

# VUELTA A LA AUTONOMIA

DEBATES Y EXPERIENCIAS  
PARA LA EMANCIPACION SOCIAL  
DESDE AMERICA LATINA

Gaya Makaran Pabel López Juan Wahren (Coords.)





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

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

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

322 pp.; 15 x 22 cm.

Incluye referencias bibliográficas

Fotos de portada: Gaya Makaran

Diseño de portada: Editorial El Colectivo

Diseño de interiores: Editorial El Colectivo

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

Primera edición: 21 de octubre de 2019

D.R. © Bajo Tierra A.C.

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

bajotierraediciones@gmail.com Facebook: Bajo Tierra Ediciones

Editorial El Colectivo

[www.editorialelcolectivo.com](http://www.editorialelcolectivo.com) / [contacto@editorialelcolectivo.com](mailto:contacto@editorialelcolectivo.com) /

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

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoaca□n, C.P. 04510, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

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

ISBN : 978-607-30-2413-6

SB B .C.: 978-607-96751-8-9

IMPRESO EN MÉXICO • PRINTED IN MEXICO

# Vuelta a la autonomía

Debates y experiencias para  
la emancipación social desde  
América Latina

Gaya Makaran  
Pabel López  
Juan Wahren  
(coords.)





# Índice

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

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

# Comunidad, autonomía y emancipación

Por César Enrique Pineda Ramírez\*

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

La Insecurité Sociale

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### **La forma comunidad**

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

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

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

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

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

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

Por ello, para comprender lo comunal debemos renunciar a entenderlo como condición ontológica —perspectiva que podemos encontrar en sus detractores (la comunidades opresiva por definición) pero también en sus defensores, por ejemplo, en el comunismo oaxaqueño<sup>1</sup> (la comunalidad es una forma de *ser, una esencia étnica*)—. Debemos abandonar también las derivaciones economicistas de lo comunal, por ejemplo, de la propiedad, que en términos marxistas, pero también en los enfoques liberales le otorgan un determinismo que condiciona las relaciones y las conductas de los comuneros. En ideas mecánicas, la propiedad comunal sobre la tierra determina la producción y las relaciones colectivas; o bien, en sentido inverso la propiedad comunal provoca la tragedia de los comunes; la abstracción de lo que llamamos *propiedad* determina la conducta, aunque en sentidos opuestos para cada tradición. En suma, debemos abandonar las representaciones y mistificaciones, lo que incluye desprenderse también de la larga y eurocéntrica visión sociológica sobre lo comunitario.<sup>2</sup>

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

2 Véase Tönnies, 2011; Redfield, 1973.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

forma como en su contenido, que puede ser reproducido autónomamente como técnicas compartibles y hacer no monopolizados. Esta fuerte interacción con medios de vida y subsistencia que son intensivos en mano de obra y cooperación son simultáneamente fuertes vínculos afectivos<sup>10</sup> y de convivencia.<sup>11</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Lo político comunal**

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

Dereck Sayer y Philip Corrigan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La antropología del siglo intentó describir la institución comunitaria del área mesoamericana como “sistema de cargos”<sup>13</sup> Esa

---

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

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

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

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

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

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

---

14 Véase Leif Korsbaek, 1996.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Comunidad y autonomía: pensar las emancipaciones**

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

Vilma Mazza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

16 Recordemos las cerca de 1 700 tomas de tierra en Chiapas, hechas en 1994 por bases del [Frente Popular](#) y otras organizaciones, que podrían sumar hasta 150 000 hectáreas. Otro ejemplo es la estrategia de la Coordinadora Araucano Malleco en Chile, organización comunitaria mapuche que recuperó de manos de corporaciones y terratenientes alrededor de 25 000 hectáreas entre 1997 y 2003. Un caso más es el de las 1250 hectáreas de bosque comunal recuperadas por la comunidad de Cherañ de manos del crimen organizado, después del alzamiento de 2011.

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

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

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

---

17 La experiencia de producción de comunidades urbanas más importante es quizá la de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente en la c (Pineda, 2013). Por otro lado, desde otra lógica no necesariamente comunitaria, la experiencia de los consejos comunales en Venezuela requiere de un cuidadoso análisis, tanto por su magnitud (poco más de 4000) como por su denso tejido organizativo. Vale la pena estudiar también la experiencia urbana comunitaria de Villa el Salvador, en el Perú de los años ochenta.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Bibliografía y hemerografía

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

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

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

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

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



*Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM y Bajo Tierra A.C. Se terminó de imprimir en *offset* el 6 de noviembre de 2019 en Mujica Impresor, S.A. de C.V., Calle Camelia 4, Colonia El Manto, México, Ciudad de México. Su tiro consta de 500 ejemplares en papel Snow Cream de 60 gramos. Su composición y formación tipográfica fue hecha en Editorial El Colectivo