

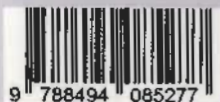
Bajo un sugerente título se reúne esta compilación de aportaciones que mantienen un hilo narrativo común clarificando en su desarrollo cuestiones relativas a estos conceptos y a su ejercicio. Además de procurar un argumento teórico sólido, destaca la virtud de mostrarnos claros ejemplos de su extensión desde tareas y modos de autoorganización comunales y/o populares: auzolan, ayllu, veredas, concejo abierto, etc.; hasta nuevas experiencias que ponen en marcha, en el día a día, estas maneras de pensar/hacer/sentir ajenas al Poder, como pueden ser diversas prácticas de autogestión colectiva e intuiciones de otros movimientos populares.

Superando el viejo mundo del Poder (Estado y Mercado dominantes y el Patriarcado), se practican elementos de raíz libertaria, se ejercita la acción directa, la autogestión, la autonomía, el apoyo mutuo, la interdependencia... Los términos que se manejan, cuyo reflejo es más habitual en relación a determinados ámbitos como la autogestión económica o la autonomía política se muestran, sin estar ajenos a lo anterior, en un marco más próximo a la vida cotidiana.

Además, no deja de atenderse a otras cuestiones menos tratadas de la participación común: las culturas populares, el ilusionismo social, la convivialidad, la propiedad social, políticas de esperanza, desempoderamiento, etc.

Volapük

Coeditan: UNILCO-espacio nómada | Colectivo de Ilusionistas Sociales
Seminario de Ilusionistas Sociales



AUTOGESTIÓN, AUTONOMÍA E INTERDEPENDENCIA
Construyendo colectivamente lo
común desde el disenso

Javier Encina, Ainhoa Ezeiza
y Sandra Viviana Sánchez




AUTOGESTIÓN, AUTONOMÍA E INTERDEPENDENCIA

Construyendo colectivamente lo común
en el disenso

Coord: Javier Encina, Ainhoa Ezeiza y Sandra Viviana Sánchez



Volapük

AUTOGESTIÓN, AUTONOMÍA E INTERDEPENDENCIA

Construyendo colectivamente
lo común en el disenso

AUTOGESTIÓN, AUTONOMÍA E INTERDEPENDENCIA
Construyendo colectivamente lo común desde el disenso

Coordinan la edición: Javier Encina, Ainhoa Ezeiza
y Sandra Viviana Sánchez

Editan:

Volapük Ediciones. A.C. Libros Volapük
www.volapukediciones.es

Seminario de Ilusionistas Sociales
de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
www.ehu.eus/ism

UNILCO-espacio nómada
Universidad Libre para la Construcción Colectiva
www.ilusionismosocial.org

Colectivo de Ilusionistas Sociales
autogestion.ilusionismosocial.org

Diseño y maquetación: J. Corrales [kreiva.es]
Correcciones: Ainhoa Ezeiza y Sergio Higuera
Ilustraciones: Nahia Delgado de los Frutos

Primera edición: octubre 2017, Guadalajara.
Impresión: Ulzama Digital (Huarte, Navarra)

Depósito Legal: GU-406-2017
ISBN: 978-84-947515-0-9

 Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

**AUTOGESTIÓN, AUTONOMÍA
E INTERDEPENDENCIA**

Construyendo colectivamente
lo común en el disenso

Javier Encina, Ainhoa Ezeiza, Sandra
Viviana Sánchez (coord.)



Índice

Zaguán Sergio HIGUERA	11	Haciendo/pensando/sintiendo formas de autogestión desde el ilusionismo social. Javier ENCINA M ^a Ángeles ÁVILA y Ainhoa EZEIZA	231
PREÁMBULO		El humanismo radical de Iván Illich. Anarquismo y convivialidad. Braulio M.E. HORNEDO	261
La autogestión como inmediatez. Emmánuel LIZCANO	19	NOMADEANDO	
«Flores salvajes». Reflexiones sobre el principio de autonomía. Claudio ALBERTANI	23	Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites. Apuntes en torno a la propiedad social. Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR	311
Comunes contra y más allá del capitalismo. George CAFFENTZIS y Silvia FEDERICI	49	Políticas de la esperanza: políticas de vida-políticas poéticas más acá del capitalismo y el estado. Patricia BOTERO, Liliana MÁRQUEZ, Lukas DUQUE, Liliana PILLIMUÉ y Sergio ROJAS	345
Culturas populares. UNILCO-espacio nómada.	73	El movimiento jornalero y su lucha por la tierra. Néstor SALVADOR y Curro MORENO	379
Desempoderamiento: Una nueva introducción. Javier ENCINA y M ^a Ángeles ÁVILA	107	Participación y cultura política desde organizaciones populares urbanas juveniles en Bogotá D.C. Sandra Viviana SÁNCHEZ	407
Participando con y desde la gente. Algo más que una introducción. Javier ENCINA, M ^a Ángeles ÁVILA y otr@s.	139	«Indignados decimonónicos»: Pervivencia y evolución de los postulados kropotkinianos en el 15-M. Javier COLODRÓN	449
AMBULANDO		Un día en «La Esperanza». La Comunidad «LA ESPERANZA»	491
El Hombre contra la gente. Agustín GARCÍA CALVO	169	Casco Viejo de Vitoria-Gasteiz: ¿De la práctica de la autogestión colectiva a la Comunidad Vecinal autogestionada? KUTXIKOTXOKOTXIKITXUTIK.	501
Nada para el pueblo pero sin el pueblo. Jesús IBÁÑEZ	193		
Cruzar el Rubicón. Ruyman RODRÍGUEZ	207		
La participación de la infancia: entre el adultocentrismo y el infantocentrismo, la cooperación. Siu LAY-LISBOA y Manuel MONTAÑÉS	215		

Los trabajos colectivos como bienes comunes
material/simbólicos. Raúl ZIBECHI 561

EPIÁMBULO

Entre la luz y la sombra. ex-Subcomandante
MARCOS/Subcomandante Insurgente GALEANO 597

Primeros balbuceos para un libro sobre
desempoderamiento comunitario. Javier ENCINA,
Ainhoa EZEIZA, Begoña LOURENÇO, Nayeli
MORENO, Felicitas OVALLE y Carmen PÉREZ 625

*Investigar colectivamente
aprendiendo un@s de otr@s en
las acciones; para poder vivir,
cambiando colectivamente aquellas
cosas que nos lo impiden.*

Encontrado en un trozo de albarán de
Frutería Antonio, dentro de una agenda de 2004

Zaguán

AUTOGESTIÓN, AUTONOMÍA E INTERDEPENDENCIA. Construyendo colectivamente lo común en el disenso es el sugerente título de esta compilación de escritos, propuestos y reunidos por l@s coordinador@s de la obra: Javier Encina, Ainhoa Ezeiza y Sandra Viviana Sánchez; que mantienen un hilo narrativo común clarificando en su desarrollo cuestiones relativas a estos conceptos y a su ejercicio. Además de procurar un argumento teórico sólido, destaca la virtud de mostrarnos claros ejemplos de su extensión, en casos con raigambre tradicional, como tareas y modos de autoorganización comunales y/o vecinales, enraizados en las culturas populares: auzolan, ayllu, veredas, concejo abierto, etc., que se siguen ejerciendo en diversos lugares; hasta experiencias actuales de total vigencia que ponen en práctica en el día a día estas maneras de pensar/hacer/sentir ajenas a las lógicas del sistema de dominación, ajenas al Poder, como pueden ser los proyectos vivos en la Comunidad La Esperanza de Gran Canaria, prácticas de autogestión colectiva en el Casco Viejo de Vitoria-Gasteiz, otras propuestas desde México, Bolivia o Colombia. Pero, también, se analizan en intuiciones de movimientos populares con las asambleas como toma de decisión horizontal en el origen del 15-M, o la acción directa con la ocupación de tierras en las luchas de los jornaleros andaluces.

Estas cuentan con la oportunidad de darse aquí y ahora. No se trata, por tanto, de anquilosadas ucronías sobre lo que pudo o no haber sido en nuestro pasado reciente; ni de hipotéticos o deseados futuribles; ni tampoco de apartarse del ámbito social por agotamiento o hastío ante la sordera individualista. Sino que en el corazón de comunidades, de barrios, pueblos y ciudades, similares a las nuestras, sin necesidad de arduos ejercicios antropológicos, laten con fuerza estos impulsos de autogestión y autonomía, que de este modo logran amplias cotas de libertad y horizontalidad. Con todas sus dificultades y problemáticas, en ocasiones parciales otras más generales, pero extrapolables en todo momento allá donde se pretenda construir comunitariamente, y vivenciar en primera persona y en colectivo, los avances de esta transformación social.

Superando el viejo mundo del Poder, se practican elementos de raíz libertaria, se ejercita la acción directa, la autogestión, la autonomía, el apoyo mutuo, la interdependencia... en la vida cotidiana. Los términos que se manejan, cuyo reflejo es más habitual en relación a determinados ámbitos como la autogestión económica o la autonomía política se muestran, sin estar ajenos a lo anterior, en un marco más próximo a nuestras propias vidas, desprendiéndonos de las condiciones que el sistema imperante impone.

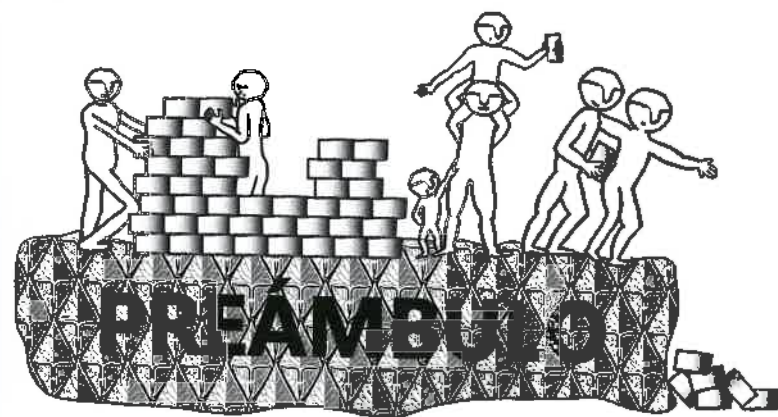
Además, no deja de atenderse a otras cuestiones poco tratadas de la participación común y la vivencia de la construcción de un nuevo mundo sin poder como pueden ser: las culturas populares, el desempoderamiento, el ilusionismo social, la participación (infantil, juvenil, comunitaria...), la convivialidad, la propiedad social, políticas de esperanza, etc.

El libro está dividido en cuatro partes: Preámbulo (cosas necesarias para empezar el libro), Ambulando (desarrollo teórico-temático), Nomadeando (desarrollo experiencial) y Epiámbulo (cosas necesarias para no quedar atrapad@s-para salir del libro). Las partes son introducidas por dibujos de Nahia Delgado y poemas de Sandra Viviana Sánchez.

En los artículos del libro participan académic@s, activistas y gente de América y Europa. Se conjuga gente muy conocida en lo académico y en el activismo, con otra gente desconocida orgullosa de su experiencia y/o de su reflexión... Un amplio y variado elenco de personas escriben en este libro completando una original aportación a esta propuesta colectiva.

Esta obra forma parte, además, de una tetralogía que se completa con el ya publicado *SIN PODER. Construyendo colectivamente la autogestión de la vida cotidiana*; y los que aparecerán a continuación: *EDUCACIÓN SIN PROPIEDAD. Con escuela o sin escuela, nunca nos dejan hacer lo que queremos y el Poder es su ley*; y *AUTOGESTIÓN COTIDIANA DE LA SALUD*.

Desde este zaguán se da paso a las estancias del libro desde las que, a partir del análisis y la reflexión, sigamos construyendo la autogestión de la vida cotidiana.



PREÁMBULO

Entre salsas picantes y endiabladas
encontré mi propia salsa.
Donde saboreé la libertad
de dejar al lado
la necesidad de controlar.

Me sumergí en colectivo
y empecé a trabajar con Jito, Mate
y Son.
Con ellos aprendí que
entre disensos y acuerdos
se hace comunidad.

La autogestión como inmediatez

Emmánuel LIZCANO

Seguimos hablando de autogestión en unos términos que, en el mejor de los casos, corresponden a la sociedad que Marx analizó en parte y que dicen que así era hace ya más de un siglo. Pero ni la sociedad actual tiene en lo fundamental nada que ver con aquella ni podemos por más tiempo seguir prescindiendo de cuantos modos de análisis y crítica han visto nacer estos últimos cien años.

Para una sociedad que se supone dividida en base a la propiedad o extrañeza de los medios de producción, podría ser válida la aspiración a la propiedad autogestionada de tales medios. Pero en las sociedades «modernas» (y mucho me temo que también en las de antes) la escisión principal no pasa por ahí ni de lejos. Como tantas veces ha podido comprobarse, la apropiación de los medios de producción por los trabajadores no determina en sí ninguna liberación; y es que los mecanismos de dominación van por otros lados. La tecnoburocracia, como moderna clase dominante, lo que hace es monopolizar las redes de circulación (de bienes, de palabras, de hombres, de átomos...), substituyendo la arbitrariedad por una racionalidad que la hace «necesaria»: allí donde el patrón era visto como un parásito prescindible, ella se presenta como la imprescindible razón ordenadora. Se trata de los

«N. del E.»: Este artículo fue publicado originalmente en la Revista de Comunicaciones Libertaria Bicicleta, nº19, y se reedita con permiso expreso del autor.

profesionales del saber y de la organización (política, empresarial, sindical, académica...), que cada vez más son los mismos: los expertos en mediaciones.

Desde esta perspectiva, la autogestión ha de plantearse a un nivel más general (más extenso y también más abstracto), si no queremos resbalar en el vacío del siglo anterior. Dicho pronto y bien (con perdón) la autogestión no puede ser sino la ausencia de mediación: inmediatez. Lo cual es bien simple... y muy complejo. En definitiva se trata de la vieja gran intuición anárquica: la acción directa. Pero hoy enormemente enriquecida por la multiplicidad y finura de los análisis de los sistemas de mediaciones. Y hay que reconsiderar todas estas intermediasiones sistematizadas, desde una perspectiva autogestionaria.

El lenguaje, el dinero, la organización, los mitos, la tecnología, la pedagogía, los ritos, los sistemas de valores, son todas ellas instituciones que median entre la necesidad o el deseo (individual o colectivo) y su satisfacción. En cuanto propios son útiles, incluso necesarios; pero si nos son ajenos, es la mentira de su necesidad la que nos mantiene fuera de nosotros mismos, y mata en su raíz toda posibilidad de autogestión. Por medio de ellos, individuos y comunidades (donde las haya) nos reconocemos y recreamos. Pero ¿nos recreamos propiamente o alimentamos el fantasma de nuestra propia anulación?, ¿nos sirven en verdad para reconocernos o más bien, creyendo encontrarnos en ellos, nos perdemos? Nuestras representaciones... ¿son nuestras?, ¿son nuestras nuestras palabras?, ¿nuestros nuestros representantes?, ¿nuestros nuestros proyectos?, ¿nuestro nuestro dinero? ¿O tanto hemos dejado que se separaran de nosotros, tanto que vivieran por su cuenta como sistemas consistentes en sí

mismos, que en ese vuelo nos los hayan raptado y devuelto pervertidos, trucados, sin que hayamos advertido el cambio?

Pegar el sistema de la lengua al acto de tomar la palabra, los objetos de placer a los manantiales del deseo, la producción y valoración de bienes a las fuentes en que se justifican, los mitos al paisaje, los representantes a los presentes, el mañana al hoy, el allí al aquí, el fuera al dentro, son solo algunas de las reapropiaciones que ha de acometer cualquier actividad autogestionaria: no-mediada, in-mediata. Pegar tanto los necesarios sistemas de mediaciones (los que lo sean, claro) a quienes, dándoles vida, nos la damos, que se nos hagan al cuerpo; y que ya nadie pueda quitarnos nuestra palabra o nuestro gozo sin que tras ellos no se nos vaya la misma piel a tiras. Porque, ¿qué des-gobierno vamos si no a procurarnos cuando el mismo modelo que para ello propugnamos —la autogestión— está ya en su propia palabra clave tan impregnada de connotaciones gerenciales típicamente tecno-burocráticas?

«Flores salvajes». Reflexiones sobre el principio de autonomía

Claudio Albertani

«La sociedad crea la libertad del individuo, en vez de reducirla y limitarla. La sociedad es la raíz, el árbol de la libertad, y la autonomía es su fruto».

Mijail Bakunin

«La verdadera autonomía debe producir la originalidad individual y no la uniformidad universal».

Jean Marie Guyau

1. Ante la marcha aparentemente imparable de un totalitarismo cada vez más insidioso, nuevas expresiones de autonomía individual y colectiva invaden fragmentos desligados de tejido social. ¿Autonomía? ¿Qué es? ¿Un ideal? ¿Una organización? ¿Una filosofía? ¿Una corriente política? «Autonomía somos todos», contestan algunos. Y es verdad. Las prácticas de autonomía no se dejan enclaustrar en definiciones políticas, jurídicas o filosóficas. Existen autonomías obreras, pero también las hay indígenas; autónomo puede ser un grupo de jóvenes okupas en una urbe indeterminada,

«N. del E.»: Este capítulo fue publicado bajo licencia Creative Commons-by-nd 2.5 México en Ezequiel ADAMOVSKY, Claudio ALBERTANI y OTR@S (2011) Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado. Bajo Tierra Ediciones-Sísifo Ediciones. México.

un colectivo de trabajadores rebeldes, o una comunidad de campesinos en resistencia. Autónomas son las mujeres que rechazan la doble explotación del trabajo enajenado y del trabajo familiar, pero autónomos son también los seres humanos que aspiran a formas de vida más allá del valor de cambio.

La autonomía no es una secta, una ideología o una agrupación política, sino un camino de lucha. Implica un modo de estar en el mundo, un uso intensivo de la creatividad y de la imaginación con profundas implicaciones políticas, filosóficas y existenciales. Expresa, por lo mismo, el gran potencial de transformación que yace dormido en los intersticios de la sociedad actual y que todos podemos despertar. Las prácticas de autonomía, donde existen, remiten a una necesidad amplia y difusa de cambio radical. Son, claro está, voces minoritarias que se expresan en contextos tremendamente diferentes pero, más allá de las diferencias evidentes, manifiestan algunos rasgos comunes: resistencia a la dominación, creación de espacios públicos no jerarquizados y una marcada tendencia a la acción directa al margen de la izquierda tradicional y de su vieja aspiración a conquistar el poder estatal. Tres grandes filones integran, me parece, la reflexión sobre lo que, siguiendo a Castoriadis, llamo «principio de autonomía» (Albertani, 2009b: 17-23). El primero se remonta a la tradición anarquista, el segundo al marxismo libertario y el tercero a las civilizaciones indígenas no solo en México y en América Latina, sino en el mundo entero.

