en especial, las pertenecientes a la zona de Las Cañadas, cuya población es mayoritariamente tojolabal.

⁵ El Festival Mundial de la Digna Rabia fue un evento que reunió a una parte importante de las resistencias definidas como anticapitalistas dispersas en varias regiones del planeta Tierra, con el objetivo de establecer un diálogo recíproco entre ellas. Su convocatoria estuvo a cargo del CCRI-CI del EZLN el día 15 de septiembre de 2008. El tema del primer festival es “Otro Mundo, Otro Camino: Abajo y a la Izquierda”. Se celebró en tres sedes. Del 26 al 29 de diciembre en el Lienzo Charro de Los Reyes Iztapalapa, Ciudad de México. El 31, en el “Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo”, Chiapas y del 2 al 5 de enero de 2009, en el Cideci, en San Cristóbal de las Casas. Entre las características del festival se incluyeron: debates sobre los procesos políticos, económicos y sociales, tanto a nivel nacional como internacional, análisis, conferencias, agenda cultural, área de exhibición de artículos de interés, guardería, zona de alimentos y, en general, intercambio de experiencias sobre las diversas maneras de construir la autonomía.

insurgente) pregunta a Moisés (teniente coronel) cómo está organizado el Ejército Zapatista, éste le responde lo siguiente:

Primero están pues nuestros compañeros y compañeras de los pueblos, que son las bases de apoyo. Y de ahí es, ahí democráticamente, pues, eligen un responsable local, que es quien controla, pues, las comunidades. O sea cada pueblo tiene sus responsables locales, tanto hombres y mujeres. De ahí... esos compas que fueron elegidos sus responsables locales cada pueblo buscan otro responsable que le llamamos regional, o sea quien controla ya ahora sí varios pueblos. De ahí... sale así los compañeros que son los comandantes y comandantas que son los que controlan varias regiones. Pero su trabajo pues los compañeros comités, los comandantes y comandantas, prácticamente es la que controlan toda la zona, las cinco zonas que hay, que es Garrucha, Realidad, Morelia, Oventic, Roberto Barrios; entonces, así como está eso, son ellos los que controlan todo, cada zona, cada quien con sus comités, los comandantes y comandantas. Además de ahí eso, los compañeros comités, comandantes y comandantas, lo que hacen entonces es que tienen que ver ya un suplente de ellos, para que entonces, como en este caso que estamos hablando de nuestros compañeros caídos, ya hay quien sustituye. Antes de eso entonces hay un candidato, que son los que empiezan y eso a ver si pasan, pues, a ser suplentes..." (Marcos, subcomandante I., y Moisés, teniente coronel, 2011: 4).

Las autoridades correspondientes a las bases de apoyo se conforman por cientos de colectivos, los cuales, a su vez, están integrados por las familias trabajadoras y productoras de los recursos de subsistencia que, al mismo tiempo, son la manutención material de la resistencia zapatista. Esto no significa que los representantes en el resto de los niveles organizativos de la política no participen en el proceso; al contrario, realizan labor en la milpa, en la recolección de cosecha, en la elaboración de tejidos y, en general, brindan ayuda constante la comunidad, método por el cual son elegidos por la colectividad para acceder a cargos representativos.

Las bases de apoyo del EZLN se organizan en poblados, comunidades o parajes, y digamos quien está a cargo de ellos, quien se responsabiliza de ellos es un responsable local... lo hacen así por la conciencia, por la necesidad, porque solamente así puede hacer el

trabajo, o un plan pues de trabajo, o el trabajo pues de la lucha. No hay ningún pago de eso pues (Marcos, subcomandante I., y Moisés, teniente coronel, 2011: 4).

Al fin de cuentas, los cientos de colectivos son los que activan la dinámica para exigir la obediencia de los otros niveles de autoridades zapatistas, porque son planificadores y evaluadores de los proyectos a desarrollar en las regiones. Pueden verse como un tipo de regulador de la politización desde lo social a través de prácticas cotidianas. Cada autoridad es pueblo, al igual que debe reproducir esos saberes indígenas y prácticas que permiten la conservación comunitaria con respecto a la naturaleza.

Cuando una sociedad elige una tecnología, no sólo decide un conjunto de procedimientos y artefactos, responde también una serie de preguntas importantes respecto a su proyecto existencial: ¿qué problemas les parecen más urgentes que deben ser atendidos?, ¿a qué parte de la colectividad desea favorecer?, ¿cómo será el orden social?, ¿qué tipo de relación se establecerá con el medio ambiente?, ¿qué tipo de consenso se producirá?, ¿cuáles son sus valores y principios importantes?, y desde luego, ¿puede haber la capacidad de construir un proyecto político que sea común para todos los integrantes que viven en esa sociedad específica?...

Estas preguntas ilustran cómo el entramado comunitario, al elegir su propio gobierno, también discute el horizonte, el proyecto y la materialización de la forma política-social que va a configurar su organización de vida; por lo tanto, las bases zapatistas son las rectoras del proceso que va a orientar lo político. He ahí su trascendencia democrática.