2. En el pensamiento ácrata, la autonomía remite a las fuerzas constitutivas de los seres humanos, a su potencia y a

su capacidad de desarrollar la totalidad de los recursos que se necesitan para lograr dos objetivos: 1) afirmarse a sí mismos; 2) asociarse con otros creando así una fuerza vital cada vez más poderosa (Colson, 2001: 47-48). «La *autonomía*, individual y colectiva —precisa Eduardo Colombo— no es ni delegable ni representable, pertenece al *sujeto de la acción*, sujeto concebido, contrariamente a la teoría liberal, no como sujetado sino como el *agente* —sociohistórico— del *acto*, sea individual o colectivo» (Colombo, 2006: 72-3).

A principios de la era moderna, Nicolás Maquiavelo identificó el choque entre el deseo de poder de los dominadores y la exigencia de libertad de los dominados como el principal factor de la historia humana. Acto seguido, estableció, fría e imperturbablemente, lo que debe (y no debe) hacer el príncipe para ejercer su poder, pero también lo que deben (y no deben) hacer los súbditos para defender su libertad contra los príncipes. Es por esto que Luce Fabbri, brillante pensadora libertaria, definió *El príncipe* como un libro «objetivamente» anarquista: «el combate épico entre dominadores y dominados es el escenario perenne en donde actuamos los humanos» (Maquiavelo, 2009: 285). Contemporáneo del secretario florentino, Étienne de La Boétie caminó más lejos al plantear unas preguntas de tremenda actualidad. Si la libertad es el estado natural de los seres humanos, si la esclavitud es un ultraje, ¿por qué los hombres obedecen a *uno solo*? ¿Por qué además de obedecerle, le *sirven*? ¿Y por qué además de servirle, le *quieren servir*? La respuesta de La Boétie introduce la idea de voluntad: la libertad es voluntaria y la servidumbre

también. La tiranía se apoya menos en la fuerza brutal que en el sentimiento de dependencia; el apetito de poder puede satisfacerse únicamente cuando encuentra su contraparte: el deseo de sumisión. El pueblo crea un fantoche y luego se le somete ciegamente; pudiendo escoger entre la servidumbre y la libertad, prefiere abandonar los derechos que recibió de la naturaleza para cargar con un yugo que le embrutece. He aquí otra definición de autonomía: el espacio político en que los pueblos consiguen sustraerse al dominio del tirano.

3. Falta una determinación esencial pues la autonomía colectiva descansa en la autonomía individual. Charles Fourier avanza en esa dirección cuando muestra que es necesario realizar al instante la emancipación individual, sin posponerla a un futuro inasible:

«No sacrificuéis la felicidad de hoy a la felicidad futura. Disfrutad del momento, evitad toda unión de matrimonio o de interés que no satisfaga vuestras pasiones desde el mismo instante» (Fourier, 1808).

Fourier pensaba que el nuevo mundo debe ser mejor que el actual por razones materiales y éticas pero, además, tiene que ser más atractivo. Rechazó la moral represiva, las convenciones sociales, los tabúes y el trabajo asalariado que llamó «*servidumbre indirecta*, prenda de infortunio, de persecución, de desesperación» (Fourier, 1822). Comprendió que el problema de la felicidad es más complejo que el de la justicia e insistió en un aspecto crucial: la vida cotidiana. Una vida

cotidiana animada por el amor, la sexualidad libre y las pasiones alegres, es decir emancipadas de las camisas de fuerza impuestas por la religión, la moral cristiana y los gobiernos. Como Marx, Fourier pensaba que la sociedad está regida por la fuerza, la coerción y la mentira, pero, a diferencia de Marx, creía que lo que une a los hombres es la atracción apasionada. En consecuencia, cambiar la sociedad significa emanciparla de los obstáculos que impiden la operación de esa atracción y abrir el camino hacia la plena realización de las potencialidades humanas.

Al privilegiar la libertad del individuo por encima de la coerción económica y de la centralización política, Fourier anticipa el anarquismo y formula una estimulante reflexión sobre la autonomía, aunque no la llame así. La actualidad de su concepción radica en el intento de armonizar las ventajas colectivas con las necesidades individuales: en el falansterio se puede vivir en común, aislarse, encontrarse, pero también huir.

4. La reivindicación filosófica más articulada de la autonomía individual se encuentra, probablemente, en la obra de Johann Kaspar Schmidt, mejor conocido como Max Stirner, autor poco leído y menos aún comprendido. En *El único y su propiedad*, libro que le valiera las agrias críticas de Marx y Engels, Stirner afirma que mientras permanezca de pie una sola institución que no podamos transformar, no existe autonomía (Stirner, 1976: 220). Matar a dios es necesario, pero no suficiente, pues el hombre se comporta en forma religiosa también en relación a la ley, al derecho y a las instituciones establecidas. Por

lo tanto, después de acabar con todo sucedáneo de lo divino, Stirner arremete contra el Espíritu de Hegel y particularmente contra su encarnación histórica, el Estado:

«[...] el pensamiento del Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo; servir a ese dios terrenal se convirtió en un culto nuevo. [...] Servir al Estado o la nación fue el ideal supremo» (*Ibid.*: 104).

Protector de los poseedores, ángel guardián del capitalista, promotor de la histeria militar, el Estado concede su protección al obrero, no en virtud de su condición humana, sino por su docilidad (*Ibid.*: 120). Al mismo tiempo, defender la libertad abstracta que pregonan los filósofos tampoco es suficiente pues no implica de ningún modo la soberanía del individuo, sino únicamente su derecho a ser «libremente» explotado.

Aun cuando Stirner sigue reflexionando en los términos de la izquierda hegeliana, el *yo* de *El único* no es el *yo* pienso de los filósofos, tampoco el *yo* compro de los economistas, sino el *yo* corpóreo de hombres y mujeres de carne y hueso que actúan, desean, sufren, gozan. Asimismo, el egoísmo que pregona no es la ley del más fuerte y la propiedad que defiende no es la propiedad privada. Sin apoyarse en dogmas y sin arrodillarse ante ningún ídolo, Stirner nos entrega un formidable arsenal conceptual para conquistarnos a nosotros mismos contra toda determinación exterior. En el camino, echa los cimientos de una ética sin imperativos categóricos que se desarrolla de forma autónoma, a partir de la necesidad de vivir una

vida intensa y fecunda. Es por esto que su voz se eleva más allá del tiempo. Contrario a lo que argumentó Marx, no contradice, sino complementa, toda reflexión sobre el socialismo proporcionando un formidable contrapeso a las tendencias autoritarias que incuban en sus entrañas.

5. La tradición inaugurada por Stirner y continuada por Jean-Marie Guyau, Han Ryner, Friedrich Nietzsche (a pesar de sus resbalones autoritarios), Emile Armand, Renzo Novatore, Raoul Vaneigem y muchos otros llega hasta nosotros para recordarnos que toda revolución social está condenada al fracaso si no enriquece y fortalece el individuo. Paradoja revolucionaria: es por la vía del individualismo que alcanzamos la humanidad entera. Rechazamos la falsa separación entre lo individual y lo colectivo: todo individuo es un colectivo, todo colectivo es un individuo. Los individuos no son mónadas, sino fragmentos sueltos, campos de fuerzas en equilibrio precario. ¿Cómo tender ese puente tan necesario entre mi deseo de autonomía y el de los demás? ¿Cómo alcanzar la autonomía colectiva? Quien nos entrega una reflexión imprescindible al respecto es Pierre-Joseph Proudhon, uno de los espíritus socialistas más creativos de todos los tiempos. En su primer trabajo importante, *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno* (1840), Proudhon echa los cimientos de la crítica de la economía política mostrando que el capital no tiene más origen que el robo de un valor producido exclusivamente por los obreros. Son los capitalistas quienes convierten la propiedad

en monopolio, expropiando a los seres humanos de sus capacidades creativas y reduciéndolos a la condición de parias. El fundador del anarquismo piensa que el Estado y la propiedad privada —*dominium et imperium*— están relacionados. Introduce, acto seguido, las categorías de «explotación», «antagonismo» y «sistema» que Marx desarrollará con provecho. Sin embargo, mientras el autor de *El Capital* cree en el centralismo y en la acción política, Proudhon le apuesta a la acción autónoma de los trabajadores. En la *Idea general de la revolución en el Siglo XIX* (1851), analiza las prácticas de ayuda mutua de las nascentes asociaciones obreras llegando a la conclusión de que los principios de reciprocidad que las rigen (mutualismo) ofrecen una solución al problema de la explotación y prefiguran la sociedad futura. Emprende, acto seguido, la crítica al «principio de autoridad» que, retomada por Bakunin, quedará como pilar del socialismo libertario. Abolición de la propiedad privada y abolición del gobierno se refrendan en *El principio federativo* (1863) en donde Proudhon destaca la importancia de la autonomía de las comunas libres contra todo centralismo estatal, un tema que Kropotkin retomará en *El apoyo mutuo* (1902).

Federalismo y mutualismo son los principios que pueden guiar nuestra acción aquí y ahora. El federalismo no es, por supuesto, una teoría del Estado, sino una invitación a acelerar su muerte. Tampoco es un ideal lejano, sino una teoría de las relaciones humanas: relaciones solidarias y horizontales entre individuos, relaciones del individuo con el grupo y relaciones de los grupos entre sí. Solo federándome con los demás

puedo conquistar mi propia autonomía. Por otra parte, el mutualismo es el equivalente del federalismo en el terreno de la crítica de la economía política. Mientras en el pasado se expresó principalmente en las asociaciones obreras y en las cooperativas, hoy, además de encontrarse en las relaciones horizontales que prevalecen en las comunidades indígenas, se articula en torno a la socialización del trabajo cognitivo, a los flujos de información sustraídos al dominio de la mediocracia y a la inteligencia *hacker*. En el pasado fue clasista e identitario, hoy es proteico y nómada (Bernardi, 2007: 57-60).

6. Las ideas de Fourier, Stirner y Proudhon encontraron una primera aplicación práctica en la *Asociación Internacional de los Trabajadores*, o *Primera Internacional*, fundada en Londres en 1864 por obreros integrantes de diferentes países y tendencias. La AIT no era un partido, ni una alianza de partidos, sino una federación de asociaciones obreras que admitía la adhesión individual, además de la colectiva. Adhesión individual: he aquí un punto fundamental que seguiremos reivindicando para organizar nuestras redes, junto a la afirmación de que «la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera». Con una precisión: ahora es claro que los obreros ya no son los únicos protagonistas de la revolución social y, probablemente, nunca lo fueron.

La centralidad obrera fue el gran mito del siglo xx pero, a diferencia del marxismo, la tradición anarquista —Bakunin, Reclus, Kropotkin, Malatesta, Flores Magón— siempre desconfió de los planteamientos

que privilegian una fracción del proletariado a expensas de otra rechazando la idea de que existe un sujeto histórico inmutable y definido de una vez por todas. Para los anarquistas, el proletariado no incluye únicamente a la clase obrera, sino también a los campesinos, los artesanos y todo tipo de marginales (esos, que Marx y Engels llamaban, despectivamente, *lumpenes*). Es de señalar que algunas fracciones del marxismo autonomista llegaron a conclusiones parecidas al señalar que «el sujeto no es algo dado, socialmente determinado e ideológicamente consistente». La noción de sujeto revolucionario se transforma así en la de subjetivación (Berardi, 2007: 47). Hoy, cuando vivimos la subsunción real de toda la experiencia humana en el proceso de reproducción social y el propio capitalismo pulveriza a la clase obrera, todos somos potencialmente *lumpenes*.

7. En Europa, la Comuna de París (1871) ofreció un impulso formidable a las ideas de autogobierno y federalismo. Al renunciar voluntariamente a su predominio sobre el resto de Francia, la Comuna se convirtió en el punto de partida de un nuevo concepto de organización social en la que viven y actúan simultáneamente el espíritu individual y la solidaridad colectiva para la satisfacción de todos. Uno de sus integrantes, Gustave Lefrançais, anotó:

« [...] no es suficiente afirmar la autonomía. Hay que saber bajo cuáles condiciones se puede realizar. Para pasar de la abstracción a la realidad, dos supresiones

son indispensables: la supresión del gobierno —del poder— en el orden político; la del trabajo asalariado en el orden económico. Esta doble supresión no puede llevarse a cabo más que con el triunfo de la idea comunista que encarna la revolución social, la única legítima, la única que nos interesa» (Lefrançais, 1874).

Hoy como entonces, de lo que se trata es de restituir al individuo su autonomía: la sociedad debe estar hecha para el individuo y no el individuo para la sociedad. El socialismo estatal (tanto en la versión reformista, como en la bolchevique) eclipsó e, incluso, reprimió las ideas comunistas; pero en la segunda mitad del siglo XX la reflexión de Lefrançais fue continuada, entre otros, por el poeta y agitador social norteamericano Kenneth Rexroth en su estudio sobre el comunismo:

« [...] antes de 1918, la palabra comunismo no quería decir socialdemocracia de izquierda del tipo que encarnaban los bolcheviques rusos, es decir una forma radical y revolucionaria de socialismo de Estado. Muy por el contrario, era empleada por los que pretendían abolir el Estado, convencidos de que el socialismo no quiere decir tomar el poder, sino abolirlo para instaurar una sociedad dominada por la comunidad orgánica y relaciones humanas no coercitivas (Rexroth, 1974).»

Hoy, el mismo espíritu sigue vivo en las luchas de los pueblos indígenas del mundo entero y concretamente en los planteamientos en torno a la «comunalidad» de

los teóricos oaxaqueños Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna, Benjamín Maldonado y Carlos Beas.

8. La Comuna de París fue ahogada en la sangre y la AIT se desmoronó a raíz de la controversia entre Marx y Bakunin. No es mi intención volver sobre este tema muy trillado. Algunas precisiones, sin embargo, ayudan a focalizar la cuestión de la autonomía. Los principios expuestos en el *Manifiesto Inaugural* (Marx, 1864) y en los *Estatutos* (Marx, 1864 y 1871), ambos redactados por Marx, aseguraban una completa libertad a las federaciones nacionales y locales. Había muchos desacuerdos, pero mientras todas las tendencias tuvieron la posibilidad de actuar en favor del objetivo común, la emancipación económica, social y política de la clase trabajadora, nadie pensó en una escisión. Esto cambió radicalmente a partir de la Conferencia de Londres (1871) cuando el Consejo General, controlado por Marx y Engels, tomó decisiones que iban en contra de sus propios principios destruyendo la autonomía de las federaciones regionales e intentando imponer al conjunto del movimiento los métodos de una escuela particular.

Según Hermann Jung —quien fuera secretario de la AIT y un marxista convencido— la responsabilidad de la ruptura recae en gran parte sobre Engels y Pablo Lafargue quienes orillaron a la Federación Regional Española a romper con el Consejo General (Rocker, 1967: 125-36) desencadenando una sucesión interminable de altercados y disputas que no acaban de terminar. En una franca conversación con Rudolf Rocker, Jung admitió que en el famoso Congreso de

la Haya (1872), los autores del *Manifiesto* lograron la expulsión de Bakunin y sus amigos «gracias al contrabando de credenciales y a los métodos más repudiables» (*Ibid.*: 133). Acto seguido, a sabiendas de no disponer de una mayoría en las diferentes secciones nacionales, Marx y Engels impusieron el cambio del Consejo General de Londres a Nueva York, en donde la causa obrera apenas tenía raíces. Esto, junto al estatismo de la socialdemocracia alemana, causó la muerte prematura de la AIT. Inspiradas por las posiciones de Bakunin —a quien corresponde el mérito de haber echado los cimientos del movimiento anarquista organizado— las secciones suizas apoyadas por los países latinos rechazaron las posiciones del Consejo General reivindicando enérgicamente su «autonomía» (Bakunin, 1869).

Desde entonces, el término se volvió recurrente en los medios ácratas. Apuntaba a la organización de la sociedad desde abajo, por medio de la libre federación de asociaciones obreras, comunas y sindicatos, sin la tutela de los partidos políticos. En 1883, por ejemplo, apareció en Sevilla el periódico *La Autonomía* (1883-84) como expresión de la Federación Regional de los Trabajadores, mientras que en Alemania los adeptos de un socialismo de izquierda, antiparlamentario y antirreformista dieron vida al periódico, *Die Autonomie* (1890). Errico Malatesta precisó algunos puntos fundamentales:

«[...] una organización anarquista debe fundarse, a mi juicio, sobre la plena autonomía, sobre la plena independencia, y por lo tanto la plena responsabilidad

de los individuos y de los grupos; el libre acuerdo entre los que creen útil unirse para cooperar con un fin común; el deber moral de mantener los compromisos aceptados y no hacer nada que contradiga el programa aceptado. Sobre estas bases se adoptan luego las formas prácticas, los instrumentos adecuados para dar vida real a la organización. De ahí los grupos, las federaciones de grupos, las federaciones de federaciones, las reuniones, los congresos, los comités encargados de la correspondencia o de otras tareas» (Richards, 2007: 86).

9. A principios del siglo XX, el movimiento anarcosindicalista enriqueció el principio de autonomía inventando la noción de acción directa para subrayar el derecho de los sindicatos revolucionarios a la independencia contra toda injerencia externa. Según uno de sus principales teóricos, Pierre Besnard, la acción directa indica «la acción individual o colectiva ejercida contra el adversario social por los individuos, los grupos, las sociedades» (Enciclopedia Anarquista, tomo I: 30). Besnard precisa que la acción directa se opone a la insurrección armada de los partidos políticos en la medida en que estos, sin excepción, buscan tomar el poder político y conservarlo, lo cual converge con algunos de los planteamientos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, más recientemente, de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). La acción directa puede ser legal o ilegal, defensiva, preventiva u ofensiva; no excluye el uso de la violencia, pero no necesariamente es violenta. Incluye el boicot, el sabotaje, la desobediencia

civil, la resistencia pasiva y activa. A lo largo del siglo XX ha sido la bandera de los principales movimientos revolucionarios: los Consejos de obreros y campesinos en Rusia (1905 y 1917-21), la Comuna de Morelos (1911-15), la revolución alemana (1918-19), el movimiento de ocupación de las fábricas en Italia (1920), las colectividades de Cataluña y Aragón (1936-37), la revuelta de Budapest (1956), la rebelión mundial de 1968 y los movimientos insurreccionales en algunos países asiáticos (Katsiaficas, 2009).

Hoy, la acción directa sigue siendo el recurso que tienen los individuos y las comunidades de actuar sin mediaciones ni representaciones. Aun cuando es, en primer lugar, la manera de oponer la fuerza colectiva a la fuerza del poder, se despliega también en el terreno individual. Consiste en la lucha constante que todos libramos por lograr una vida activa, contra toda sumisión y servidumbre voluntaria. Se desenvuelve en los terrenos más variados: el amor, la poesía, la comunicación, el arte, la meditación...

En ocasiones, desemboca en explosiones sociales y movimientos democratizadores. La sublevación de Gwangju, Corea del sur (1980) —primer anuncio de un amplio movimiento social que acabaría con la dictadura militar en ese país— trazó los lineamientos de una autonomía colectiva que volvieron a aparecer en Oaxaca (Albertani, 2009a: 63-8; Albertani, 2010). En ambos casos, a la violencia gubernamental, el pueblo contestó con la dignidad, la solidaridad y la fiesta. En el camino, suspendió los poderes del Estado y reinventó la democracia directa descubriendo lo que el sociólogo coreano Choi Jungwoon llama comunidad

absoluta y George Katsiaficas, efecto Eros, es decir una suerte de experiencia mística de comunión total que la colectividad descubre al tomar el camino de la rebelión. En la comunidad absoluta, el yo individual se funde con el yo colectivo, la separación entre «tu» y «yo» se anula, el amor fluye, el sentido de propiedad desaparece (Jungwoon, 1999: 81-93; Katsiaficas, 1989).

10. Las corrientes antipartido del marxismo, es decir los llamados «consejistas» —Anton Pannekoek, Hermann Goerter, Otto Rühle, Karl Korsch, Paul Mattick y Maximilien Rubel, entre otros— elaboraron una reflexión sobre la autonomía que converge con el anarquismo.

«*Consejo obrero* —nos dice Pannekoek— no significa una forma determinada de organización cuidadosamente pre-trazada, que habría que describir con absoluto detalle; significa, por el contrario, un principio: el principio del poder de los trabajadores para disponer ellos mismos de las industrias y de la producción. Su efectivación no es un asunto de discusión teórica acerca de la mejor realización práctica, sino que es el asunto de la lucha práctica contra el aparato de poder del capitalismo» (Pannekoek, 1952).

En los años cincuenta y hasta bien entrados los setenta, cuando gran parte de la izquierda oficial todavía se encontraba dominada por el comunismo soviético, en Europa y en Estados Unidos, una nueva generación de marxistas disidentes empezó una reflexión que se revelaría fecunda. Cornelius Castoriadis y sus camaradas del grupo *Socialismo o Barbarie* rompieron

con las diferentes ortodoxias bolcheviques y se solidarizaron con las revueltas de los trabajadores en los países llamados comunistas (Castoriadis, 1953-54). Al mismo tiempo, llegaron a la conclusión de que la lucha del viejo movimiento obrero contra el capital se había agotado y que nadie podría revivirla. No se trataba únicamente de la bancarrota de la izquierda histórica, sino de un cambio de época. El proceso de valorización tendía ahora a rebasar la esfera de la producción material y el comando capitalista sobre el trabajo se extendía a la totalidad de las relaciones sociales. Despojada de toda autenticidad, la vida se transformaba en representación o, mejor dicho, en una inmensa acumulación de *espectáculos*. El antagonismo obreros-capital descrito magistralmente por Marx en su crítica de la economía política no había desaparecido, sino que se había salido de las fábricas hallándose en todas partes, aunque de manera mistificada. Si el capital se había adueñado —o tendía a adueñarse— del ciclo de la vida, se necesitaba un nuevo comienzo; avanzar hacia la emancipación humana implicaba ahora el rechazo al trabajo y la lucha por la independencia del tiempo social frente a la temporalidad del capitalismo. La descolonización de la vida cotidiana asumía un papel estratégico y también la lucha de las mujeres, de los negros, de los marginales, de los indígenas, de los ecologistas...

Es para pensar estos conflictos que Castoriadis y sus compañeros volvieron a descubrir el principio de autonomía como medio de la acción histórica del proletariado y contenido concreto del socialismo. Con diferentes matices, reflexiones así se encuentran

en la obra de Guy Debord y Raoul Vaneigem en Francia, es decir la *Internacional Situacionista*; Danilo Montaldi, Romano Alquati y Raniero Panzieri en Italia, o sea los Quaderni Rossi y el obrerismo de los orígenes; Raya Dunayevskaya y C. R. L. James en Estados Unidos, es decir la tendencia Forrest-Johnson de la IV Internacional. No tenemos aquí la oportunidad de acercarnos a las distintas facetas de sus obras. Baste señalar que se gestó en el umbral de un periodo extraordinario de luchas sociales —esa asombrosa ola expansiva que culminó en el prodigioso año de 1968— de la cual todos ellos fueron profetas y también activistas.

11. A finales de los años setenta, después de un corto periodo de autonomía social en el que la solidaridad prevaleció sobre la competición y la calidad de la vida sobre el poder del dinero, hubo un repliegue de los movimientos sociales a nivel mundial. La autonomía de la sociedad respecto al Estado se trocó en libertad de la empresa frente a las regulaciones estatales; las luchas de los trabajadores contra la explotación en el desempleo y el rechazo al trabajo en la marginalización de los trabajadores mismos por parte del capital.

Era un nuevo cambio de época. La informatización, la flexibilización, la deslocalización y el desempleo acabaron con 150 años de conquistas sociales bajo el membrete del «neoliberalismo», una ideología que no era nueva ni mucho menos liberal. Formas productivas inéditas se difundieron primero en la micro-electrónica y sucesivamente en la producción

material fragmentando la fuerza de trabajo, misma que ahora se encontraba aparentemente «autónoma», pero realmente subsumida en el capital (Berardi, 2003: 73). A diferencia de los trabajadores asalariados clásicos, a quienes el Estado-providencia garantizaba cierta cobertura asistencial, pensión y vacaciones pagadas, esos trabajadores «autónomos» debían ahora hacerse cargo de sí mismos, interiorizar los valores capitalistas y pregonarlos como propios.

La simultánea deslocalización de la producción industrial hacia los países periféricos produjo enormes ganancias por un lado y un terrible empobrecimiento por el otro. Se buscó «homogenizar» a pueblos enteros que hasta entonces se habían mantenido relativamente al margen de los flujos económicos. La esclavitud reapareció como modo esencial de extracción de plusvalía, junto al narcotráfico y a múltiples formas de economía criminal no solamente en el «tercer mundo», sino en el corazón mismo de los países metropolitanos. Ciudades como Nápoles en Italia o Ciudad Juárez en México, en donde reina el crimen organizado, lejos de ser arcaísmos irracionales apuntan a formas «avanzadas» de dominación capitalista: la compenetración entre Estado, iniciativa privada y economía mafiosa. En ambos casos, pandillas organizadas e incrustadas en las estructuras de poder dictan quién ocupa un cargo y quién no.

12. Aún así, el principio de autonomía quedó como referente para los sectores inconformes del proletariado juvenil europeo, los pueblos indígenas de América Latina y franjas de trabajadores insumisos. En Italia,

los llamados «centros sociales» promovieron nuevas formas de agregación y prácticas de contracultura. Significativamente, sus corrientes radicales se llamaban a sí mismas «indios metropolitanos». En las principales ciudades del mundo, barrios completos fueron ocupados por jóvenes sin vivienda que crearon espacios de autonomía social.

Vino la caída del llamado socialismo real y contrario a lo que esperaban los poderosos, la insubordinación de las clases peligrosas no terminó. Y es que, mientras producía miseria, destrucción y guerra en cantidad excepcional, la globalización creaba también una nueva contemporaneidad, así como desconocidas posibilidades de comunicación e interacción.

En 1992, las contra-celebraciones del Quinto Centenario de la conquista de América abrieron paso a una nueva estación de resistencia indígena que empezó a entenderse de manera inédita tanto en Europa como Estados Unidos. Con la revuelta zapatista de 1994, arrancó un nuevo ciclo internacional de rebelión que buscó incorporar la enorme sabiduría de las poblaciones indígenas a las demandas de los movimientos sociales urbanos. Ya no se trataba de solidarizarse con los «pobres», sino de buscar convergencias, afinidades y complicidades. Por su parte, los insurrectos de Chiapas recogían la añeja reivindicación indígena de autonomía insertándola en nuevo discurso que presentaba ciertas analogías con las experiencias maduras en Europa y en Estados Unidos (por ejemplo, la necesidad de refundar la política). Sus puntos medulares se centraban en la crítica al poder y a los

partidos políticos, en el abandono de la idea de vanguardia, en la apasionada reivindicación de los vínculos comunitarios y en la necesidad de establecer una nueva relación con la naturaleza.

Esa, que Pablo González Casanova llamó «teoría de la selva», encontró oídos atentos en los movimientos sociales europeos. ¿Por qué? Porque la demanda de autonomía de los pueblos indios se enlazaba con la idea de democracia radical y autogestiva que soñaban los «indios metropolitanos» del mundo entero. Suponía como en la tradición anarquista una federación de poderes locales y un sistema de delegados revocables que interactúan de abajo hacia arriba. Según Benjamín Maldonado,

«[...] hoy la lucha india en México es por autonomía y la autonomía no puede ser entendida sin autogestión, por lo que el anarquismo —en tanto corriente de pensamiento y como experiencias históricas— tiene mucho que aportar en el alumbramiento de la nueva sociedad mexicana; la más consistente corriente anarquista en México, el magonismo, puede ser una forma de identidad capaz de recoger experiencias en función de nuevos planes. La definición magonista de anarquía como «orden basado en el apoyo mutuo» sintetiza el aporte de Kropotkin con la característica histórica de organización de los pueblos indios y abre una perspectiva de discusión sobre estas sociedades, que no son un paraíso, pero se han esforzado y organizado para tratar de serlo» (Maldonado, 2007).

A cien años de la revolución mexicana, cuando se agotan el triunfalismo capitalista y el auge neoliberal,

podemos retomar el viejo sueño magonista de conjugar la resistencia de los pueblos indígenas con las luchas de los trabajadores urbanos y ambas al movimiento obrero norteamericano. Solo que ahora la apuesta involucra a la humanidad entera.

BIBLIOGRAFÍA

Albertani, Claudio, 2009a, «El principio de Autonomía» en: Albertani, Claudio, Rovira, Guiomar y Modonesi, Massimo, 2009, *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

_____, 2009b, *El espejo de México. Crónicas de barbarie y resistencia*, Alter Costa Amic, México.

_____, 2010, «The 2006 Oaxaca uprising in Mexico», ponencia presentada en la «International Conference commemorating the 30th anniversary of the Gwangju Uprising», Gwangju, Corea.

Armand, Émile, 1916, *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, edición virtual, <http://mx.geocities.com/kclibertaria/anarquistas.html>

Bakunin, Miguel, 1869, «Carta a los Internacionales de Bolonia», edición virtual, <http://miguelbakunin.wordpress.com/2009/03/06/carta-a-las-internacionales-de-bolonia/>

Beas, Carlos 1997, *Magonismo y movimiento indígena en México*, edición virtual, <http://www.laneta.apc.org/magon/mymovind.htm>

Berardi, Franco (Bifo), 2003, *La fábrica de la infelicidad*, Traficantes de sueños, Madrid.

_____, 2008, *Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo*, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones/Tinta limón, México.

Castoriadis, Cornelius, 1953-54, «Dirección y revolución. Discusión entre Cornelius Castoriadis y Anton Pannekoek», edición virtual, http://www.geocities.com/cica_web/consejistas/indice.htm

Colombo, Eduardo, 2006, *La voluntad del pueblo: democracia y anarquía*, Tupac Ediciones, Buenos Aires, edición virtual, <http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Voluntad%20del%20pueblo%20.pdf>

Colson, Daniel, 2001, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze, Le livre de poche*, Librairie Générale Française, París.

Díaz Gómez, Floriberto, 2004, *Comunidad y comunalidad*, <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf>

Enciclopedia Anarquista, 1972, Editorial Tierra y Libertad, México, dos tomos.

Fourier, Charles, 1808, «Avis aux civilisés relativement à la prochaine métamorphose sociale», http://classiques.uqac.ca/classiques/fourier_charles/ordre_subversif/texte_3_avis/fourier_avis_aux_civilises.pdf

_____, 1822, *El falansterio*, edición virtual, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/falansterio/1.html

González Casanova, Pablo, 1997, «La teoría de la selva. Contra el neoliberalismo y por la humanidad», *Perfiles de La Jornada*, 6 de marzo de 1997.

Guyau, Jean-Marie, 1978 (primera edición 1884), *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, (1978, 1884), Ediciones Júcar, Barcelona.

Katsiaficas, George, 1989, <http://www.eroseffect.com/articles/eroseffectpaper.PDF>

_____, 2009, «De Gwangju a Tiananmen. Una revisión de los movimientos autonómicos del Este asiático», en: Albertani, Rovira, Modonesi, op. Cit.

Kropotkin, Pedro, 1989 (primera edición en inglés, 1902), *El apoyo mutuo*, Ediciones Madre Tierra, Móstoles, España, edición virtual, <http://autonomiayemancipacion.org/Biblioteca/D-2/Apoyo%20Mutuo%20-%20Piotr%20Kropotkin.pdf>

Jungwoon, Choi, 1999, *The Gwangju uprising: the pivotal democratic movement that changed the history of modern Korea*, Publit Publishing Co., Seúl, Corea.

La Boétie, Etienne de, 2003 (escrito en 1548), *Sobre la servidumbre voluntaria*, Editorial Sexto Piso, Edición virtual, <http://www.sindominio.net/oxigeno/archivo/servidumbre.htm>

Lefrançais, Gustave, «L'idée libertaire dans la Commune de Paris», edición virtual, <http://www.groupejoyeux.org/html/Lefran%E7ais1-RC210.htm>

Maldonado, Benjamín, 2003, *La comunalidad indígena*, edición virtual, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/comunalidad/comunalidad.html

_____, 2008, «El indio y lo indio en el anarquismo magonista», <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=61473>

Maquiavelo, Nicolás, 2008 (escrito en 1513), *El príncipe*, prólogo y notas de Luce Fabbri Cressatti, postfacio de Claudio Albertani, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México DF.

Marx, Karl, 1864, *Manifiesto Inaugural generales de las Asociación Internacional de los Trabajadores*, edición virtual, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm>

_____, 1864 y 1871, *Estatutos generales de las Asociación Internacional de los Trabajadores*, edición virtual, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864-est.htm>

Novatore, Renzo (Abele Ricieri Ferrari), 1994, *Un fiore selvaggio. Scritti scelti e note biografiche*, BFS, Pisa (textos de 1917-22).

Pannekoek, Anton, 1952, «Sobre los consejos obreros», edición virtual, http://www.geocities.com/cica_web/consejistas/indice.htm

Proudhon, Pierre Joseph, 1851, *Idea general de la revolución en el siglo XIX*, Edición virtual, <http://mx.geocities.com/kclibertaria/libros.html>

_____, 1863, *El principio federativo*, Edición virtual, <http://www.geocities.com/labrecha3/principiofederativo.html>

_____, 2009 (primera edición 1840), *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, prólogo de Claudio Albertani, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Rexroth, Kenneth, 1974, *Communalism: From Its Origins to the Twentieth Century* Seabury, <http://www.bopsecrets.org/rexroth/communalism.htm>

Richards, Vernon (compilador), 2007, *Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios*, Tupac Ediciones, Buenos Aires, <http://www.nodo50.org/bpji/Libros/malatesta.pdf>

Rocker Rudolf, 1967, *En la Borrasca*, Editorial Cajica, Puebla, México.

Ryner, Han, 2009 (primera edición 1898), *Petit manuel Individualiste*, Éditions Allia, París.

Stirner, Max, 1976 (primera edición 1844), *El único y su propiedad*, Juan Pablos Editor, México.

Vaneigem, Raoul, 1998 (primera edición en francés, 1967), *Tratado de saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Comunes contra y más allá del capitalismo

George Caffentzis y Silvia Federici

Introducción

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

«A ojos de Elinor Ostrom, el mundo poseía una gran cantidad de sentido común. La gente, sin nada sobre lo que apoyarse, crearía formas racionales de supervivencia y de entendimiento. Aunque el mundo tuviese una cantidad limitada de tierras cultivables, de bosques, de agua o de peces, sería posible compartirlo todo sin agotarlo y cuidarlo

sin necesidad de contiendas. Mientras otros autores hablaron de la tragedia de los comunes con pesimismo, centrándose tan solo en la sobrepesca o la explotación agrícola en una sociedad de codicia rampante, Ostrom, con sus sonoras carcajadas, se convirtió en una alegre fuerza opositora» (*The Economist*, 2012).

Por último, es difícil ignorar el uso tan habitual que se hace del concepto «común» o «bienes comunes» en el actual discurso inmobiliario sobre los campus universitarios, los centros comerciales y las urbanizaciones cerradas. Las universidades elitistas que exigen a los estudiantes matrículas anuales de 50 mil dólares, se refieren a sus bibliotecas como «centros comunes de información». *En la vida social contemporánea, parece que es ley que cuanto más se ataca a los comunes, más fama alcanzan.*

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

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

Historia, capitalismo y comunes

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

La historia nos demuestra que «producir común» es el principio mediante el cual los seres humanos han organizado su existencia durante miles de años. Tal y como nos recuerda Peter Linebaugh, difícilmente existe una sociedad donde lo común no esté en su seno (Linebaugh, 2012). Aún hoy en día existen muchos sistemas de propiedad comunal en una gran cantidad de lugares del mundo, sobre todo en África y entre las comunidades indígenas de Latinoamérica. Así, cuando mencionamos el principio del «bien común» o hablamos de «comunes» como formas teóricas o existentes de riqueza compartida, no nos estamos refiriendo únicamente a experimentos a pequeña escala. Hablamos de formaciones sociales a gran escala que antiguamente tenían dimensión continental, tales como las redes de sociedades comunales que existían en la América precolonial, que se extendían desde el Chile actual hasta Nicaragua y Texas, conectadas mediante una gran variedad de intercambios culturales y económicos. En Inglaterra la tierra comunal se mantuvo como un factor económico importante hasta comienzos del siglo XX. Linebaugh estima que en 1688 un cuarto de la extensión total de Inglaterra y Gales era de carácter comunal

(Linebaugh, 2008). Sin embargo, tras más de dos siglos de cercamientos se profundizó en la privatización de millones de acres, según la 11ª Edición de la Enciclopedia Británica, para 1911 la cantidad de tierra comunal que subsistió representaba entre 1.5 millones y 2 millones de acres, apenas el 5 por ciento del total del territorio inglés. A finales del siglo XX las tierras comunales tan solo abarcaban el 3 por ciento del total de aquel territorio (Naturanet, 2012).