La voz de los pueblos, además de representarse en lo local, también lo hace en lo regional, es decir, en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), los cuales surgen con la necesidad de llevar a cabo los Acuerdos de San Andrés después de la respuesta negativa del gobierno federal. Pueden señalarse tres líneas discursivas que sostienen la legitimidad de los MAREZ en la movilización zapatista, con respecto a su enlace con la historia nacional:

Primero se identifican los municipios rebeldes con los municipios libres por los que combatieron Emiliano Zapata y Ricardo Flores Magón, así como con la construcción de México como nación independiente; segundo, reivindican el derecho del pueblo mexicano a crear sus propias formas de gobierno, tal como está establecido en el artículo 39 de la Constitución: Nuestros Municipios Autónomos son legales, están amparados en el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que es la máxima ley de los mexicanos y dice que el pueblo tiene en todo momento derecho a decidir su forma de gobierno; y tercero, se inscriben en la constitución de los municipios autónomos en la lucha por la democracia y por nuevas formas de relación entre gobernantes y gobernados, exponiendo la dicotomía que existe entre las autoridades indígenas y las formas antidemocráticas del mal gobierno (López Monjardín y Rebolledo, 1999: 120-121).

Los MAREZ se han encargado de ser una instancia política y administrativa que responde a la necesidad de organizar autoridades en las regiones, cuya autonomía depende de una importante población indígena y por supuesto identificada con la resistencia zapatista. Aracely Burguete agrega: “se observa en los municipios autónomos... una diversidad de denominaciones y se nombran bajo distintas figuras: municipios rebeldes, municipios autónomos en rebeldía, consejos municipales autónomos, ayuntamientos autónomos, pueblos autónomos, etcétera” (Burguete, 2002: 292).

Cabe señalar que:

la importancia de llamarse municipios —indígenas, rebeldes o autónomos— radica en el puente que se construye a través de los nombres, las historias y los proyectos entre las bases de apoyo zapatistas y el resto de los mexicanos: los mestizos, los campesinos y los ciudadanos, los que también reivindican el municipio libre. Si se hubiera legislado y se hubieran modificado las políticas públicas según lo acordado en San Andrés, los municipios autónomos zapatistas podrían haber iniciado una ruta hacia la institucionalización. Sin embargo, lo que les dio visibilidad y presencia pública en 1998 fue la traición del gobierno a la palabra empeñada y la intensificación de la guerra: la masacre de Acteal y su secuela de millares de refugiados en el municipio de Chenalhó; el estrechamiento del cerco y las incursiones militares contra las comunidades; el des-

pliegue y multiplicación de los grupos paramilitares y la ofensiva del gobierno estatal y federal contra los municipios rebeldes (Burguete, 2002: 122).

La municipalidad zapatista opera por medio de órganos gubernamentales denominados Consejos Autónomos,⁶ los cuales tienen la responsabilidad de velar por el desarrollo de los proyectos de bienestar, salud, tierra y educación a favor de las comunidades. Asimismo, su integración consta de representantes pertenecientes a cada región autónoma. También existen otras funciones históricas; por ejemplo, la ayuda a las oleadas de refugiados y perseguidos e incluso la defensa de aquellas víctimas del paramilitarismo chiapaneco, sin importar de qué comunidad sean originarias.

Los MAREZ y las comunidades en conjunto forman el tercer nivel representativo: las Juntas de Buen Gobierno,⁷ que son la forma de gobierno que han decidido construir las comunidades para articular de manera horizontal las decisiones de lo local y lo regional con lo comunitario, emitiéndose un despliegue de mando autónomo, aun con respecto al Comité Clandestino Revolucionario del EZ. En palabras de Marcos:

El EZLN habla por los de abajo, por los gobernados, por los pueblos zapatistas que son su corazón y su sangre, su pensamiento y su camino. Nosotros estaremos pendientes de defenderlos, que para eso somos el Ejército Zapatista, el Votán-Zapata, el guardián y corazón del pueblo. Así que desde ahora ya no seré vocero de los municipios autónomos rebeldes zapatistas. Ellos ya tienen quien hable, y bien, por ellos. En mi carácter de mando militar de las tropas za-

⁶ También debe señalarse que los Consejos Autónomos tienen como finalidad denotar la autosuficiencia, autodesarrollo, compromiso con el entorno y con la colectividad. Consulte Jorge Fuentes Morúa, "La larga marcha hacia la autogestión indígena", en Guillermo Michel (coord.), *Caminos del zapatismo: resistencia y liberación*, México, Redez, 2005, pp. 58-59.

⁷ Según Miguel A. Ramírez, las Juntas del Buen Gobierno han constituido un paso importante para el proyecto autonómico zapatista, porque la creación de estas instancias de mando-obediencia ha respondido a la necesidad de satisfacer la representación y la organización concreta de cada uno de los niveles del autogobierno comunitario que hacía falta en etapas anteriores del zapatismo. Véase el texto de este autor, *La autonomía y La Otra Campaña van. El movimiento Zapatista y sus impactos en la transición procedimental de la democracia y cambio social*, México, Ediciones Palabra y Utopía, 2008.

patistas, les comunico que, a partir de ahora, los Consejos Autónomos no podrán recurrir a las fuerzas milicianas para las labores de gobierno. Deberán... esforzarse en hacer como deben hacer todos los buenos gobiernos, es decir, recurrir a la razón y no a la fuerza para gobernar (Subcomandante I. Marcos, 2003a).