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

Vivimos en un mundo en el que todo, desde el agua que bebemos hasta nuestras células o nuestro genoma, tiene un precio y no se escatima ningún esfuerzo con tal de asegurar que las empresas tengan el derecho de cercar los últimos espacios libres en la Tierra, obligándonos a pagar para tener acceso a ellos. No son solo las tierras, bosques o pesquerías que se utilizan para fines comerciales en lo que parece ser un nuevo «acaparamiento de tierras» sin precedentes. De Nueva Delhi y Nueva York a Lagos y Los Ángeles, el espacio urbano se está privatizando; el ejercer la venta ambulante, sentarse en la acera o hacer ejercicio en la playa sin pagar está siendo prohibido. Los ríos pasan a ser embalses, se talan los bosques, el agua y los mantos acuíferos se embotellan para ser vendidos, los saberes tradicionales son saqueados mediante leyes de propiedad intelectual y las escuelas públicas se convierten en empresas de lucro. Esto explica por qué la idea de lo común resulta tan atractiva para nuestro imaginario colectivo: su desaparición expande nuestra consciencia de su existencia, de su importancia y aumenta nuestro deseo de conocer más al respecto.

Comunes y lucha de clases

A pesar de todos los ataques recibidos, lo común no ha dejado de existir. Como dice Massimo De Angelis, siempre ha habido comunes «fuera» del capitalismo que han desempeñado un papel clave en la lucha de clases, alimentando el pensamiento radical así como a los cuerpos de muchos comuneros (De Angelis, 2007), las sociedades de ayuda mutua del siglo diecinueve son un ejemplo de ello (Bieto, 2000). Lo que resulta aún más importante es que

continúan surgiendo nuevos tipos de comunes; del «software libre» al movimiento de «economía solidaria», está surgiendo todo un mundo de nuevas relaciones sociales que se basan en el principio del compartir en común (Bollier and Helfrich, 2012), reafirmandose en la observación de que el capitalismo no tiene nada más que aportarnos excepto miseria y divisiones. De hecho, en estos tiempos de crisis permanente y ataques continuos a los empleos, los salarios y los espacios sociales, la construcción de comunes —tales como bancos de tiempo, jardines urbanos, agricultura sostenida por la comunidad, cooperativas de alimentos, monedas locales, licencias Creative Commons o trueques— representa un modo de supervivencia esencial. En Grecia, en los últimos dos años, mientras los salarios y las pensiones han sufrido recortes del 30 por ciento y el desempleo entre los jóvenes ha alcanzado el 50 por ciento, han emergido diversas formas de ayuda mutua, tales como servicios sanitarios sin costo, distribución gratuita de lo producido por agricultores en centros urbanos y servicios de «reparación» de cables desconectados por falta de pago.

Sin embargo, las iniciativas comunales son más que diques frente al torrente neoliberal que amenaza nuestro sustento. Estas iniciativas son la semilla, el embrión de un modo de producción alternativo que aún se está gestando. Es este el prisma con el que también deberíamos mirar a los movimientos emergentes de ocupación de tierras en muchas periferias urbanas, símbolos del aumento de habitantes urbanos «desconectados» de la economía formal mundial, reproduciéndose por fuera del mercado y del Estado (Zibechi, 2012).

La resistencia de los pueblos indígenas americanos frente a la continua privatización de sus tierras y sus aguas

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

Las iniciativas de las mujeres de abajo han desempeñado un papel especial en este contexto. Tal y como ha ido demostrando una creciente literatura feminista¹, debido a su precaria relación con el empleo remunerado, las mujeres siempre han tenido mayor interés en la defensa de la naturaleza común y en muchas regiones han sido las primeras en salir en contra de la destrucción del entorno: han luchado contra la explotación forestal, contra la venta de árboles con fines comerciales y la privatización del agua. Las mujeres también han dado vida a diferentes métodos para poner en común los recursos, tales como las «tontinas», una de las actividades más antiguas

y difundidas de banca popular que aún persisten. Estas iniciativas se han multiplicado desde los años setenta cuando, como respuesta a los efectos de los planes de austeridad y la represión política en varios países como Chile o Argentina, las mujeres se unieron para crear formas comunales de reproducción social, pudiendo así aumentar sus presupuestos y al mismo tiempo romper la sensación de parálisis que el aislamiento y la derrota producían. En Chile, tras el golpe de Estado de Pinochet, las mujeres comenzaron con los comedores populares, cocinando de forma colectiva en sus barrios para alimentar a sus familias y a los miembros de la comunidad que no tenían recursos suficientes. La experiencia de los comedores populares fue tan poderosa para romper la cortina de miedo que había descendido sobre el país tras el golpe de Estado, que el gobierno los prohibió y envió a la policía a destruir las ollas comunes y acusó a las mujeres de comunistas (Fisher, 1993). De una u otra manera, esta es una experiencia que se ha repetido a lo largo de los años 80 y 90 en muchos lugares de Latinoamérica. Tal y como indica Zibechi (2012), en Perú y Venezuela han aparecido miles de organizaciones populares, cooperativas y espacios comunitarios para tratar asuntos como la comida, la tierra, el agua, la salud o la cultura, en su mayoría organizados por mujeres. Estos espacios han sentado las bases para un sistema de producción cooperativo basado en el valor de uso y operando de manera autónoma frente al Estado y el mercado. También en Argentina, confrontadas con la cercanía del colapso financiero en 2001, las mujeres salieron a la calle «comunalizando» las carreteras y los barrios, llevando sus cazuelas a los piquetes, asegurando de esta manera la continuidad de las barricadas

y organizando asambleas populares y consejos ciudadanos (Rauber, 2002).

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

Cooptando los comunes

Ante todos estos avances, nuestra tarea es entender cómo podemos conectar estas realidades diferentes y cómo asegurar que los comunes que producimos transformen realmente nuestras relaciones sociales y no puedan ser cooptados. Es un peligro real. Durante años, parte de la clase dirigente capitalista internacional ha promovido un modelo de privatización más suave, apelando al principio de lo común como un remedio para el intento neoliberal de someter todas las relaciones económicas a las máximas del mercado. Ha podido constatarse que la lógica del mercado, llevada al extremo, resulta contraproducente incluso desde el punto de vista de la acumulación de capital, imposibilitando la cooperación necesaria para un sistema de producción eficiente. Basta observar la situación de las universidades estadounidenses, donde la subordinación de las investigaciones científicas ante los intereses comerciales ha reducido la comunicación entre científicos, forzándolos al secretismo acerca de sus proyectos o resultados.

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

«Comunalismo» es, también, la jerga utilizada para enganchar trabajadores no remunerados. Un ejemplo típico es el programa Big Society [Gran Sociedad] del Primer Ministro británico David Cameron, cuyo objetivo es movilizar las energías de las personas en programas de voluntariado, compensando así los recortes en servicios sociales que su administración introdujo a nombre de la crisis económica. Siendo una ruptura ideológica con la tradición que Margaret Thatcher inició en los años 80, cuando declaró que «la Sociedad no existe», el programa Big Society instruye a organizaciones patrocinadas por el gobierno —desde guarderías hasta librerías, pasando por clínicas— a reclutar artistas locales y a jóvenes para que, sin ningún salario a cambio, se impliquen en actividades que aumenten el «valor social», entendido este como

cohesión social y, sobre todo, como reducción de los costos de la reproducción social. Esto significa que las organizaciones no gubernamentales que realizan programas para los ancianos pueden percibir fondos del gobierno si son capaces de crear «valor social», el cual se mide siguiendo unos cálculos especiales con base en las ventajas de una sociedad sostenible, en términos medioambientales y sociales, incrustada en una economía capitalista (Dowling, 2012).

De esta manera, los esfuerzos comunitarios para construir formas de existencia solidarias y cooperativas fuera del control del mercado, se pueden utilizar para abaratar el costo de la reproducción social e incluso para acelerar los despidos de empleados públicos.

Comunes productores de mercancías

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

Otro ejemplo habitual de comunes produciendo para el mercado es el de los más de mil pescadores de langostas

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

Incluso el Departamento Estatal de Ordenación de la Pesca de Maine acepta en la actualidad este sistema comunal de pesca, después de haber sido proscrito durante décadas como una vulneración de las leyes antimonopolistas (Caffentzis, 2012). Una de las razones de este cambio en la conducta oficial es el contraste entre la situación del sector dedicado a la pesca de la langosta frente al de la pesca de peces de profundidad (el bacalao, la merluza, la platija y especies similares) que se lleva a cabo en el golfo de Maine y en el banco de Georges, donde el golfo conecta con el océano. Mientras que este último sector ha conseguido ser sostenible de forma continua durante el último cuarto de siglo, incluso durante tiempos de dificultad económica, desde los años noventa una especie tras

otra de peces de profundidad se han visto afectadas por culpa de la sobrepesca, en ocasiones dando lugar al cierre oficial del banco de Georges durante años (Woodward, 2004). En el fondo de la cuestión se observan diferencias en la tecnología empleada por los dos sectores pesqueros y, por encima de todo, una diferencia en los lugares donde se ejerce la pesca. La pesca de la langosta tiene la ventaja de contar con zonas de uso común cerca de la costa y dentro de las aguas territoriales del Estado, lo que permite la repartición de las zonas entre los grupos, mientras que las aguas profundas del banco de Georges no pueden ser repartidas tan fácilmente. Hasta finales de 1977, el hecho de que el banco de Georges se encontrase 20 millas por fuera del límite territorial permitió que grupos externos pescaran en la zona con redes, lo que contribuyó en gran medida al agotamiento de la pesca; sin embargo, después de ese año el límite territorial fue ampliado en 200 millas. Por otro lado, la tecnología arcaica que empleaban los pescadores de langostas desanimó a la competencia. En contraste a ello, a comienzos de los 90, los «avances» tecnológicos en la pesca de profundidad —«mejores» redes y equipamiento eléctrico capaz de detectar peces de un modo más «efectivo»— trajeron el caos a una industria organizada bajo el principio del libre acceso: «consigue una barca y podrás pescar». El hecho de disponer de una tecnología de detección y captura más avanzada y más barata chocó con la organización competitiva de la industria que se había guiado por el lema: «unos contra otros y la naturaleza contra todos», finalizando con la «Tragedia de los Comunes» que Hardin había previsto en 1968. Esta contradicción no es única a la pesca de profundidad de Maine, ha afectado a comunidades pesqueras

de todo el mundo que en la actualidad se ven cada vez más desplazadas por la industrialización en la pesca y el poder de los grandes barcos pesqueros, cuyas redes de arrastre abarrotan los océanos (Dalla Costa, 2005). Los pescadores en Terranova han enfrentado una situación similar a los del banco de Georges, con resultados desastrosos para el sustento de sus comunidades.

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

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

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

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

En esa misma línea de actuación, una gran variedad de grupos, organizaciones y teóricos perciben a los comunes hoy en día como una fuente de seguridad, sociabilidad y poder económico. Esto incluye grupos de consumidores, quienes creen que una organización comunal puede proporcionarles mejores opciones de compra; así como a compradores de vivienda que, junto con la compra de un hogar, buscan una comunidad como garantía de seguridad

y de un mayor campo de posibilidades en la medida que lo permitan los espacios y actividades existentes. A medida que crece el deseo de consumir alimentos frescos y conocer su origen, muchos huertos urbanos también encajan en esta categoría. Los hogares con servicios de asistencia también pueden concebirse como parte de lo común. Todas estas instituciones se refieren, sin lugar a dudas, a deseos legítimos; pero el límite y el peligro de tales iniciativas es que pueden generar fácilmente una nueva forma de cercamiento: los «comunes» que son contruidos en función de la homogeneidad de sus miembros, a menudo han dado lugar a comunidades cerradas que proporcionan protección frente a lo «otro»; todo lo contrario de lo que implica el principio de los comunes para nosotros.

Redefinir los comunes

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

ignorar más fácilmente la miseria por la que se encuentran rodeados.

En este sentido, los comunes anticapitalistas deberían ser percibidos tanto como espacios autónomos desde donde reclamar las prerrogativas sobre las condiciones de reproducción de la vida, así como el núcleo desde las cuales contrarrestar los procesos de cercamiento a la reproducción de la vida y de esta manera desarticular de forma sostenida nuestra existencia del Estado y del mercado. Por lo tanto, estos comunes difieren de los defendidos por Ostrom, para quien los comunes coexistirían con la esfera pública y la privada. Idealmente, los comunes anticapitalistas ejemplifican la visión a la que marxistas y anarquistas han aspirado pero sin éxito: una sociedad constituida por «asociaciones libres de productores», autogobernadas y organizadas para asegurar, no una igualdad abstracta, sino la satisfacción de las necesidades y deseos de las personas. Hoy en día tan solo vemos fragmentos de este mundo (del mismo modo que en la Europa medieval tardía quizá solo se observaban fragmentos del capitalismo), pero los sistemas comunales que construyamos deberían permitirnos alcanzar mayor poder sobre el capital y el Estado, y prefigurar, aunque sea de modo embrionario, un nuevo modo de producción basado en el principio de la solidaridad colectiva y no en un principio competitivo.

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

Los comunes no están dados, son producidos. Aunque digamos que estamos rodeados de bienes comunes —el aire

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

Para garantizar la reproducción, *los «comunes» tienen que incluir una «riqueza común»* en forma de recursos naturales o sociales compartidos: las tierras, los bosques, el agua, los espacios urbanos, los sistemas de comunicación y conocimiento, todo para ser utilizado sin fines comerciales. A menudo utilizamos el concepto de «lo común» para referirnos a una serie de «bienes públicos» que con el tiempo hemos acabado considerando como parte de nosotros, tales como las pensiones, los sistemas sanitarios, la educación. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre lo común y lo público, pues esto último lo controla el Estado y no nosotros. Esto no significa que no nos tenga que importar la defensa de los bienes públicos. Lo público es el terreno en el que se encuentra una gran parte del trabajo invertido y, por nuestro propio

interés, no nos conviene que las empresas privadas se lo apropien. Pero para el bien de la lucha por los comunes anticapitalistas, es crucial que no perdamos de vista esta distinción.

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

Los comunes requieren una comunidad. Esta comunidad no debiera seleccionarse en función de ningún privilegio sino en función del trabajo de cuidado realizado para reproducir los comunes y regenerar lo que se toma de ellos. De hecho, los comunes entrañan tantas obligaciones como derechos. Así, el principio tiene que ser que aquellos que pertenezcan a lo comúnmente compartido contribuyan a su mantenimiento: es por este motivo que no podemos hablar de «comunes globales», como ya hemos visto anteriormente, pues estos asumen la existencia

de una colectividad global que no existe en la actualidad y que quizás no exista jamás, ya que no la vemos como posible o deseable. De este modo, cuando decimos «ningún común sin comunidad» pensamos en cómo se crea una comunidad específica en la producción de relaciones mediante la cual se establece un común particular y se mantiene.

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

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

Conclusiones

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

NOTAS

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

BIBLIOGRAFÍA

De Angelis, M. 2007 *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital* (Londres: Pluto Press).

Bennholdt-Thomsen, V. y Mies, M. 1999 *The Subsistence Perspective* (Londres: Zed Books).

Bieto, D. 2000 *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890-1967* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press).

Bollier, D. y Helfrich, S. 2012 *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State* (Amherst, MA: Levellers Press).

Bollier, D. y Weston, B. H. 2012 «Green governance: ecological survival, human rights and the law of the commons» en D. Bollier and y S. Helfrich (Edit.) *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State* (Amherst, MA: Levellers Press), pp. 343-352.

Caffentzis, G. 2012 «The making of the knowledge commons: from lobsters to universities» en *St. Anthony's International Review*, 8 (1), 25-42.

Dalla Costa, M. y Monica, C. 2005 *Nostra Madre Oceano. Questioni e lotta dei movimento dei pescatori* (Roma: DeriveApprodi).

Dowling, E. 2012 «The Big Society, Part 2: Social Value, Measure and the Public Services Act», *New Left Project*, disponible en: http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/the_big_society_part_2_social_value_measure_and_the_public_services_act (agosto de 2012).

Federici, S. 2010 «Feminism and the politics of the commons in an era of primitive accumulation», en Team Colors Collective (Edit.)

Uses of a Whirlwind: Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States (Oakland, CA: AK Press).

Fisher, J. 1993 *Out of the Shadows. Women, Resistance and Politics in South America* (Londres: Latin America Bureau).

Gutiérrez Aguilar, R. 2009 *Los Ritmos del Pachakuti. Levantamiento y Movilización en Bolivia* (2000-2005) (México D.F.: Sísifo Ediciones).

Isla, A. 2009 «Who pays for the Kyoto Protocol?» en A. Salleh (Edit.) *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Economy* (Londres: Pluto Press).

Linebaugh, P. 2008 *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All* (Berkeley: University of California Press).

Linebaugh, P. 2012 «Enclosures from the bottom up», en D. Bollier and S. Helfrich (Edit.) *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State* (Amherst, MA: Leveller Press), pp. 114-124.

Marx, K. 1967 *Capital, Vol. I.* (Nueva York: International Publishers).

Midnight Notes Collective 1990 *The New Enclosures* (Boston: Midnight Notes).

Naturenet Common land disponible en: www.naturenet.net (13 de agosto de 2012).

Netting, R. 1981 *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Village* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rauber, I. 2002 *Mujeres Piqueteras: El Caso de Argentina en Fenneke Reusoo* (Edit.), pp. 107-123.

Shiva, V. 1989 *Staying Alive. Women, Ecology and Development* (Londres: Zed Books).

Shiva, V. 2005 *Earth Democracy* (Boston: South End Press).

The Economist 2012 «Elinor Ostrom, defender of the commons, died on June 12th, aged 78», disponible en: <http://www.economist.com/node/21557717> (3 de abril de 2013).

Woodward, C. 2004 *The Lobster Coast: Rebels, Rusticators, and the Struggle for a Forgotten Frontier* (Nueva York: Penguin Books).

Culturas populares

UNILCO-espacio nómada

Es esta sociedad del espectáculo en la que vivimos, la que cambia los sentidos por el signo, al que convierte en contenido; y lo eleva por encima de cualquier otra cosa. Parafraseando a Antonio MANDLY (1996), esta sociedad convierte la profundidad de la vida en superficie del objeto, el deseo/seducción en posesión, los ámbitos de la comunidad en recursos, el género (vernáculo) en sexo (económico), la política en pragmática, la voluntad popular en voluntad mayoritaria y *ranking* de audiencia, y el mundo en que se habla (formas de relación) en el mundo del que se habla (contenido).

Frente a esta sociedad del espectáculo, podemos decir que las culturas populares son el último paraguas que resiste con coherencia a la globalización. Gran parte del movimiento alternativo antiglobalización se ha globalizado y se ha convertido en una alternativa que juega en este mismo plano, utilizando muchas de sus lógicas y principios; corriendo el peligro de olvidar —parafraseando a Boaventura de Sousa SANTOS (2007)— que la resistencia a la opresión es una tarea cotidiana, protagonizada por gente anónima, fuera de la atención mediática...

Desde hace años estamos empeñados en trabajar las culturas populares como formas de hacer/pensar/sentir

nuestro trabajo, para ello tenemos que tener en cuenta las siguientes cuestiones:

1.- Las culturas populares fruto de la complejidad¹

Las culturas populares al ser formas de vida que no pueden ser explicables sin sentir las/hacerlas/pensarlas en los espacios y tiempos cotidianos, siendo generadas por repetición creativa; son una expresión clara del concepto de complejidad. Como plantea Edgar MORIN (2001:46-47) «las unidades complejas, como el ser humano o la sociedad, son multidimensionales; así el ser humano es a la vez biológico, psíquico, social, afectivo y racional. La sociedad comporta dimensiones históricas, económicas, sociológicas y religiosas... El conocimiento pertinente debe reconocer esta multidimensionalidad e insertar en ella sus datos (...).

El conocimiento pertinente debe afrontar la complejidad. *Complexus* significa lo que está tejido junto; en efecto hay complejidad cuando son inseparables los elementos que constituyen un todo».

Es importante aguzar los sentidos para poder entender la complejidad y las contradicciones que provoca, que pueden ser atrapantes, bloqueantes y/o dolorosas, o pueden convertirse en nudos que nos lancen hacia nuevas potencialidades.

Las contradicciones tienen dos modos de resolución: uno cerrado (*el consenso*), otro abierto (*el disenso*). El consenso es el modo de la *modernidad*: una expresión —dice Habermas— vale en cuanto es capaz de producir consenso entre los receptores. El disenso es el modo de la *posmodernidad*: una expresión —dice Lyotard— vale

en cuanto es capaz de provocar expresiones diferentes entre los receptores.

El consenso es una solución cerrada. El conjunto vacío es parte común de todos los conjuntos; solo nos podemos poner todos de acuerdo en nada. El consenso implica pérdida de información. El disenso es una solución abierta. Cuando algo es necesario o imposible, hay que cambiar las reglas de juego: para inventar nuevas dimensiones (...)

El consenso produce la *certeza*, el disenso la *duda*. «*Dudar* viene de *duo+habitare (dubbitare)*: el que habita dos mundos» Jesús IBÁÑEZ (1997:83). Las formas de resolver los conflictos en el trabajo de las mediaciones sociales deseadas es el disenso.

Para esto es importante tener en cuenta los liderazgos situacionales; abrir frente a la esclerotización que significa el reconocer a ciertos líderes como LOS LÍDERES para todo. Todos somos líderes en determinados espacios y tiempos cotidianos, nunca en todos, acabaríamos con la cotidianidad. Reconocer y animar los liderazgos situacionales es reconocer la importancia que tiene cada una de las tareas en el proceso: la cultura, la elaboración de la comida, la representación política, la comunicación, no hay tareas «secundarias o de apoyo». El ilusionismo social significa un respeto a cada una de las vidas y apertura a las situaciones de crisis. Los procesos sociales los conforman personas que necesitan vida y satisfacción en el proceso.

2.- En la vida cotidiana se entrelazan la cultura de masas, la cultura oficial y las culturas populares²

Son las culturas populares las que tienen capacidad de transformar: la diversidad y la horizontalidad, unidas a la capacidad de adaptación, de resistencia y del disfrute de la vida cotidiana son potenciales generadores de procesos comunitarios de transformación. Las culturas populares recuperan y revitalizan saberes colectivos que junto a los intercambios, trueques espontáneos, cultivos sociales, apoyos mutuos, vínculos afectivos, desaprendizajes y apertura a nuevos aprendizajes... constituyen una fuente inagotable de conocimiento.

Para ir aclarando términos deberíamos diferenciar entre cultura oficial, cultura de masas y culturas populares. Como plantea M^a Dolores JULIANO (1992:7), «cultura oficial (...): caracterizada por su capacidad para realizar elaboraciones de gran alcance (por ejemplo, sistemas científicos o filosóficos) y su condición normativa. Recibe y estructura aportes individuales (sabios, artistas). Establece los patrones estéticos, legales, religiosos y económicos que dirigen la actividad de los demás sectores. Tiene poder de decisión y goza de prestigio.

Cultura de masa: está basada en la producción y el consumo estandarizados. Responde a pautas fijadas internacionalmente y se apoya en relaciones impersonales. (...)

La cultura de masa carece de existencia autónoma así como de los niveles mínimos de organización interior», se caracteriza por la producción de «paquetes culturales».

Las culturas populares están basadas en las relaciones interpersonales, colectivas, y con el medio. Se generan en espacios y tiempos concretos generalmente a escala local

y vecinal. Sus cosmovisiones reflejan, al mismo tiempo, el rechazo y la aceptación de las culturas oficial y de masas. Este equilibrio inestable puede provocar su desaparición o absorción por parte de estas últimas. Además, no hay que olvidar que las culturas populares entrelazan las corrientes estructurales de etnia, clase social y culturas del trabajo, género y edad; y este entrelazar las enriquece y diversifica.

Mientras la cultura de masas se «apropia» de elementos de las culturas populares hasta aculturizarlas y alienarlas, etiquetándolas de «popular» y convirtiéndolas en «producto-tipo» a consumir... las culturas populares trabajan *desde, con y para* las culturas populares, a veces, tomando también medios/formatos «de» la cultura de masas como herramientas de dinamización y transformación, rompiendo así el monopolio de los medios en manos de los poderes estatales y del Mercado y dando un uso diferente a esos medios.

No podemos hablar de las culturas populares en singular, porque no hay una cultura popular, sino muchas y diversas culturas populares. Como bien dice Jesús MARTÍN-BARBERO (2007:86), «lo popular no es homogéneo, y es necesario estudiarlo en el ambiguo y conflictivo proceso en que se produce y emerge hoy». Así, lo que podemos decir es que existen unas propiedades diferenciadoras, particularidades, peculiaridades, características, en definitiva: unos puntos, que son los que estamos desarrollando y que nos acercan a las culturas populares como una forma de entender, sentir y hacer las cosas.

3.- Es desde lo cultural, los saberes y formas de hacer cotidianos de los cultivos sociales y no desde lo político, estructuras, redes y dinámicas sociales de poder, desde donde se abren las oportunidades de transformar las cosas³

Los cultivos sociales son construcciones desde la gente, la diversidad y la autogestión colectiva en espacios y tiempos cotidianos; que se caracterizan por su potencialidad para abrir espacios de transformación social. Como plantea Ángel CALLE (2008:40) «Propongo, para buena parte de estas resistencias, una mirada que trascienda las dicotomías clásicas de público/privado, sociedades/vida, subsistencia/expresión/afecto, instituciones/interacciones, proceso/proyecto, sujetos/espacios, protesta/socialización, político/cultural.

Propongo un nombre: *cultivos sociales*. Los cultivos sociales serían *redes que se orientan, explícita y fundamentalmente, a la generación de espacios y relaciones con los que satisfacer, lo más directamente posible, un conjunto de necesidades básicas*. Los cultivos sociales son micro-sociedades, embriones de nuevas formas de vida». Estas formas de vida entrelazan desde lo cultural, los ámbitos económico y político, construyendo cosmovisiones que, desde la complejidad, abren puertas a los problemas cotidianos.

Contrariamente, lo político es un continuo cierre desde una oposición central; Carl SCHMITT nos plantea que una «oposición central» es la que no se deriva de, ni se puede reducir a otra oposición. Lo político se caracteriza por la oposición entre amigo y enemigo, tal como las antítesis entre bueno y malo, bello y feo, y rentable y no rentable (o, alternativamente, entre útil y dañino) constituirían las oposiciones centrales de los sectores moral,

estético y económico, respectivamente. El concepto de lo político y el dominio público de sus relaciones se caracteriza por el reagrupamiento amigo-enemigo, por cuanto SCHMITT (1984:6) considera que este da origen a las oposiciones más intensas. «El momento de lo «político», dice, «está determinado por la intensidad de la separación en virtud de la cual se verifican las asociaciones y disociaciones decisivas». No es la enemistad pura y simple, sino la posibilidad de distinguir entre el amigo y el enemigo, y el poder presuponer tanto al amigo como al enemigo.

Como vemos, lo político es simplificador y apriorístico, no incluye las enseñanzas más interesantes de la complejidad y de la cotidianidad. A veces, desde los cultivos sociales se cae en esos bucles regresivos, en un momento determinado del proceso el sistema se apropia de esa fuerza, la institucionaliza y donde había cultivos surgen las redes, la delegación, el empoderamiento y la dejación de poder. La capacidad de transformar se diluye.

El Estado y el Mercado compran el poder, sustituyen lo colectivo por LÍDERES, tachan de vulgar lo popular, aparcan lo cultural a un orden inferior en un ataque certero al corazón y a la estima de los grupos... paralizando, minando, desintegrando... las culturas populares, institucionalizando cualquier intento de transformación desde «abajo». Como apunta Raúl ZIBECHI (2008:110) «la permanente búsqueda por instituir organizaciones, por estructurar los espacios sociales de los de abajo, no ha hecho más que limitar las aristas más subversivas de ese mundo, al pretender «normalizarlo». Es en ese sentido que sostengo que hemos ido en la misma dirección que el capitalismo».

Cualquier transformación en lo local debe partir, como ya hemos apuntado, desde los espacios y los tiempos de la

cotidianidad; que son donde nacen los miedos, las certezas y las alegrías de ser diferentes al ideal construido por la cultura de masas; estos tiempos y espacios cotidianos dan la oportunidad de participar en una diversidad de situaciones que permiten el cambio individual, y que facilitan la transformación desde lo colectivo; se crea el deber ser no como ejercicio externo (impuesto/consentido), sino como compromiso autoconstruido y autogestionado, dejando el SER y viviendo en el ESTAR.

4.- La creación por repetición en la cotidianidad⁴

«La aventura incierta de la humanidad es una repetición dentro de su esfera de la aventura incierta del cosmos, que nació de un accidente impensable para nosotros y que prosigue en un devenir de creaciones y de destrucciones»

Edgar MORIN (2001:100).

No hay cotidianidad si no participas en lo que estás viviendo, si no, es espectáculo (ves y oyes lo que viven otr@s, e incluso tu propia vida). Además, la sociedad del espectáculo encauza las ganas que pueda haber de transformación y las lleva a su terreno, las acaba convirtiendo en un negocio más, si se quiere cambiar algo hay que pagar para ello, esto lo tenemos presente todos los días, es algo cotidiano y hace que mucha gente quede satisfecha. Una acción individual que no precisa el relacionarte con nadie, solo basta con ver y oír, con dar tu dinero y eso justifica que estás luchando por cambiar las cosas. La sociedad del espectáculo tiene estas trampas.

La cotidianidad sería un continuo restar tu identidad. Participar en tu vida requiere implicarte con l@s demás. Lo no cotidiano es el ser, se ven pasar las cosas. Lo cotidiano es pensar, sentir, hacer a la vez, no hay separación. Lo cotidiano desordena, abre hacia el caos. El espectáculo ordena y cierra hacia la dictadura individual sin sujeto (hacia el egoísmo, la masa...). El espectáculo no puede cambiar.

Lo cotidiano parece que es siempre igual, parece rutinario, pero en realidad no es así, no se habla de lo mismo siempre, se potencian cosas que se hablaron otros días, la comida también cambia... es una repetición que te puede hacer crear cosas nuevas. Se va innovando sobre lo ya creado. Mientras que la sociedad del espectáculo está hecha para contener tu vida día a día. Al no relacionarte, solo ver y oír, no puedes reaccionar. Desde los trece sentidos hay una continua transformación.

«Centrar demasiado el análisis en acciones dramáticas de ámbito global, es decir, acciones que suelen ocurrir en las ciudades de los países centrales que suscitan la atención de los medios de comunicación globales, puede hacernos olvidar que la resistencia a la opresión es una tarea cotidiana protagonizada por gente anónima fuera de la atención mediática y que sin esa resistencia, el movimiento democrático transnacional no es autosustentable...» Boaventura de Sousa SANTOS (2007:43), y se convierte en un nuevo espectáculo.

En muchas ocasiones, se confunde la vida cotidiana con la cultura de masas cuando lo que se pretende desde el Mercado y el Estado hegemónico es la colonización de la vida cotidiana, y la suplantación de las culturas populares por la cultura de masas. En realidad, muchos de los

teóricos de la transformación abogan por la ruptura de la esclavitud y alienación que supone la vida cotidiana; ayudando así al objetivo marcado por aquellos que consideran antagonistas.

Todas las estrategias creativas, que se siguen generando en la cotidianidad para seguir viviendo, están relacionadas con los posibles destinos de la repetición. FREUD, diferencia la repetición lúdica, de la compulsión a la repetición, propia de ciertos hechos y cuadros clínicos. El reencuentro con la identidad, es en lo lúdico, fuente de placer, pero a diferencia de la compulsión repetitiva, en la búsqueda de lo mismo se produce una diferencia. La repetición creativa lúdica, pone en tela de juicio la tendencia a la estabilidad y subraya el cambio como propiedad vital. Es garantía de producción significativa, de enlace simbólico. El sujeto pone en juego, en esta repetición, todo lo que le ha provocado o le provoca inquietud, malestar, dolor, confusión; *de este modo abreacciona la intensidad de la impresión y se adueña, por así decir, de la situación*. Si nos atenemos al término compuesto (abreacción), podemos pensar en un apoderarse, adueñarse, dominar las situaciones. En el proceso de creatividad lúdica, el gesto de abrir y accionar, pone en funcionamiento un poder de heterogeneidad, susceptible de producir diversidad de articulaciones de los sentidos.

5.- Las formas de relación son más importantes que los contenidos⁵

Si nos ponemos las gafas de la ciencia, desde los espacios y tiempos cotidianos haremos las cosas con y desde la gente, trabajando sin objetivos *a priori*, con y desde la autogestión de la vida cotidiana.

Los contenidos son excusas para juntarse, pero son las formas de relación las que definen las culturas populares. Lo importante está en cambiar las formas de relación y no a las personas. Una de las razones de por qué desde las culturas populares es desde donde se cambian las cosas es esto. Al cambiar las formas de relación estamos transformando, al cambiar los contenidos estamos camuflando (se pueden dar discursos de liberación y estar esclavizando en las relaciones personales).

A menudo las culturas populares son catalogadas de pasivas y apáticas cuando no acuden a los llamamientos en formato convocatoria de las organizaciones (políticas, sindicales, sociales...). Sin embargo, las culturas populares se mueven con otras formas de relación y, por lo tanto, las formas de participar también son distintas.

Raúl ZIBECHI (2008) sitúa varias características para que los espacios *sean espacios de participación*, en los que los sectores populares producen su vida, sobrepasando a las grandes organizaciones burocráticas y jugando un papel destacado en las movilizaciones, y estas son:

- Espacios horizontales hacia la autogestión colectiva y la no dependencia, sin jerarquías, sin dirigentes: «entre todos... todo».

- Espacios de diálogos constantes, intercambios, interacciones, interrupciones... en un clima cercano y de aparente desorden.
- Espacios flexibles, cambiantes, autónomos, rebeldes, creativos, integrales e integradores de la diversidad, polifuncionales, sin estructuras fijas y separadas de la vida cotidiana, sin formas estables y consolidadas de división del trabajo.
- Espacios que se despliegan de adentro hacia afuera, desde lo que ya existe en el mundo popular, evitando así la vida cotidiana reducida al espectáculo...
- Espacios potenciadores de la capacidad de hacer de los oprimidos, espacios-grietas abiertos por la resistencia de los oprimidos en el sistema hegemónico, espacios autónomos.

La participación no es el votar ni el simple acto de vivir, esto no es suficiente para romper los estados de *zombismo* social (mitad ojos de cámara/mitad muerte social: que no ve más allá de sus oídos), para ello hay que poner en valor el trabajo colectivo, poniendo en marcha los trece sentidos y así acercarnos a vivir los imposibles.

6.- Simulacros: capacidad de adaptación para movernos de la seguridad de lo posible a la esperanza de lo imposible⁶

«El simulacro es dinamismo permanente, emanación continua».

Carlos Martín Carín

Los simulacros nos hacen vivir cosas que parece que no podamos vivir en nuestra vida real, pero al vivirlas en ese momento hace que no paralicemos la esperanza de lo imposible. Los simulacros ayudan a sobrevivir. Son una «no renuncia» a sentir/pensar/hacer experiencias diferentes. Facilita que cuando «el virus» entre se reproduzca, pero no quiere decir que esté abierto, sino que está «no paralizado», que esa experiencia queda grabada para una próxima vez que haga falta recurrir a ella, pero que por ella misma no hará nada si no se contamina... Abren a la esperanza de lo imposible.