Las Juntas del Buen Gobierno, a pesar de la pobreza extrema y las limitantes políticas de los primeros años, demostraron ser impulsoras de áreas y problemáticas a las que, con la entrada de las corrientes neoliberales al Estado moderno, las instituciones mexicanas dejaron de asistir en beneficio de la sociedad. Para tratar de contrarrestar lo anterior, los zapatistas han generado sus propias soluciones, en las que la salud, la educación y el trabajo son piezas fundamentales en la toma de decisión comunitaria. Por ejemplo:

En el terreno de la salud, cientos de promotores y promotoras se preparan en anatomía, fisiología y sintomatología, en tratamientos y, sobre todo, en medicina preventiva y colectiva. Hay talleres de vacunación que atienden enfermedades parasitarias y respiratorias; casas de salud comunitarias provistas de botiquines con las medicinas básicas, tanto de patente como herbolaria. Existe una clínica-hospital con quirófano, consultorio dental, laboratorio de análisis clínicos, un área de oftalmología y otra de ginecología, laboratorio de herbolaria, farmacia y cuartos de hospitalización. También están las clínicas municipales —una con consultorio dental, laboratorio de análisis clínicos y ambulancia— que ofrecen consulta gratuita y, cuando hay, la medicina también es gratis. Cuentan con un laboratorio de herbolaria y casa de alimentos conservados, para mujeres yerberas, hueseras y parteras capacitadas (Martínez Veloz, 2009).⁸

Las políticas estructuradas en los MAREZ y las bases de apoyo son impulsadas por las Juntas del Buen Gobierno, no sólo orientándolas a los rubros de la salud, sino a plantear alternativas con respecto a otras carencias en la vida al interior de las comunidades en resistencia, tales como:

⁸ Los datos mencionados, fueron extraídos de la siguiente fuente periodística: Jaime Martínez Veloz, "EZLN: primer sexenio de Las Juntas de Buen Gobierno", *La Jornada*, 31 de julio de 2009. Disponible en: <http://www.jonada.unam.mx/2009/07/31/index.php?section=opinion&article=016a1pol>

En el campo de la educación, cientos de delegados y promotores y promotoras de educación, en centros de capacitación, donde se estudia producción, educación, política, artística, cultura, lectura-escritura, salud, deportes, matemáticas, historia e idiomas (español y lengua indígena materna), materias elaboradas por educadores y educadoras de los municipios autónomos rebeldes zapatistas (MAREZ), más de 200 escuelas comunitarias en resistencia; más de 10 secundarias, donde se estudia lenguaje y comunicación, matemáticas, ciencias sociales, ciencias naturales, humanismo (filosofía del zapatismo), lengua materna y producción, y como parte de la graduación se hacen tareas de agroecología, educación en primarias, apoyo a oficinas de comercialización, trabajo en farmacias. En el área productiva se crearon bodegas de abastecimiento que atienden cientos de tienditas comunitarias, zapatistas y no zapatistas; cooperativas autónomas de café orgánico, bordados, artesanías; talleres de tecnología en zapatería; se creó una casa editorial: Ediciones Autónomas en Rebeldía, con publicaciones propias; un sistema de medios de comunicación autónomo, con estación de radio regional transmitiendo en la frecuencia de 6.0 megahertz en la banda de los 49 metros de onda corta, Radio Insurgente, la voz de los sin voz. Voz oficial del EZLN, cuya programación abarca temas de salud, educación autónoma, derechos y trabajo colectivo de las mujeres, cuentos para niñas y niños, campañas contra el alcoholismo, comunicados del EZLN, audioteatros sobre la resistencia y la autonomía, barra de noticias que se escucha en Guatemala, el Salvador, Nicaragua y el resto de Centroamérica (Martínez Veloz, 2009).

Entonces, las Juntas del Buen Gobierno, como forma de mando, imprimen una dinámica de defensa del proceso autonómico zapatista, el cual consiste en implementar mecanismos de ejercicio democrático como “el asambleísmo, la rotatividad, la destitución de cargos y la deliberación colectiva”⁹ en niveles no sólo hacia adentro de los pueblos zapatistas, sino además en la articulación decisoria entre los cientos de familias que integran los MAREZ, al

⁹ Tales mecanismos y dinámicas comparten determinados rasgos con la lógica comunitaria de los pueblos indígenas en Bolivia y otros lugares en Latinoamérica.

sumárseles las JBG¹⁰ y los Caracoles, que dan vida a la movilización de los herederos del Votán-Zapata en el sureste mexicano.

Los antecedentes de las JBG y los Caracoles son los órganos políticos llamados Aguascalientes, cuya función era enlazar a la sociedad civil con el EZLN por medio del diálogo. Desde 1994, con la creación del primer Aguascalientes llamado “Guadalupe Tepeyac”, a 2005, puede decirse que hubo una reorganización geopolítica e institucional de los entramados políticos zapatistas. Fue un proceso que no se dio de la noche a la mañana, sino una transición interna basada en el ensayo / error, pero también en las respuestas políticas de algunos sectores de la esfera civil hacia el zapatismo.

Debe recordarse que la forma de gobierno por la que han optado los zapatistas no plantea un funcionamiento profesional del mando en términos del liberalismo moderno. Al contrario, quienes ocupan los cargos lo hacen de manera gratuita y además sujetos al trabajo comunitario, de la misma forma en que la supervisión cotidiana de las bases colectivas está presente para ser la voz y el eco de la reciprocidad entre representación y participación. Además, ningún miembro de la comunidad está exento, o debe estarlo, de la responsabilidad de asumir un cargo político en el transcurso de su vida. Esta situación es reproducida en cada una de las JBG, con sus respectivos nombres, que son:

La Junta de Buen Gobierno Selva Fronteriza (que abarca desde Marqués de Comillas, la región de Montes Azules, y todos los municipios fronterizos con Guatemala hasta Tapachula), se llama “Hacia la Esperanza”, y agrupa a los municipios autónomos de General Emiliano Zapata, San Pedro de Michoacán, Libertad de los Pueblos Mayas, Tierra y Libertad; La Junta de Buen Gobierno Tzots Choj (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca, Amatenango del Valle), se llama “Corazón del Arcoíris de la Esperanza” (en lengua: Yot’an te xojobil yu’un te smaliyel) y agrupa a los municipios autónomos de 17 de Noviembre, Primero de Enero, Ernesto Che Guevara, Olga Isabel, Lucio Cabañas, Miguel

¹⁰ Abreviación de Juntas del Buen Gobierno.