Los simulacros «suponen la disolución de los límites entre ficción y realidad, (...) es decir, son oportunidades para convertir las vivencias en saber efectivo y en experiencia, (...) propician el relato de aquello «no dicho», de aquello de lo que no se habla» Rocío GÓMEZ ZÚÑIGA y Julián GONZÁLEZ MINA (2003:4-5).

Las risas parece que desencajan el *ser* y hacen *estar* de una forma completa, pasar de la identidad a las identificaciones en un momento concreto, con los sentidos físicos, la afectividad, la proximidad, la oportunidad, y a la vez los deja fluir, los comienza a afinar.

Así, con esta explosión de sentidos, la risa abre puertas a los simulacros, dándose entonces un paso a lo colectivo.

El atrevimiento o el aprovechamiento de una oportunidad ante una cosa imposible que vamos a hacer va precedido de unas risas con los cómplices del acto. De esta manera podemos decir que las risas son imprescindibles para la transformación social en las culturas populares.

De este modo, identificamos como potenciadores de la risa:

- La comida-bebida.
- El amor-sexualidad.
- La violencia anti-institucional y la sociedad de los iguales.

Estos potenciadores los podemos vivir desde un restaurante o desde nuestra propia cocina de la vida. Así, desde la risa podemos cotidianizar hasta la felicidad, es decir, dar paso a la alegría; se está alegre con cosas y momentos cotidianos, porque para ser felices hay que poner por encima del momento el *a priori* del espectáculo (lo no vivido por encima de lo que estamos viviendo).

Esto es lo que hace que, para Nietzsche, la vida sea algo más que la verdad, algo más que el dolor, sufrimiento y experiencia de lo terrible; la vida es, además, alegría, placer y juego. Solo el amor conoce esa extraña mezcla entre alegría y sufrimiento, entre placer y dolor. Y no hay mejor estrategia que el humor para mantener vivo el sentimiento.

Contra «la tiranía del dolor» no hay receta mejor que la ironía, tal era la propuesta de Chamfort; aquella alma «profunda, sombría, dolorosa y ardiente», que juzgaba la risa como un remedio y que «daba por perdido el día en que no había reído».

7.- Desempoderamiento, libertad y dignidad⁷

«La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto es solo nuestro cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es directamente comido, bebido, vestido, habitado, etc., es decir utilizado de alguna manera. Así, todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido del tener»

Carlos MARX (1981:140).

¿Cómo las Culturas Populares se mueven entre la tensión de la propiedad privada y propiedad colectiva / libertad privada y libertad colectiva?... y, concretando más... ¿Qué ocurre si al hablar de propiedad privada hacemos referencia no ya a lo material sino a las personas?

Julia VARELA (2006) sitúa en el siglo XII europeo el inicio de una nueva jerarquización entre los sexos al darse un cambio en las relaciones de parentesco, de manera que la filosofía humanista de la época implanta a través del matrimonio y su articulación al Estado moderno, dicho dispositivo de feminización. El matrimonio monogámico dictado posteriormente en el Concilio de Trento (1563) será un «anclaje clave» de dicho dispositivo, como lo son la naturaleza y el cuerpo de las mujeres, para la «naturalización del desequilibrio entre los sexos». Los tratados de la época sobre «la perfecta casada cristiana» eran una crítica a la vida amorosa libre e independiente de las mujeres de la nobleza. El contra-

punto de la perfecta casada son las mujeres «malas», representadas por las prostitutas y las brujas; todas ellas mujeres populares que se resistían a la Iglesia y al matrimonio monógamo. A ellas se aplicaron «tecnologías duras de control» por parte de frailes dominicos y franciscanos como la Inquisición o las casas de prostitución, encaminadas estas prácticas a la «destrucción de saberes» que las mujeres poseían.

«Nunca quise ser dueña ni opresora...
libre siempre te dejé libre
si lo más que amo es la libertad
para qué quererte encerrado
si jamás para mí fuiste una propiedad»

Aceituna sin hueso

En las relaciones de género, cuando cambia una parte, cambia el sentido de la relación, lo que obliga a cambiar a la otra o las otras partes. Es importante trabajarlo por separado. Una conversación entre mujeres en una tienda de veinte duros, sería completamente diferente si aparece un hombre, las relaciones también cambiarían. Lo mismo pero al revés pasaría en una tasca. Pero es igual de importante el trabajarlo juntos en los espacios y tiempos cotidianos. Esto lo determinan los espacios y los tiempos y sus significaciones, que con el trabajo y la reflexión en el día a día se van transformando sin tener que recurrir a divisiones artificiales ni a «forcejear» para que el encuentro se produzca.

Las mujeres tienden a establecer lazos de ayuda mutua y cooperación entre ellas, es decir, nos juntamos en grupos o redes informales en los que gestionamos nuestra vida

cotidiana. Debemos defender esta forma de relacionarnos frente a los discursos institucionales que plantean que toda participación ha de pasar por la constitución de grupos formales, llámese asociaciones de mujeres, llámese paridad en los cargos políticos, o como quiera llamarse. Mucha gente considera que esto no es trabajar el género, porque no es explícito, porque no haya discriminación positiva, ni siquiera el *mainstreaming*.

¿Hasta dónde es posible en las culturas populares la libertad de los cuerpos y de las personas? ¿Hacia dónde queremos caminar? Las culturas populares nos dan tregua con algunas resistencias... mientras la oficial y la de masas se dirigen hacia el otro extremo. En la perspectiva de MARX la propiedad privada es la principal fuente de poder social. Entonces, hablar de procesos de autogestión colectiva de la vida cotidiana con las culturas populares desde la base de la libertad es construir procesos de des-empoderamiento a todos los niveles. En las culturas populares encontramos formas de resistencia a través de los cuerpos frente a la propiedad y en defensa de la libertad colectiva (ej: *yamakasi*, deporte sin consumir, lazos de solidaridad secretamente compartidos...).

Para que haya la oportunidad de crear, es necesario el des-empoderamiento: tú puedes con una parte y la otra persona también, así aparece la oportunidad de transformación. La sociedad del espectáculo promueve el empoderamiento, que es algo que atrae a nivel psicológico, ya que tú controlas tu persona, eres quien eres dejando fuera la posibilidad de intercambiar nada.

La apelación al *nosotr@s* es la que intenta ser eliminada por la sociedad de consumo mediante la simplificación, la manipulación y la personalización, buscando la

identificación de los individuos con los modelos de la cultura de masas donde el *nosotr@s* (construido colectivamente) pasa a ser un *yo socializado* (utilizando la familia como catalizador), o sea un individuo que al mismo tiempo que se siente único se reconoce (a través del consumo) como miembro de los *no exclud@s* socialmente. Es por eliminar este *nosotr@s* por lo que la tecnocracia abandona el discurso ideológico, y abandera el ideal científico-técnico que promete como horizonte la liberación del individuo; arropado por la cultura de masas, que hace trascender lo cotidiano de forma desestructurada y vertical. Frente a esto, cuando lo cotidiano trasciende a través de sus propios cultivos sociales y su forma de apropiación es horizontal, nos encontramos con las culturas populares y sus formas ambivalentes y descentradas de construcciones alternativas.

El punto de partida siempre surge del NO: ¡No al desorden que nos individualiza! ¡No nos quiten el PERU! ¡No a la guerra! ¡No queremos este mundo, otro es posible! O sea, no quiero o no puedo estar sol@ para vivir, y por eso no debo seguir dejando que me individualicen; esto me lleva a juntarme con otr@s y a cambiar de la afirmación personal a las decisiones colectivas (de la identidad a las identificaciones).

En segundo lugar, tanto el comunismo de estado como la sociedad de bienestar han demostrado que el Estado y/o el Mercado no pueden crear un mundo digno; porque ambos incluyen la existencia del estado y del mercado como algo separado de la sociedad, potenciando el proceso de individualización del caos, y separando a la gente de su propio hacer, del control de su propia vida.

Nuestra acción no debe centrarse en la toma del poder (ya sea de forma en que una vanguardia promueve la insurrección, o en que una vanguardia organiza un partido y gana

las elecciones), ni en el empoderamiento (que al fin y al cabo es una toma de poder, habitualmente en el marco de las lógicas dominantes); sino en la autogestión colectiva del poder con el horizonte utópico de su disolución. La autogestión nos cambia la mirada desde la toma del poder al poder hacer, lo que implica saberes, habilidades y querer. Además, siempre hace referencia a una dimensión colectiva que parte del flujo social, del hacer/pensar/sentir de otr@s y con otr@s.

Para ir construyendo la autogestión colectiva del poder (el desempoderamiento), es necesaria en primer lugar la resistencia, tanto en el nivel de oposición/conciencia, como en el de interacción creativa. En segundo lugar, es necesaria la ruptura que abra hacia la innovación, que dé lugar a nuevas propuestas que provoquen renunciar a la identidad y potenciar las identificaciones. Y en tercer lugar, cauces de participación que den forma a la oposición/interacción/innovación que tendrán que construirse en el proceso, fruto de las diversas acciones que se vayan realizando.

8.- Las economías populares⁸

Cabe esperar que emerjan anticipaciones plausibles de uno o varios sistemas de producción y reproducción cuya articulación en una larga transición puede generar otro modo de resolver la cuestión del sustento y la reproducción ampliada de la vida de todos con dignidad y justicia.

J. L. CORAGGIO

Subsistema	Lógica/Sentido	Agentes
Economía empresarial	Acumulación de capital	Empresas y lobbies
Economía pública	Acumulación de legitimidad	Redes, partidos y aparatos
Economías populares	Reproducción ampliada de la vida cotidiana	Cultivos sociales, familia...

Tabla basada en J.L. Coraggio y Javier Encina

En este esquema, todas las unidades domésticas que no viven de la explotación del trabajo ajeno, ni pueden vivir de la riqueza acumulada (incluidas inversiones en fondos de pensión, etc.) sino que sus miembros deben continuar trabajando para realizar expectativas medias de calidad de vida, forman parte de las economías populares, aunque todos o algunos de sus miembros trabajen en los otros dos subsistemas.

Como plantea José Luis CORAGGIO (1993:21-23) «La visión de una economía popular construida sobre estas bases requiere un marco conceptual que permita concebirla como totalidad superior y viable. El capital humano no es visto aquí como recurso externo que se puede explotar subordinándolo a una lógica de acumulación, sino como un acervo inseparable de la persona, de la unidad doméstica y, por extensión, de la comunidad, cuyo desarrollo eficaz incluye inmediatamente la mejora

de la calidad de vida de sus miembros (...).

Los recursos de la economía doméstica no se limitan al posible despliegue de energía de trabajo y sus elementos intangibles —destrezas, habilidades y conocimientos técnicos, organizativos, etc.— sino que abarca también activos fijos —tierras, vivienda/local de habitación, producción o venta; instrumentos e instalaciones; artefactos de consumo; etc.—. A nivel de la comunidad de las economías domésticas, se agregan otras relaciones y recursos colectivos: tierras de uso común, infraestructura física, centros y redes de servicios, organizaciones corporativas sociales en general, etc. Esos activos y capacidades son formatos, acumulados o apropiados en función del objetivo de la reproducción de la vida, en condiciones tan buenas como sea posible, dentro de cada marco cultural. Tal «acumulación» no responde a las leyes de la acumulación capitalista de valor. Aunque algunos de sus elementos puedan tener un valor redimible en el mercado, lo que predomina es su valor de uso o su carácter de reserva de valor para eventuales emergencias».

9.- Comunicación y oralidad

Podríamos hablar de cuatro tipos de comunicación: la oficial y la de masas (que constituyen la comunicación dominante), la popular y la alternativa (que constituyen dos formas diferentes de respuestas/resistencias). Nos vamos a centrar en estas últimas.⁹

La comunicación popular y la comunicación alternativa constituyen dos enfoques distintos que comparten una misma preocupación e inquietud: la transformación de la realidad. Sin embargo, resulta arriesgado determinar

con exactitud qué es comunicación popular y qué es comunicación alternativa, de hecho, son dos términos que a menudo son confundidos por los teóricos e investigadores de estas materias al no existir delimitaciones claras. A pesar de ello, consideramos imprescindible conocer las funciones, premisas, formas de trabajo que caracterizan a estos tipos de comunicación, pues el no comprender la diferencia entre ellos y no saber desde dónde se parte y qué limitaciones existen en el ejercicio concreto de cada una de estas formas de comunicación puede suponer la paralización del trabajo con la gente, así como la imposibilidad de trabajar verdaderas formas transformadoras de comunicación.

Apuntamos, a este respecto, algunas diferencias clave que hallamos al reflexionar sobre estos modos de comunicación:

- La comunicación popular se debate entre la seguridad de lo posible y la esperanza de lo imposible: consiste en poner en práctica el ilusionismo social que hace posible lo que aparentemente es imposible. Lo alternativo busca, sin embargo, un modelo distinto, otro, rechazando las formas actuales.
- La comunicación popular implica formas de relación con la comunicación de masas desde los tiempos y espacios cotidianos, mientras que la comunicación alternativa implica transformar las lógicas de los procesos de comunicación. Por lo tanto, la primera se apoya en la reversión de las lógicas de comunicación dominantes y la segunda en la subversión de las mismas.

- Otra de las diferencias fundamentales entre la comunicación popular y la alternativa, es que cuando se trabaja desde lo popular se emplea el distanciamiento y la identificación al mismo tiempo. Sin embargo, lo alternativo propone el provecho de este sentido por separado.
- Estas dos formas de trabajo se encuentran, asimismo, con dos limitaciones importantes que son la base de su incompreensión: lo alternativo halla su límite en la confusión de la cultura de masas con las culturas populares. Lo popular, por su parte, al ver las formas de expresión de lo oficial y de lo alternativo como parecidas es incapaz de diferenciar los mensajes de uno y de otro.

Entender las diferencias fundamentales entre lo alternativo y lo popular y conocer sus limitaciones permitirá desarrollar herramientas y formas de trabajo conscientes hacia otro tipo de transformación a partir de la comunicación. Para ello hacemos especial hincapié en abrir puentes.

Una comunicación, así concebida, frente a la concepción clásica que se tiene del proceso y producción comunicativa, ha de convertirse en el lugar mismo de los procesos de transformación, no como un elemento accesorio o un mero instrumento al servicio del cambio, apostando por los diálogos y por los procesos educativos que se activan en el mismo acto comunicativo. Esto pasa por conciliar los modos alternativos de comunicación con los modos populares y, por tanto, implica huir del *pensamiento confrontativo que comprende la realidad de manera dicotómica, en blanco o negro y consecuentemente una comunicación buena y auténtica, frente a otra mala extranje-*

rizante. Significa, por todo ello, no abandonar a toda costa lo masivo, aprovechar su potencialidad como mediador social desde los tiempos y espacios cotidianos. Esto supone no descuidar las formas de comunicar, aprovechar las estéticas y las narrativas usadas por la cultura masiva que permiten que el goce y la comunicación se produzcan, frente a la obsesión por el contenido como lo único imprescindible del mensaje.

En los procesos de construcción colectiva ninguna comunicación puede ser impuesta, sino deseada, y este deseo debe llevar consigo el desempoderamiento. Jesús MARTÍN-BARBERO plantea precisamente que sean los grupos y las clases oprimidas o dominadas las que tomen la palabra con el fin de transformar la forma opresora o dominante de la comunicación: es decir, —como bien expresa Vidal Beneyto— *que lo alternativo devenga forzosamente en lo popular para no convertirse en máquina de dominio*. Esta reflexión no puede sino emerger de la propia crítica a las estructuras dominantes de producción de información que bajo el concepto de mercancía determinan los modos de comunicación.

El punto de arranque para la puesta en valor y reinención de la vida cotidiana es la recuperación de experiencias, la autogestión de vivencias y la reconstrucción de la memoria; y para ello es importantísima la comunicación y la oralidad. Punto de arranque y primer freno a la colonización de la vida cotidiana. A partir de aquí, hay que poner en juego las habilidades colectivas unidas a los sentidos de sensibilidad y oportunidad; para saber en cada momento hacia dónde abrimos *para abrir*, porque si *cerramos para cerrar* fomentamos la fosilización, y si *abrimos para cerrar* fomentamos los valores de la cultura de masas y/o de la cultura institucional.

La lógica dominante, del Estado y el Mercado, es descubrir, o sea buscar y explicar desde el presente dominante los acontecimientos del pasado, encajándolos en la racionalidad dominante del presente, para dar sentido de Progreso y Globalidad. Y su herramienta es la escritura y sus derivados.

Las alógicas de la oralidad, de las culturas populares, caminan en la espiral de encontrar en el pasado formas de vida que nos ayuden a comprendernos en nuestro presente, posibilitándonos la reproducción ampliada de la vida cotidiana desde la que podamos construir nuevas cosmovisiones que nos ayuden a transformar el futuro próximo, sin renunciar a la vida (pasada, presente y futura). Posibilitando así, la autogestión de la vida cotidiana.

La oralidad no es la forma de expresión de las personas que no saben escribir, es de las que, por su posición asimétrica con respecto al poder, solo pueden transmitir sus historias verbalmente; es la forma de las personas desposeídas: por no tener dinero, por no ejercer el poder político, por no pertenecer al género, la edad o la cultura dominante...

La oralidad es la forma de expresión de la mayoría social a la que aún no han podido robarle el conocimiento, los recursos y las formas de transmisión de las narraciones orales; que al tener un soporte tecnológico descentrado facilitan la resistencia, el ser autogestionadas, y el poder ser apropiadas fácilmente por la gente. En palabras de Emmanuel LIZCANO (1984:10) «que la escritura tenga un bien ganado prestigio por el impulso que haya podido dar a la ciencia, que quien esto escribe saque de ella no solo sustento sino hasta placer físico, no autoriza a nadie a desertizar el suelo de las culturas orales. No

tendrán escritura, pero tienen otros logros de los que nosotros carecemos, y —que yo sepa— nunca han emprendido campañas de *oralización* que llevarán a la hoguera nuestros libros como formas de superstición e incultura. Gentes de letras y gobierno: las culturas del verbo no habitan tan solo en continentes lejanos. Gitanos y euskaros, gallegos y andaluces, nuestros propios críos y hasta los abismos inconscientes que anidan en cada uno de nosotros, tan letrados, tienen su palabra. Como sabía Juan de Mairena, aún «es muy posible que, entre nosotros, el saber universitario no pueda competir con el folklore, con el saber popular. ¡Dejadles, dejadnos, dejémonos en paz!».