Hidalgo, Vicente Guerrero; La Junta de Buen Gobierno Selva Tzeltal (que abarca parte de los territorios donde se encuentra el municipio gubernamental de Ocosingo), se llama “El Camino del Futuro” (en lengua: *Te s’belal lixambael*) y agrupa a los municipios autónomos de Francisco Gómez, San Manuel, Francisco Villa, y Ricardo Flores Magón; La Junta de Buen Gobierno Zona Norte de Chiapas (que abarca parte de los territorios en donde se encuentran los municipios gubernamentales del norte de Chiapas, desde Palenque hasta Amatán), se llama “Nueva Semilla Que Va a Producir” (en tzeltal *yach’il ts’ unibil te yax ba’p’oluc*; y en chol: *Tsi Jiba Pakabal Micajel Polel*) y agrupa a los municipios autónomos de Vicente Guerrero, Del Trabajo, La Montaña, San José en Rebeldía, La Paz, Benito Juárez, Francisco Villa, y por último; La Junta de Buen Gobierno Altos de Chiapas (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de los Altos de Chiapas y se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal Ocozocuatla y Cintalapa), se llama “Corazón Céntrico de los Zapatistas Delante del Mundo” (en lengua: *Ta olol yoon zapatista tas tuk’il sat yelob sjunul balumil*), y agrupa a los municipios autónomos de San Andrés Sakamchén de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de Febrero, y San Juan Apóstol Cancuc (Marcos, subcomandante I., 2003).

Las JBG tienen un vínculo íntimo con los Caracoles; al igual que se complementan entre sí, nacen de la mano y comparten la organización de la representatividad junto con otros pisos creados con anterioridad por el entramado comunitario. Bien explica Gloria Muñoz Ramírez:

Con la inauguración de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno no se cerró (¿o se abrió?) un ciclo iniciado siete meses atrás, el primero de enero de 2003, cuando en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, la Comandancia General del Ejército Zapatista dio a conocer su postura frente al poder político nacional, su decisión de hacer realidad los Acuerdos de San Andrés, que traicionaron los tres poderes de la nación, y su plan de seguir tejiendo re-

des con las luchas y resistencias que encabezan otros pueblos, tanto de México como de otras partes del Mundo (Muñoz, 2003: 252).

Debe comprenderse a los Caracoles como los espacios y territorios en donde se desempeñan las JBG; por lo tanto, son el nivel que materializa el imaginario democrático en el que se enlaza la representación de la comunidad y la obediencia de las autoridades para hacer cumplir los proyectos sociales de la misma colectividad.

Pablo González Casanova conceptualiza los Caracoles como aquel

nuevo estilo de ejercer el poder de comunidades entramadas en la resistencia y para la resistencia, en que sus comandantes se someten a las comunidades para construir y aplicar las líneas de lucha y organización, sin que por eso dejen de decir su palabra ni unos ni otras, pero siempre con respeto a la autonomía y dignidad de personas y pueblos, que ven en cualquier actitud paternalista y en cualquier generosidad humanitaria no sólo algo parecido a las acciones cívicas de los enemigos sino a las acciones equivocadas de los amigos, hermanos y compañeros que no han comprendido la importancia que tiene la solidaridad (González Casanova, 2003).¹¹

Los Caracoles combinan e integran en la práctica la construcción del poder realizada por las redes de pueblos autónomos y la integración de órganos de poder como autogobiernos, en los que hay una lucha por plasmar una alternativa que sea capaz de trascender la municipalidad impuesta por la lógica de lo estatal-nacional, de tal manera que fomente la creación de municipios autónomos rebeldes que fortalezcan la potencialidad de resistencia de los pueblos y su capacidad de creación de un sistema alternativo. Ambas políticas, de construcción y de integración del poder, se dimensionan a partir de su identidad y con el imaginario que vincula lo comunitario con el territorio. Así, se fomenta “una política de resistencia y de creación de comunidades y redes de comunidades

¹¹ El autor sugiere comprender a los Caracoles como la concreción que interrelaciona la idea de poder colectivo con la de territorialidad y la forma de hacer comunidad. Para saber más, véase Pablo González Casanova, “Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)”, 2003. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/09/26/per-texto.html>

que hagan del fortalecimiento de la democracia, de la dignidad y de la autonomía la base de cualquier proyecto de lucha” (González Casanova, 2003).

2. Prácticas y mecanismos de representación

La tarea de los zapatistas en su práctica democrática ha sido abarcar a los cientos de familias que conforman desde cada uno de los niveles organizativos y bases sociales, hasta los diferentes cargos y rincones decisorios, en los que los sujetos zapatistas participan de manera constante y mediante una relación directa entre representantes y representados. Por ejemplo, pueden observarse una serie de prácticas sociopolíticas que imprimen a las comunidades del sureste rebelde chiapaneco una condición democratizadora a su autodeterminación. Tal reproducción de praxis política tiene su fundamento en la concreción de valores éticos y en la articulación de la idea de cooperación solidaria con la de participación. Por lo tanto, el asambleísmo, el consenso, la distribución equitativa de responsabilidades, la rotatividad y alternancia de autoridades, junto con el trabajo colectivo, son los rasgos que hacen funcionar la dinámica de estructuración de la politización del zapatismo. Por ejemplo, el asambleísmo zapatista puede leerse como una “forma de diálogo. Habla la autoridad para anunciar la razón de la reunión. Puede iniciar su anuncio, *‘oj kal awab ‘yex chab ‘oxe kúmal*, les voy a decir, ustedes escucharán algunas palabras. Siguen las palabras que explican la razón de la asamblea. Al haberlas escuchado, responde la comunidad” (Lenkersdorf, 2008: 75).