O como nos plantea Hans Magnus ENZENSBERGER (1986:7) «nunca se trató de allanar el camino a la cultura escrita y mucho menos aún de liberar a los hombres de su minoría de edad. El progreso del que se hablaba era un asunto muy diferente. Consistía en amaestrar a los analfabetos, a *la más baja entre las clases de hombre*, en arrebatarles su fantasía y su obstinación para, en adelante, no explotar solamente la fuerza de sus músculos y la habilidad de sus manos, sino también su cerebro». Letra que es ley, abstracción, burocracia y planificación: *sumisión de la posible vida indefinida a una norma fija, intemporal*, que diría Agustín García Calvo. «Espíritu que es, para todas las culturas del verbo, soplo, oralidad, expulsión de aire en un pronunciar que crea. En su modo oral, la lengua es órgano y palabra, liga lo fisiológico y lo psicológico (y lo lógico), da primacía al ritmo y a la pausa, subordina lo oratorio a lo respiratorio, la representación a la acción, la idea a la emoción, en expresión de Duméry. En ella, hasta el silencio es elocuente» (Emmanuel LIZCANO, 1984:10).

Incluso desde los planteamientos lógicos de la Ciencia Alternativa se niegan las culturas populares por reaccionarias o ignorantes, o por el contrario (pero con el mismo resultado) se afirman las culturas populares desde el SER, potenciando como un aspecto positivo la identidad de un Pueblo. Los dos postulados han servido para desarticular, en parte, las potencialidades antisistémicas de las culturas populares, cuyo caldo de cultivo es el ESTAR como única posibilidad de vivir como personas, de reconocer a los demás haciendo/sintiendo/pensando, no por los roles sociales, con los que nos conducen y nos dejamos conducir por el Poder (Michel FOUCAULT, 1988).

Tres problemas/bloqueos han marcado el trabajo con las culturas populares:

- El primero ha sido pensar que el lenguaje escrito es el lenguaje universal y comprensivo del resto de lenguajes.
- El segundo es hablar de las culturas populares en singular, lo que rompe una de sus características principales: la diversidad. Y de paso, al uniformizarlas, se puede dar una explicación estructural de su funcionamiento y su posición en el sistema social, evitando así la perspectiva dialéctica, que es la que abre hacia la construcción colectiva, otra de las características fundamentales de las culturas populares.
- El tercero es poner énfasis en la apropiación cultural, que nos obliga a mirar hacia los contenidos, dejando en un segundo plano las formas de relación y las formas de vivir la cotidianidad, que es el elemento central a la hora de comprender y trabajar con/desde las culturas

populares. Una de las herramientas más importantes en esa apropiación es la Escuela (la escuela centrípeta).

Las culturas populares basan sus alógicas en la confianza, en los cuidados, en la alegría, en la esperanza y la interdependencia; que son la mayoría de los pilares del desempoderamiento. Lo importante en la vida cotidiana no es el contenido sino las formas de relación desde la experiencia creativa del caos, que abre para abrir y que permite los procesos de identificación. La identificación habría que entenderla como un proceso de producción de significados con referencia al entorno social, cultural y natural. Sería pues, un fenómeno social de interacción y comunicación, que dota a los individuos de capacidad de interpretar el mundo que los rodea.

Por muchos lugares pasaba la historia.
Ya cada palabra era una duda
y elegir la clave de cada conciencia.
Y a ti, tan pequeña y resumen del mundo,
todo te tenía que arder cuando viste
moros en las costas de cada palabra.

Por muchos lugares pasaba la historia.
El mundo era un vasto sembrado de huesos
y las hortalizas un día crecieron
nutridas del jugo vital de los cuerpos.
Y supe que escombros regados por tierra
pueden fecundarle mañana la entraña.

Por eso no es raro que muchos no entiendan,
pues muchos supimos de los mismos rumbos.
Por eso no es raro que nadie domine
las riendas de todos sus mundos.

Silvio Rodríguez (1968)

NOTAS

- 1 Para profundizar ver Edgar MORIN (2001).
- 2 Para profundizar ver Javier ENCINA y Juan Carlos MEJÍAS (1997) y Dolores JULIANO (1992).
- 3 Para profundizar ver Javier ENCINA y OTR@S (2004) y Ángel CALLE (2008).
- 4 Aunque parece algo evidente, solo hemos encontrado frases sueltas de MORIN (2001) y FREUD (1984); parece que es un campo abierto de trabajo.
- 5 Para profundizar ver Raúl ZIBECHI (2009) y Jesús MARTÍN-BARBERO (2009).
- 6 Para profundizar ver Rocío GÓMEZ ZUÑIGA y J. GONZÁLEZ MINA (2003).
- 7 Para profundizar ver Rosa ALCÓN y Marta DOMÍNGUEZ (2007) y Raúl ZIBECHI (2007).
- 8 Para profundizar José Luis CORAGGIO (2010).
- 9 Para profundizar en todos estos tipos de comunicación consultar Javier ENCINA y otr@ (coord.) (2009); Jesús MARTÍN-BARBERO (2010); y Ainhoa EZEIZA, Nahia DELGADO y Javier ENCINA (2015).

BIBLIOGRAFÍA

- Rosa ALCÓN y Marta DOMÍNGUEZ (2007) *Del superfeminismo al sentido común y la vida cotidiana*. En Javier ENCINA y otr@s (coord.) *La ciudad a escala humana*. Ed. Atrapasueños. Sevilla.
- Ángel CALLE (2008) *(Nuevos) Cultivos sociales*. Cuchará y paso atrás nº 18. Sevilla.
- José Luis CORAGGIO (1993) *La construcción de una economía popular como horizonte para ciudades sin rumbo*. Ponencia presentada en el Seminario sobre «Globalización, fragmentación y reforma urbana: El futuro de las ciudades brasileñas en la crisis». Itamonte (Brasil), 26-29 de octubre.
- (2010) *La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI*. En Javier ENCINA y otras (coord.) *Las culturas populares*. Ed. Atrapasueños. Sevilla.
- Javier ENCINA y Juan Carlos MEJÍAS, (1997) *Nacionalismo y culturas populares: una lucha por el tiempo y el espacio*, en Colectivo de Estudios Marxistas (Coord), *Nacionalismo-internacionalismo. Una visión dialéctica*. Ed. Muñoz Moya. Sevilla.
- Javier ENCINA y OTR@S (coord.) (2004) *Reparto. Presupuestos participativos y autogestión de la vida en Las Cabezas de San Juan*. Ed. Atrapasueños. Sevilla.
- (2009) *Comunicación popular o comunicación alternativa. ¿Un falso dilema?* Ed. Atrapasueños. Sevilla.
- Hans Magnus ENZENSBERGER (1986) *Elogio del analfabeto*. EL PAÍS; sábado 8 de febrero.
- Ainhoa EZEIZA, Nahia DELGADO y Javier ENCINA (2015) *Desempoderamiento lingüístico*, en Javier ENCINA y Ainhoa EZEIZA, *De los modelos participativos a la construcción colectiva. Culturas populares, ilusionismo social y desempoderamiento* (1ª edición), pp. 79-94. Editan Ikaskiderza Sarea, Bitiji, UNILCO-espacio nómada y Colectivo de Ilusionistas Sociales. Sevilla/Donostia.
- Michel FOUCAULT (1988) *Cómo se ejerce el poder* [<http://bit.ly/1UumaqQ>].

Sigmund FREUD (1984) *Más allá del principio del placer*. Ed. Alianza Editorial. Madrid.

Rocío GÓMEZ ZÚÑIGA y Julián GONZÁLEZ MINA (2003). *(des)ordenar lo vivido, reordenar lo sabido: déficit simbólico y juegos-simulacro*. III Simposio Nacional de Investigación y Formación en Recreación. Vicepresidencia de la República/ Coldeportes/FUNLIBRE Noviembre 27 al 29 de 2003. Bucaramanga, Colombia.

Jesús IBÁÑEZ (1997) *A contracorriente*. Ed. Fundamentos. Madrid.

Dolores JULIANO (1992) *Cultura popular*. Cuadernos de antropología. Ed. Anthopos. Barcelona.

Emmanuel LIZCANO (1984) *Cuando no saber escribir es no saber escribir*. Liberación; jueves, 8 de noviembre.

Antonio MANDLY (1996) «Echar un reveso». Cultura: Razón común en Andalucía. Diputación Provincial de Málaga.

Jesús MARTÍN-BARBERO (2007) *Desafíos de lo popular a la razón dualista*. Cuchará y paso atrás nº 17. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

----(2009) *Políticas culturales de nación en tiempos de globalización*. Cuchará y paso atrás nº 23. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

----(2010) *Los métodos: De los medios a las mediaciones*. En Javier ENCINA y otras (coord.) *Las culturas populares*. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

Carlos MARX (1981) *Manuscritos económico-filosófico* en Erich Fromm Marx y su concepto del hombre. Fondo de Cultura Económica. México DF.

Edgar MORIN (2001) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Ed. Paidós. Barcelona.

Carl SCHMITT (1984) *El concepto de lo «político»*. Folios Ediciones. México.

Boaventura de Sousa SANTOS (2007) *Democratizar la Democracia (una introducción)*. Cuchará y paso atrás nº 15. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

Julia VARELA (2006) *Anatomía política de la familia civilizada*. Revista cuchará y paso atrás nº 13, pp. 63-71. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

Raúl ZIBECHI (2007) *Dispersar el poder*. Virus editorial. Barcelona.

----(2008) *Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina*. Cuchará y paso atrás nº 18. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

----(2009) *La comunidad como máquina social*. Cuchará y paso atrás nº 23. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

El desempoderamiento. Una nueva introducción

Javier Encina y M^a Ángeles Ávila

«Y si ya tengo el agua que me da la lluvia
Si conozco lo grande que me da el cielo
Si ya tengo lo oscuro que me da la noche
Si entiendo lo que pasa cuando arde el fuego
Si se abren los caminos cuando hay estrellas
Si puedo vivir con lo que cae al suelo
Si no me falta la esperanza gracias a la mañana
Yo no necesito poder
¿Quién manda aquí? ¿Quién?
¿Quién manda aquí? ¿Quién?
Tiempo de ver cómo se levanta la gente
Yo no necesito poder»

Mala Rodríguez. Canción:
¿Quién manda aquí?

Desde 1995 andamos trabajando en procesos de participación en Andalucía y posteriormente en México; también hemos conocido a otra gente que trabaja en Canarias, Madrid, Euskadi, Cataluña, Galicia, Argentina, Colombia, Perú..., y conversando, hemos coincidido en la misma

preocupación: el Poder dificulta el buen hacer/pensar/sentir en los procesos de participación. Pero no solo el Poder (que proviene del Estado y el Mercado dominantes), sino también los poderes. Los poderes de ciertas personas que desarrollan papeles técnicos y políticos; pero lo más sorprendente es que también muestran este poder personas que desarrollan papeles vecinales.

El influjo del Poder lo hemos ido enfrentando de diferentes maneras desde nuestra forma de trabajar (el ilusionismo social¹): como la flexibilización de estructuras, la potenciación de formas de relación horizontales y ambivalentes en la comunidad, potenciación de la autoestima comunitaria, la creación de invisibilidades, etc... Pero nuestra reflexión/acción siempre ha tenido la dificultad de la urgencia, atendiendo a que el proceso no pueda ser bloqueado; esto ha impedido una reflexión más profunda y específica sobre el Poder y los poderes, que nos facilite el trabajar con y desde la gente. Creo que la experiencia de estos 20 años nos va a ayudar en este empeño.

Para comprender desde dónde hemos ido construyendo el concepto de desempoderamiento, tendríamos que decir que surge de la reflexión de nuestra participación directa en los siguientes procesos a nivel local en la provincia de Sevilla (Andalucía): Pedrera (1995-1996; construcción participativa del desarrollo local a nivel municipal), Las Cabezas de San Juan (1999-2003; presupuestos participativos), Palomares del Río (2005-2007; construcción participativa del Plan General de Ordenación Urbana y del Plan Estratégico); Olivares (2009-2010; trabajar la autoestima y autogestión comunitaria en barrios marginados desde la construcción de historias orales). Además incorporamos otra reflexión a partir de los análisis de John

Holloway y Raúl Zibechi de la experiencia zapatista (México) y de Raúl Zibechi de la experiencia de El Alto (Bolivia). También incorporamos la reflexión sobre las experiencias en Jiutepec y Cuernavaca (México), en las que hemos tenido una participación directa (más constante de forma virtual aunque puntualmente, en 3 o 4 ocasiones, de forma presencial) a lo largo de los años (2010-2014).

El tema de las culturas populares estuvo presente desde el inicio de nuestro trabajo, tanto a nivel teórico, con la producción de artículos y la edición de nuestra revista *Cuchará'* y paso atrás, como a nivel de procesos de participación: reconstrucción de historias orales y nuestro primer trabajo en Pedrera (Sevilla). En estas me encontraba en 1997 cuando me propusieron ser ponente en el congreso mundial de IAP en Colombia, allí me vi hablando de las culturas populares; y fue Antonio Mandly quien me propuso ir a comer un sancocho con un amigo suyo, que resultó ser Jesús Martín-Barbero que en una larga sobremesa me estuvo hablando de las mediaciones sociales, que desde entonces tanto han marcado nuestro trabajo; al igual que Jesús con el que seguimos manteniendo una fructífera y placentera relación. Y fue a partir de ese momento cuando pudimos ir desarrollando la afirmación de que para poder frenar la colonización de la vida cotidiana por parte de la lógica del Poder, cobra importancia el conocimiento de las mediaciones sociales: esas formas de hacer y de relacionarse que pueden ser impuestas, consentidas, compradas o construidas colectivamente y deseadas; siendo estas últimas las que nos pueden ayudar como indicadores privilegiados de posibles conjuntos de acción (unión de diversos grupos para llevar a cabo acciones

conjuntas), y de las formas de construcción y deconstrucción necesarias para la creación de cosmovisiones generadoras de formas de relación horizontales (Javier ENCINA y Beatriz LUQUE, 2016).

Pero son las mediaciones impuestas, consentidas o compradas las que abren las puertas a la colonización de la vida cotidiana (teniendo como agentes al Estado y al Mercado dominantes): estamos asistiendo a un proceso que se caracteriza por la destrucción del tiempo vivido y construido —convirtiendo la díada espacio/tiempo en territorio/horario—. Esta territorialización se produce con la división espacio privado/espacio público (intentando con ello, la destrucción del espacio común), y la imposición del hábitat privado sobre el habitar², con lo que queda marcado un tiempo objetivado —igual para todos—, un espacio convertido en territorio, y unas personas que pasan de participar a mirar: de la construcción al espectáculo. Como dice Marc AUGÉ (1998:91) «hay espacios donde el individuo se siente como espectador sin que la naturaleza del espectáculo le importe verdaderamente. Como si la posición de espectador constituyese lo esencial del espectáculo, como si, en definitiva, el espectador en posición de espectador fuese para sí mismo su propio espectáculo». Son estos no lugares (el territorio apropiado para el acatamiento/reconocimiento de las identidades), con la actitud de ver pasar, los que se van adentrando en cada uno de ese nosotros completo; conduciéndonos, atrápanonos en la identidad que nos define como una totalidad uniforme.

Las mediaciones del Estado dominante nos conducen e impregnan de su conducta a partir de la cultura institucional, a través de la Educación, de las políticas de la

Administración, de la Ciencia, de ciertos Medios de Comunicación Culturales... Las mediaciones del Mercado dominante nos conducen e impregnan de su conducta a partir de la cultura de masas, a través de las Modas, de ciertos Medios de Comunicación Masivos, de la Propiedad. Las mediaciones del Patriarcado nos conducen e impregnan a través de la Familia, de la Educación, de la Propiedad y del bio-poder.

El Poder (Estado y Mercado dominantes y el Patriarcado) necesita de nuestro movimiento, de nuestro enfrentamiento, de nuestros saberes, de nuestra creatividad, para aprender y provocar la *conduit* (que es donde toma fuerza y sentido), nos conduce, pero para conducirnos tenemos que ser visibles y estar en movimiento, y en esa conducción es donde nos va impregnando de su conducta. Conducirnos para aprender de nosotr@s, conducirnos para evitar nuestras aristas más dolorosas al Capitalismo, conducirnos para entretenernos, conducirnos para que absorbamos la conducta deseable a la lógica del Poder y despertarnos el ansia de poder (ya se plasme en la toma del poder o en el empoderamiento o en el contrapoder).

Frente al Poder nos decantamos por el desempoderamiento, que resitúa el campo de juego social, deja el campo de batalla por el poder y se centra en la vida: ¡vamos a vivir nuestra vida colectiva ya! sin esperar a derrotar nada, sin esperar al mesías, sin luchar por colocarnos mejor en una sociedad que no nos gusta. Vamos a construir nuestra vida desde ya y cada día...

El desempoderamiento no es más que hacer una dejación de poder (hacia l@s de abajo y en armonía con el entorno social y natural) que propicie una construcción colectiva. Esta dejación de poder puede ser en cualquier

esfera de la vida (en las relaciones familiares, de amistad, de trabajo, de solidaridad....), puede ser individual (yo como padre/madre/hij@..., yo como amig@, yo como jef@, o como docente, o como médic@, o como funcionario, yo como activista...), puede ser colectiva (como la que propició el EZLN en el año 2000 cuando se convirtió en un movimiento político, o sea, haciendo dejación del poder del ejército para propiciar que los pueblos de Chiapas construyan colectivamente su presente y su futuro: el Mundo Nuevo).

La nueva situación que provoca la dejación de poder en un primer momento viene marcada por la confusión y el caos creativo que dan lugar inmediatamente a horizontalidades incipientes y a un proceso de invisibilización que impide la conduit del Poder, que no encuentra un hacer que conducir, sino un magma de sentires, pensares y haceres entretajidos y que no parecen moverse hacia ningún sitio. Esa negación del Progreso (del ir hacia), y esa afirmación del vivir ahora (del estar) parecen ser barreras efectivas a la conduit que necesita de metas, objetivos, protocolos, métodos; tanto para aprender de lo nuestro, como para llevarnos en su dirección.