Si bien esta práctica puede rastrearse siglos atrás en el modelo ateniense, en la realidad del sureste chiapaneco, y por parte de los rebeldes herederos de Totán-Zapata, se recodifica en clave amerindia, como una actividad deliberativa que permite discutir los asuntos que involucran a la totalidad social en la toma de decisión; sólo que a diferencia de los atenienses clásicos, éstos han extendido el espacio y tiempo de la asamblea a cada rincón, sin excluir

a ningún habitante de la comunidad de la participación política en ella.

Debe considerarse que la sociedad griega ateniense era clasista, sexista y racista, por lo que el papel de las mujeres en el asambleísmo dependía de las figuras masculinas de autoridad. En contrasentido a este modelo democrático directo, el zapatismo plantea un tipo de asamblea en el que su construcción se desarrolla a cargo de sujetos plurales, con una visión del mundo y del cosmos que pone en diálogo a la humanidad con la naturaleza.

Lo anterior conlleva la necesidad de generar acuerdos intersubjetivamente en un sentido más incluyente, en el que las diferentes voces integrantes de la comunidad sean escuchadas para hacer vivir el nosotros comunitario. Esto se denomina “consenso”, una vía política que no trata de marginar ni someter a la minoría a la regla de la mayoría. Por el contrario, “hay una multitud de opiniones que se intercambian y no coinciden. Hay un hablar y escuchar entre todos los asambleístas. Cada uno quiere hacer su proposición y escuchar cómo lo entienden los otros y qué dicen ellos” (Lenkersdorf, 2008: 75), con el fin de superar el disenso por medios dialógicos.

Por esa razón, las autoridades comunitarias se eligen de manera consensual y con mecanismos que sujetan a los representantes a la voluntad colectiva. Esto se apoya en la distribución equitativa de responsabilidades, la rotatividad y la alternancia de las autoridades como mecanismos para regular el abuso de poder en los municipios, localidades, relaciones interfamiliares e, incluso, en el establecimiento de la justicia entre las comunidades.

Entonces, puede decirse que el valor del trabajo y los sistemas de elección de los representantes adquieren una dimensión colectiva, al convertirse tanto en el medio como en el fin para conseguir el bienestar común. Cualquier persona que quiera ser autoridad debe tener una trayectoria basada en su labor cotidiana en las milpas, frijoleras, los potreros y, en general, las actividades de subsistencia propias de la comunidad; o por lo menos, antes de esto, nadie puede ser tomado en cuenta para ocupar un cargo de representación popular.

El *komon 'a'* tel (trabajo colectivo en tojolabal) puede presentarse en los siguientes casos:

El trabajo de los comuneros en un proyecto particular de la comunidad; el trabajo de familiares y vecinos en la milpa de uno de ellos. Así se ayudan mutuamente uno tras otro, y el trabajo de los comuneros que han colectivizado sus milpas y, de este modo y a la vez, se preocupan por el bienestar de todos y cada uno de sus socios (Lenkersdorf, 2004: 206).

Una vez que es elegido un compañero de la comunidad para hacerse responsable de los asuntos comunes, tiene la tarea de obedecer las exigencias y materializar las decisiones tomadas en las asambleas. Si sucede lo contrario, se aplica la revocación de mandato y se propone por vías asambleístas la sustitución por otro compañero que tenga mejor disponibilidad para servir y que haya demostrado honradez y eticidad en su labor cotidiana. Por esta razón, los periodos de gobierno son limitados; pero, sobre todo, tienden a fomentar la rotatividad para evitar la formación de una clase monopolizadora del control de las relaciones políticas.

No hay que olvidar que la construcción de proyectos autónomos en las poblaciones indígenas asocia lo democrático con los trabajos colectivos porque, como bien expresa Lenkersdorf:

otro es el pensamiento... los comuneros se consideran libres por no preocuparse, principalmente de sus intereses individuales, sino por dedicarse al fomento de sus hermanas y hermanos. Este pensamiento presupone otro principio de organización social: el bien común es la base de bienestar de todos y cada uno... (Lenkersdorf, 2004: 207).

Cabe señalar que la dinámica de las prácticas democráticas zapatistas puede rastrearse muchos siglos atrás en las sociedades mesoamerindias y, con el paso del tiempo, ha ido reactualizándose. Un ejemplo es “la república de indios en el siglo xvi” (Lenkersdorf, 2010: 225-228), en la que algunos pueblos de Chiapas desarrollaron el sistema de cargos para hacer una distribución equitativa de los recursos comunitarios, a pesar de la dominación

y presión de los cabildos implantados por las instituciones de la Nueva España.

El aprendizaje político rebelde y la “Escuelita Zapatista”

La Escuelita Zapatista se desarrolló a lo largo del año pasado y los primeros días del presente en las instalaciones de la Unitierra en San Cristóbal de las Casas, al igual que en las distintas comunidades zapatistas del sureste de Chiapas. Fue impartido el primer grado del curso titulado “La libertad según l@s zapatistas” durante los siguientes tres periodos: el primero abarcó del 12 al 16 de agosto de 2013; el segundo se llevó a cabo del 25 al 29 de diciembre de 2013 y, el tercero del 3 al 7 de enero de 2014.¹²

Este evento, lejos de ser un encuentro puramente intelectual o un escenario para escuchar hablar a algunos de los dirigentes y académicos de las izquierdas autodenominadas críticas y antisistémicas, fue planteado, más bien, como una iniciativa de diálogo e intercambio de experiencias y aprendizajes o desaprendizajes políticos entre los compañeros de las bases zapatistas pertenecientes a cada uno de los cinco Caracoles y a una variedad amplia de invitados provenientes tanto de México, como del resto del planeta Tierra.

“La Escuelita Zapatista”, más allá de ser un espacio rebelde de producción de conocimiento, significó, en sí misma, una expresión democrática de los saberes y anhelos que surgen en la lucha social y que, a lo largo del tiempo, han sido hilvanados a consecuencia de la histórica alianza entre pueblos indígenas, sujetos mestizos e izquierdas latinoamericanas. Por eso, el reglamento del primer día de “La Escuelita Zapatista” es el de “cumplir todos los días...”, refiriéndose así a que precisamente el tema de la disciplina es una condición política y social necesaria para poder construir

¹²Hubo otros eventos que acompañaron tanto antes como después el proceso de “La Escuelita Zapatista”. Por lo tanto, debe consultarse el siguiente enlace para cualquier aclaración, calendarización y detalles de las fechas: Moisés, subcomandante I., “Nuevas fechas para la Escuelita Información de videoconferencias y otras cosas”, 2013. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/07/18/nuevas-fechas-para-la-escuelita-informacion-de-videoconferencias-y-de-otras-cosas/>

la autonomía como un proceso educativo y democrático, es decir, no es una decisión impuesta, sino más bien de autoconciencia. Esta idea refuerza el postulado de “atribuir a la escolarización la función de transformar la sociedad y la mentalidad, la identidad y la conciencia etnonacional” (Baronnet, 2012: 37).

Debe señalarse que “La Escuelita Zapatista”, como parte integral del proyecto histórico y político del neozapatismo, representa una suerte de respuesta desde la propia práctica a los análisis e investigaciones que se hacen en los burós universitarios de aquellas instituciones de estudios superiores y posgrados en Francia, Estados Unidos, España y otros tantos países de América Latina y, en general, del mundo entero. Por ejemplo, los zapatistas no necesitan que un sociólogo francés, como el internacionalmente conocido Yvon Le Bot, a pesar de la importancia de su trabajo, les diga qué es o no es su movimiento y sus correspondientes procesos políticos.

Con “La Escuelita Zapatista”, el zapatismo recordó a la sociedad civil nacional e internacional que la lucha social es un proceso de aprendizaje político. Es decir, que aquella sociedad que no se conoce a sí misma, con grandes dificultades puede generar sus propias formas de organización colectiva. Por eso, es importante que las distintas clases, sectores y grupos con una condición subalterna tengan un conocimiento profundo de sus respectivos modos de organizarse, exponer sus repertorios, estrategias, tácticas, prácticas y, sobre todo, que puedan analizar, entender y asimilar las coyunturas para así, plantear en conjunto una ruta democrática de reformar o incluso, en casos como el mexicano, transformar de raíz las estructuras, las instituciones y redefinir las relaciones estatales.

Por lo tanto, en este sentido la idea de “La Escuelita” no fue una escuela de cuadros militantes del EZLN ni tampoco un *honoris causa* para académicos de izquierda; ni mucho menos fue convertir en revolucionarios zapatistas en automático a quienes tienen otros tipos de experiencia social y política en México, América Latina y el resto del planeta Tierra. Más bien, “La Escuelita” fue una especie

de encuentro entre el decir de los dirigentes y el quehacer de las bases sociales, producidos bajo la lógica del mandar-obedeciendo.

Estas relaciones de mando-obediencia hacen que, mediante mecanismos y prácticas, las bases sociales puedan regular y sujetar la voz de quienes, en un momento dado, son representantes u ocupan un cargo comunitario. Aquí los rebeldes tienen mucho que decir, incluso más que sus propios mandos superiores. Precisamente, en “La Escuelita Zapatista”, los distintos intelectuales, académicos, estudiantes, líderes de organizaciones sindicales y otros simpatizantes del “abajo y a la izquierda” entraron como alumnos. La idea consistió en cambiar la figura del gran sabio, del líder soberbio, por la humildad y la paciencia, además de propiciar la valoración del otro como compañero de la lucha social.

A cada uno de los participantes de “La Escuelita Zapatista” se les asignó un “votán o votana”, es decir, un guardián y apoyo solidario, con la finalidad de hacer de la actividad de estudio un proceso colectivo y de intercambio de experiencias sociales. Incluso, podía verse a intelectuales de la talla de Paulina Fernández Christlieb, Pablo González Casanova, Adolfo Gilly, Raquel Gutiérrez Aguilar, Fernanda Navarro, Raúl Zibechi y Carlos Antonio Aguirre Rojas, entre otros académicos, estudiar con sus correspondientes votanes en una condición de iguales. Este aprendizaje significó no sólo comprender aquello que no se enseña por lo regular en las universidades y posgrados, sino también un esfuerzo para desaprender ciertas prácticas soberbias en la generación de conocimientos en las ciencias humanas.

A manera de síntesis, “La Escuelita Zapatista, muy otra, pero muy otra”, como dijo el comandante Tacho, es un modo de hacer y practicar las relaciones de mando-obediencia en un proceso de aprendizaje democrático, abierto y en diálogo, que se trabaja en la cotidianidad de lo colectivo. En este sentido, la educación zapatista es un ejercicio democrático, porque discute y consensa qué tipo de conocimiento es útil o no para el entramado comunitario. Aquí es donde se hacen visibles los frutos de la resistencia durante años. ¿Cuáles son esos frutos? La dignidad, el autogobierno, la organización política de la autonomía, los esfuerzos por materializar su

proyecto político en México; y, sobre todo, que los subcomandantes (Marcos y Moisés) mantuvieron un silencioso respeto durante los días de clase en “La Escuelita”, para permitir que hablaran los compañeros de las bases zapatistas de su propio proceso y realidad política.

3. Conclusiones: el papel de los zapatistas en la lucha por la democracia actual

En conclusión, el movimiento zapatista o neozapatista, desde su emergencia pública en 1994 contra el régimen priísta hasta su lucha acompañada de un proyecto de izquierda con un discurso antisistémico, se ha convertido, sin duda, en uno de los pilares más importantes en la construcción de espacios democráticos de México durante las últimas décadas, porque dicha experiencia pedagógica ha logrado, a pesar de la militarización, la pobreza en sus comunidades y el desprestigio mediático, hacer un esfuerzo de practicar los derechos, la representación y la participación democrática de forma directa, colectiva, autónoma y consensuada en los territorios donde se organizan las comunidades con el EZLN en los Caracoles, las Juntas del Buen Gobierno y las Bases de Apoyo zapatistas.

Además, es importante señalar que los zapatistas han tenido un papel de denuncia con la idea de que los derechos y la práctica democrática de este país no pueden ser posibles si no se combaten antes las causas fundamentales de la exclusión (el racismo y el clasismo), las desigualdades, la injusticia, la explotación y las diferentes formas de opresión que, históricamente, han impedido tanto al indígena como al resto de la sociedad mestiza mexicana materializar su propio proyecto democrático de nación, basado en la defensa de la soberanía y en la inclusión de toda la población mexicana en la participación efectiva y la toma de decisiones del país.

Por lo tanto, en sus esfuerzos significativos por plantear una estrategia de democratización del país, los zapatistas han propuesto como alternativa la constitución de un sujeto democrático, a

partir de la articulación de aquellas clases, grupos y sectores históricamente subalternizados y excluidos por la modernidad capitalista, los procesos de construcción del proyecto estatal moderno e, incluso, en últimas fechas, por la modernización producida por el poder financiero. Sin embargo, a pesar de los importantes aportes democráticos de los zapatistas, como la recuperación del valor de la práctica directa de la representación y la participación, hay que analizar otra serie de cuestiones y procesos actuales que no han sido considerados aún, por lo menos, por los mismos zapatistas, en los que la práctica no solamente se hace más difícil, sino que también se complejiza en el conjunto de las relaciones de la sociedad mexicana en pleno siglo XXI.

Una de las cuestiones que el zapatismo ha enfrentado como reto en la construcción democrática, además de la lucha contra el régimen, el sistema político, los partidos y las instituciones que han legitimado y permitido fraudes electorales, el abuso de poder y las prácticas corruptas, así como el ascenso de gobiernos priístas, panistas y perredistas a nivel local, regional y nacional, ha sido, también, la dificultad para interpretar la lógica real bajo la cual se compone y construye la voluntad colectiva en una sociedad como la mexicana, que ha sido profundamente hundida en la violencia sistemática, la fragmentación y la individualización de sus relaciones sociales, contrarias a la reciprocidad y la complementariedad que pueden tener lugar, de manera más probable, en los entramados comunitarios indígenas.

Asimismo, es importante mencionar que los zapatistas no han podido plantear una estrategia de organización y una convocatoria de acción colectiva capaz de concentrar una fuerza política mayor que proyectos como el postulado por Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Desde una idea nacionalista y de reconstrucción de soberanía sin la transformación de raíz de las condiciones neoliberales a las que ha sido sometido México, éste llamó a la población mexicana a votar por él el 1° de julio de 2018. El candidato del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) a la presidencia obtuvo la victoria con más de 53% de los votos, superando al resto de los candidatos del PRI, el PAN, el PRD y otros

partidos minoritarios. Las razones por las que la población votó por AMLO son variadas y están relacionadas con la necesidad del mexicano de sobrevivir a la acumulación de agravios, crisis económicas y despojos de derechos y recursos que han sustentado, de alguna manera, la soberanía de la nación mexicana.

Pero también la sociedad mexicana se identificó con AMLO, una figura caudillesca y presidencialista nacionalista y keynesiana, asociada con ciertos elementos discursivos de una izquierda mestiza sistémica, porque, en el fondo, los pueblos indios en este país no han dejado de ser identificados como menores de edad y como sujetos incapaces de luchar por su propio proyecto político. La razón de la exclusión del indio en la sociedad nacional, se debe, en gran parte, a que todavía persisten patrones coloniales, racistas y clasistas en la cultura y la mentalidad del mexicano, que hacen que rechace el proyecto y las distintas maneras de manifestar la indianidad.

Por ello, hay que explicar que la sociedad mexicana prefiere a un líder carismático que habla sobre los indígenas desde su capital intelectual mestizo, pero que no busca dar centralidad política a los indios como sujetos de su proyecto; al contrario, el indio tiene lugar en su idea de nación en función de la capacidad que tenga para adaptarse y renunciar aquellos elementos que lo constituyan de manera autónoma como su propio sujeto. Por eso, en términos ideológicos y culturales, la sociedad mexicana e incluso la izquierda, no han logrado superar o resolver los elementos racistas y clasistas en sus relaciones sociales y políticas, no sólo con los pueblos indígenas, sino también al interior de la propia sociedad mestiza.

Por ejemplo, más allá del debate sobre si el gobierno de López Obrador es de izquierda o no, los zapatistas tienen que entender la complejidad de la correlación de fuerzas que desempeñan este tipo de progresismos neoliberales y la postura de éstos en el contexto nacional e internacional de la pandemia de Covid-19. Por un lado, los rebeldes tienen que replantearse su estrategia política y social en los márgenes de la hegemonía que se encuentra en disputa a nivel global y de la economía política que se reorganiza con base en el valor de intercambio que genera el Big Data, la inteli-

gencia artificial y el conocimiento e información relacionados con el virus u otras amenazas biológicas.

Por otra parte, los zapatistas tienen que hacer un cálculo político a nivel nacional frente al clima ideológico del actual contexto en el que prácticamente cualquier crítica, subversión y denuncia sobre el gobierno de AMLO es visualizada como una postura golpista, conservadora y de derecha. Hay que señalar, precisamente, que un número importante de casos de los autoritarismos en América Latina han llegado democráticamente y que en la actualidad, en el contexto de la pandemia, se vive una tendencia hacia el establecimiento de medidas y políticas que afectan la libertad individual y colectiva, y que gobiernos supuestamente de izquierda, como el ejercido por López Obrador, no han tenido una postura crítica frente a ello.

Por ello, finalmente, los neozapatistas tienen que repensar su papel y estrategia en la lucha por la democracia en los tiempos actuales, en los que el común denominador de la población mexicana identifica a dicho proceso más con el gasto del presupuesto nacional para enriquecer a los grupos de poder que con un horizonte de representación y participación colectiva y solidaria. En este sentido, es importante mencionar que los zapatistas, a pesar del panorama apocalíptico y desolador, expresan una resistencia que se opone a la pérdida de los fragmentos de soberanía y que todavía pueden ser rescatados y no ser vendidos al mercado internacional del despojo de las grandes potencias de Europa y Asia, entre otros países, con empresas e instituciones transnacionales que participan a nivel global. Además, su lucha es contra el ciberleviatán que se ha producido a lo largo de estos años y que ahora, con la pandemia, legitima con pasos firmes su autoritarismo global.

Referencias

Ávila, Odín, *El indígena desde el zapatismo un caso de centralidad política del indio*, México, Quinto Sol, 2020.

- Baronnet, Bruno, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacnadona de Chiapas*, México, Ediciones Aby-Yala, 2012.
- Barguete Cal y Mayor, Aracely, “Proceso de autonomías *de facto* en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía”, en Mattiace L. Shannan (ed.), *Tierra, Libertad y Autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS / IWGIA, 2002.
- Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, México, El Colegio de México, 2007.
- Fernández Christlieb, Paulina, “Gobierno autónomo zapatista. Características antisistema político mexicano”. Disponible en: www.cedoz.org/site/content.php?doc=904.
- Fuentes Morúa, Jorge, “La larga marcha hacia la autogestión indígena”, en Guillermo Michel (coord.), *Caminos del zapatismo: resistencia y liberación*, México, Redez, 2005, pp. 21-83.
- González Casanova, Pablo, “Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)”, 2003. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/09/26/per-texto.html>.
- Harvey, David, *Razones para ser anticapitalistas*, Buenos Aires, Clacso, 2020.
- Harvey, “Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM-X / UACH / CIESAS, 2011, pp. 163-190.
- López Monjardin, Adriana, y Dulce María Rebolledo, “Los municipios autónomos zapatistas”, *Chiapas*, núm. 7, México, IIE-UNAM / Era, 1999, pp. 115-134.
- Le Bot, Yvon, *La gran revuelta indígena*, México y Madrid, Océano, 2013.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- _____, *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- _____, *Repúblicas de indios: pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010.

- Marcos, subcomandante insurgente, “Chiapas: La Treceava Estela. Sexta parte: un Buen Gobierno”, 2003. Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx/>
- _____, “Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno, el 9 de agosto de 2003”, 2003a. Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx/>
- Marcos, subcomandante I., y teniente coronel Moisés, “Cómo se hacen los trabajos”, *Rebeldía*, núm. 76, México, Revista Rebeldía / Artes Gráficas, 2011, pp. 3-16.
- _____, “Nuevas fechas para la Escuelita. Información de videoconferencias y otras cosas”, 2013. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/07/18/nuevas-fechas-para-la-escuelita-informacion-de-videoconferencias-y-de-otras-cosas/>
- Martínez Veloz, Jaime, “EZLN: primer sexenio de Las Juntas de Buen Gobierno”, *La Jornada*, 2009. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/07/31/index.php?section=opinion&article=016a1pol>
- Moisés, teniente coronel, “Intervención en la Mesa realizada en la mañana del 4 de enero en el Cideci”, 2006. Disponible en: <http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=122>
- Muñoz Ramírez, Gloria, *20 y 10: el fuego y la palabra*, México, La Jornada, 2003.
- Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel, *La autonomía y La Otra Campaña van. El movimiento Zapatista y sus impactos en la transición procedimental de la democracia y cambio social*, México, Ediciones Palabra y Utopía, 2008.
- VV.AA. del Equipo Enlace, *Para comprender las autonomías: una aproximación desde tres experiencias indígenas en Chiapas*, México, Enlace, comunicación y capacitación A. C., 2004.
- VV.AA. de distintas comunidades zapatistas (Gobierno Autónomo I), *Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*, Sureste de Chiapas, Ediciones EZLN, 2013.
- VV.AA. de distintas comunidades zapatistas (Gobierno Autónomo II), *Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*, Sureste de Chiapas, Ediciones EZLN, 2013.

- VV.AA. de distintas comunidades zapatistas (Resistencia Autónoma), *Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*, Sureste de Chiapas, Ediciones EZLN, 2013.
- VV.AA. de distintas comunidades zapatistas (Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo), *Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*, Sureste de Chiapas, Ediciones EZLN, 2013.