Estas nuevas horizontalidades incipientes son generadoras de una nueva oleada de culturas populares que vuelven a recuperar una cosmovisión holística, en donde además de lo cultural se vuelve a incorporar lo económico y lo social. Están renovando esas culturas populares que en el capitalismo han ido perdiendo esa integralidad que ha facilitado su sustitución, en amplias capas de la población, por la cultura de masas; con su consiguiente pérdida de fuerza y alternativa. Aunque nunca fueron aniquiladas; las culturas populares han sido en realidad

un refugio efectivo frente a la globalización, lo que al mismo tiempo ha servido de colchón para facilitar el surgimiento de esta nueva oleada en forma de espiral. Pero es justo la aurora del nuevo siglo y la posterior crisis las que sirven de parteras a estas nuevas cosmovisiones que originan nuevas mediaciones deseadas que repiensan, rehacen resienten el Poder para quitarle peso dentro de nuestra vida personal y comunitaria. Algunas de esas nuevas mediaciones son las que, al formar una constelación, dibujan lo que llamamos desempoderamiento.

Una de las características de esos nuevos mundos es su falta de necesidad de construir un discurso global y explicativo. Ante la pregunta: ¿cómo se ha hecho esto?, las respuestas más frecuentes son: ¡haciéndolo! o las cosas se hacen así. Normalmente no se trabajan sistematizaciones; seguramente no solo por falta de tiempo, sino porque no se le encuentra sentido. Lo que sí se hacen son transferencias: recuperar aquellas partes del pasado (nuestro o de otro colectivo) que en este momento nos pueden ayudar para algo, ya sea para solucionar un problema parecido a uno que ya se tuvo, ya sea para no repetir un error anterior o simplemente para aliviar un momento de tensión o para provocar risa, o para recuperar la memoria de alguien que ya no está.

Son movimientos vitalistas que rompen con la tradición judeocristiana, hay una reverencia por la vida, no se desea la muerte; que se reconfigura dejando de estar omnipresente, para pasar a convertirse en el fin; que no es más que la consecuencia de haber vivido... La muerte deja de ser central, ya sea como heroísmo o fatalismo, lo heroico es vivir («madre coraje», recuperación del espacio público, incompreensión del ejército y la guerrilla...).

Son movimientos que tienden a autorregularse y a autonutrirse en todos los ámbitos de la vida (economías populares y economías sociales y solidarias, autoformación, recuperación de saberes populares, madres lactantes, monedas sociales...).

Son movimientos donde la horizontalidad (no confundir con asamblearismo, que solo es una herramienta para trabajar desde esa horizontalidad, se puede y se deben usar además otras herramientas para adaptarse a la gente con la que se trabaja) crea nuevas centralidades que abren hacia el protagonismo de las mujeres de forma natural (sin necesidad de cuotas ni de discriminación positiva); por el propio hecho de que la vida cotidiana se convierte en el espacio central y esto provoca el pase de los hombres a un segundo plano mediante un proceso de desempoderamiento.

Son movimientos que no tienen intención de trascender más allá de la propia vida cotidiana. Pueden ser efímeros, para volver a reconfigurarse con otros grupos, pueden durar toda la vida; pero la duración no es un valor en sí mismo, el único valor es **la vida y como el movimiento nos vale para un mejor vivir**, no confundir en ningún caso con para un mayor consumo. Por ello, el empleo (volviendo a romper con la tradición judeocristiana) no es tampoco un eje central, sino un instrumento que a veces hay que utilizar y en otras ocasiones no nos hace falta...

En estos movimientos La Verdad con mayúsculas no existe; lo que se valora es decir las cosas por derecho (o sea, decir tu opinión sin usar formas sibilinas como el Poder) y tener la vergüenza de reconocer que te has equivocado, puesto que las equivocaciones son incorporadas

al proceso de aprendizaje colectivo con igual peso que los aciertos. Por eso tienen poco valor las teorías generales de explicación del mundo (porque no son por derecho: son válidas en general y para todo momento; ni tienen vergüenza: puesto que las equivocaciones se convierten en excepciones a la regla).

Nuestra acción no debe centrarse en la toma del poder (ya sea de forma en que una vanguardia promueve la insurrección, o en que una vanguardia organiza un partido y gana las elecciones), ni en el empoderamiento (que al fin y al cabo es una toma de poder, habitualmente en el marco de las lógicas dominantes); sino en la autogestión colectiva de la dejación de poder con el horizonte utópico de su disolución. La autogestión nos cambia la mirada desde la toma del poder al poder hacer/sentir/pensar, lo que implica saberes, habilidades y quereres. Además, siempre hace referencia a una dimensión colectiva que parte del flujo social, del hacer/pensar/sentir de otr@s y con otr@s.

Para ir construyendo la autogestión colectiva de la dejación de poder (el desempoderamiento), es necesaria en primer lugar la resistencia (diciendo NO, creando antipoder; John HOLLOWAY, 2001), tanto en el nivel de oposición/conciencia, como en el de interacción creativa. En segundo lugar es necesaria la ruptura que abra hacia la innovación; que dé lugar a nuevas propuestas que provoquen renunciar a la identidad y potenciar las identificaciones (dispersando el poder; Raúl ZIBECHI, 2007). Y en tercer lugar, cauces de participación que den forma a la oposición/interacción/innovación que tendrán que construirse en el proceso, fruto de las diversas acciones que se vayan realizando.

Estos tres paradigmas (antipoder, dispersión del poder y desempoderamiento) surgen al sentir/hacer/pensar con y desde los nuevos movimientos que se plantean transformar la sociedad sin tomar el Poder, sin empoderarse, y sin construir contrapoder. Coinciden al afirmar que estos movimientos comparten tres cuestiones fundamentales:

- 1.- Las mujeres toman el protagonismo en estas nuevas formas de participación.
- 2.- Hay que vivir el Mundo Nuevo desde ahora; como plantean los Caracoles zapatistas (México), las Juntas Vecinales del Alto (Bolivia) y el movimiento jornalero andaluz (Estado español).
- 3.- Para vivir desde ya este Mundo Nuevo, nos marcamos nuestros propios espacios y tiempos, y nos hacemos invisibles al Poder del Estado y del Mercado dominantes.

Michel FOUCAULT (1992) abrió la puerta al plantear la microfísica del poder: el Poder aparece en todos los espacios y territorios que vivimos, y que en algunos somos prisioner@s de la conducción del Poder y en otros conducimos con nuestro poder; pero no se atrevió a atravesar la puerta. La gran mayoría de las personas tenemos poderes en ciertas ocasiones, ya sea en nuestra familia, con nuestro grupo de amistades, en ciertas parcelas de nuestro trabajo, etc...; y es en esas situaciones donde debemos hacer dejación de nuestros poderes hacia las personas que están debajo (en armonía con el entorno

social y natural), desempoderarnos, negarnos a usar ese poder, para dar la posibilidad de construir colectivamente, es cierto que siempre será más imperfecto, pero al ser más compartido, más educativo, más divergente, más procesual nos ayudará más con y en todos los sentidos.

Es más, Michel FOUCAULT (1988:3-4) nos da claves fundamentales para comprender el poder y a partir de ahí trabajar alternativas... «El ejercicio del poder consiste en conducir conductas y en preparar la probabilidad. En el fondo, el poder se encuentra menos en el orden del enfrentamiento entre dos adversarios o en el compromiso de uno frente a otro, que en el orden del gobierno. Hay que dejar a este término el amplio significado que tenía en el siglo XVII. No solo se refería a estructuras políticas y a la administración de los Estados; sino que designaba la manera de dirigir la conducta de personas o grupos: gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No solo incluía formas instituidas y legítimas de sujeción política o económica; sino modos de acción más o menos pensados y calculados, destinados todos a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. En este sentido, gobernar es estructurar el campo de acción eventual de otros. Por lo tanto, el modo de relación propio del poder no debe buscarse del lado de la violencia ni de la lucha, ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que a lo sumo pueden ser solo instrumentos); sino del lado de ese modo de acción singular —ni bélico ni jurídico— que es el gobierno.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se le caracteriza como el gobierno de unos hombres sobre otros —en el sentido más amplio de esta palabra— se debe

incluir siempre un elemento importante: la libertad. El poder solo se ejerce sobre «sujetos libres» y mientras son libres. Con ello, entendemos sujetos individuales o colectivos que tienen ante sí un campo de posibilidad en el cual se pueden dar diversas conductas, diversas reacciones y diversos modos de comportamiento.

Cuando las determinaciones están saturadas, no existe relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coerción) [solo existen relaciones de poder] cuando este puede desplazarse y en última instancia escaparse. Por lo tanto no hay un enfrentamiento de poder y libertad, ni estos mantienen una relación de exclusión (cada vez que se ejerce el poder, desaparece la libertad); sino un juego mucho más complejo: en ese juego, la libertad aparece efectivamente como condición de existencia del poder (en tanto condición previa, ya que es necesario que exista la libertad para que se ejerza el poder; tanto como su apoyo permanente, ya que si se sustrajera por completo del poder que se ejerce sobre ella, este desaparecería inmediatamente y tendría que buscar un sustituto en la coerción lisa y llana de la violencia). Pero, al mismo tiempo, la libertad tiene que presentar una oposición a un ejercicio del poder que en última instancia tiende a determinarla enteramente».

De esta manera, todo ejercicio de libertad que tenga aparejado un enfrentamiento directo al Poder o provoque el consenso alimenta *la conduit*, y acabaría dentro de esas mismas lógicas del Poder, y es a esto a lo que nos lleva el contrapoder y el empoderamiento. Traemos, a continuación, dos desarrollos de los mismos para generar criterio propio sobre nuestras afirmaciones.

Tal como lo plantea Toni NEGRI (2001:83): «Cuando se habla de contrapoder en general, en realidad se está hablando de tres cosas: de resistencia contra el viejo poder, de insurrección y de potencia constituyente de un nuevo poder. Resistencia, insurrección y poder constituyente representan la figura trinitaria de una única esencia del contrapoder», que de esta manera es conducido e impregnado del Poder: su visualización más clara ha sido el movimiento antiglobalización y la contraagenda a los organismos multinacionales, movimiento que ha visualizado una lucha a nivel global pero que ha marcado un camino de lucha deslocalizada y que tampoco ha servido para crear redes horizontales supralocales que nutran el movimiento desde abajo.

Con respecto al empoderamiento, que podemos definir como: «una estrategia que propicia que las mujeres, y otros grupos marginados, incrementen su poder, esto es, que accedan al uso y control de los recursos materiales y simbólicos, ganen influencia y participen en el cambio social. Esto incluye también un proceso por el que las personas tomen conciencia de sus propios derechos, capacidades e intereses, y de cómo éstos se relacionan con los intereses de otras personas, con el fin de participar desde una posición más sólida en la toma de decisiones y estar en condiciones de influir en ellas» Clara MURGUALDAY, Karlos PÉREZ DE ARMIÑO y Marlen EIZAGUIRRE (2000:s.n.).

Dejar apuntado que el empoderamiento y el contrapoder con su libertad del consenso preparan el camino para la *concluit* y es por esto por lo que no nos ha quedado más remedio que centrar nuestra atención en la libertad del disenso e identificar y darle forma a esta cosmovisión

(formas de sentir/hacer/pensar el mundo) que al final se ha llamado desempoderamiento.

Para comprender el desempoderamiento tendríamos que visualizarlo asentado sobre ocho pilares³, que tienen que guardar un equilibrio, aunque sea inestable a lo largo del proceso, aunque en cada momento puede haber predominancias, que hay que equilibrar...

1.- Cuidados

Los cuidados son un conjunto de prácticas orientadas a identificar y facilitar la construcción colectiva de los satisfactores que den respuesta a las necesidades del grupo o movimiento.

Los cuidados, junto a la confianza, es uno de los pilares del desempoderamiento más denostado por el Poder; puesto que para conducirnos y dejarnos conducir es necesario el desinterés y la indiferencia; de manera que se pueda romper el compromiso afectivo con las demás personas.

«Lo que se opone al desinterés y a la indiferencia es el cuidado. Cuidar es más que un acto; es una actitud. Por lo tanto, abarca más que un momento de atención, de celo y de desvelo. Representa una actitud de ocupación, de preocupación, de responsabilización y de compromiso afectivo con el otro.

La actitud es una fuente, genera muchos actos que expresan la disposición de fondo. Cuando decimos, por ejemplo, «cuidamos de nuestra casa», se sobreentienden múltiples actos tales como: preocuparse de las personas que viven en ella, prestándoles atención, garantizándoles provisiones e interesándonos por su bienestar. Cuidamos

el ambiente acogedor que ha de tener cada habitación, el salón, el dormitorio y la cocina. Somos celosos con las relaciones de amistad con los vecinos y de calor con los huéspedes. Nos desvelamos por conseguir que la casa sea un lugar entrañable, de modo que la echemos de menos al irnos y sintamos alegría cuando volvamos a ella. Alimentamos una actitud general de diligencia por el estado físico de la casa, por su terreno y por el jardín. Nos ocupamos del gato y del perro, de los peces y de los pájaros que pueblan nuestros árboles. Todo eso pertenece a la actitud del cuidado material, personal, social, ecológico y espiritual de la casa» Leonardo BOFF (2002:29).

Para trabajar los cuidados tenemos que tener en cuenta los siguientes conceptos y vivencias: la oposición desinterés e indiferencia/cuidados; las necesidades y su forma de cubrirlas; los satisfactores; los tipos de pobreza; la puesta en valor de lo femenino que tienen los hombres y las mujeres; el cuidado como algo integral en el entorno social y natural y la oposición con el consumismo.

2.- Libertad

Libertad desde el disenso, libertad para construir colectivamente sin necesidad de estar de acuerdo, sin tener que llegar a la simplificación del consenso. El disenso es un gran ejercicio de desempoderamiento, ya que da la libertad a tod@s, a que se participe a su modo y hace que los que están acostumbrados a convencer a los demás hagan esa dejación de poder. No todo el mundo tiene que estar de acuerdo en todo para lograr hacer algo, la diversidad y la complejidad de la vida en sí no debe ser bloqueada por los consensos, la construcción colectiva no puede estar

basada más que en el disenso, haciendo que un@s aprendamos de los otr@s y viceversa.

La libertad de los movimientos que de forma invisible están transformando el mundo no es la libertad de provocar consensos, sino la libertad del disenso (que rompe con el pánico y la depresión de sentirse conducido). Tenemos que invisibilizarnos, dar suelta a esa libertad del disenso basada en la comprensión, convertida en principio ético, la diversidad social y natural es la que propicia el enriquecimiento colectivo y natural necesario para la transformación de este mundo, dando suelta a ese Nuevo Mundo que queremos empezar a vivir desde el ahora...

La libertad que nos da el pensar/sentir/hacer con las personas por encima de la propiedad privada.

Vivimos en la era del bio-poder, que intenta impregnar, a través de la conducción, nuestros cuerpos, nuestra sexualidad, nuestra salud, nuestra relación con el entorno social y natural, en definitiva nuestra vida. En palabras de BERARDI «Bifo» (2003:32): «Cuando a la libertad se le sustrae el tiempo para poder gozar del propio cuerpo y del cuerpo de otros, cuando la posibilidad de disfrutar del medio natural y urbano es destruida, cuando los demás seres humanos son competidores enemigos o aliados poco fiables, la libertad se reduce a un gris desierto de infelicidad. No es ya la neurosis, sino el pánico, la patología dominante de la sociedad postburguesa, en la que el deseo es invertido de forma cada vez más obsesiva en la empresa económica y en la competencia. Y el pánico se convierte en depresión apenas el objeto del deseo se revela como lo que es, un fantasma carente de sentido y sensualidad. El sufrimiento, la miseria existencial, la soledad, el océano de tristeza de la metrópolis postindustrial, la enfermedad

mental. Este es el argumento del que se ocupa hoy la crítica de la economía política del capital».

Para trabajar la libertad tenemos que tener en cuenta los siguientes conceptos y vivencias: la propiedad privada; el bio-poder; dar suelta al nuevo mundo; el tema de lo común; el Espectáculo y el Poder: el ser versus la construcción colectiva: el estar y la comprensión de la ética.

3.- Construcción Colectiva

No somos seres aislados, vivimos en relación con los demás y continuamente cambiamos nuestra forma de estar y nuestras ideas o construimos nuevas ideas porque nos estamos continuamente relacionando.

Para la construcción colectiva son necesarias en igual manera las actividades derivadas del pensar, del sentir y del hacer y son necesarias sin marcar *a priori* cuál es primera y cuál después, la situación (la mediación de la experiencia del mundo) es la que nos marca cómo va saliendo cada actividad, todas son igual de importantes, porque la unión de todas es la que posibilita la construcción colectiva: el poder hacer/sentir/pensar con las personas en espacios y tiempos cotidianos.

La apelación al nosotr@s es la que intenta ser eliminada por la sociedad de consumo mediante la simplificación, la manipulación y la personalización, buscando la identificación de los individuos con los modelos de la cultura de masas donde el nosotr@s (construido colectivamente) pasa a ser un yo socializado (utilizando la familia como catalizador), o sea, un individuo que al mismo tiempo que se siente único se reconoce (a través del consumo) como miembro de los no exclud@s socialmente.

Es por eliminar este nosotr@s por lo que la tecnocracia abandona el discurso ideológico, y abandera el ideal científico-técnico que promete como horizonte la liberación del individuo; arropado por la cultura de masas que hace trascender lo cotidiano de forma desestructurada y vertical. Frente a esto, cuando lo cotidiano trasciende a través de sus propios cultivos sociales, y su forma de apropiación es horizontal, nos encontramos con las culturas populares y sus formas ambivalentes y descentradas de construcciones colectivas y alternativas.

No se puede hablar de objetivos *a priori* si queremos trabajar la construcción colectiva, porque al hacerlo lo que hacemos es que antes de trabajar con la gente ya hemos diseñado qué es lo que hay que conseguir en el proceso, y entonces la gente se convierte en mera excusa para conseguir los objetivos *a priori* (diseñados por una vanguardia). «No se puede predecir el surgimiento de lo nuevo, de lo contrario no sería nuevo. No se puede conocer la aparición de una creación por anticipado, pues entonces no habría creación» Edgar MORIN (2001:97-98).

Para trabajar la construcción colectiva tenemos que tener en cuenta los siguientes conceptos y vivencias: educación bancaria versus educación crítica-dialógica; la sociedad de consumo; la mediación de la experiencia; la apelación al nosotr@s; el compartir y que no existen los *a priori*.

4.- Confianza

La confianza es tanto del pensar, del sentir, como del hacer y se trata de una decisión: el tener una apertura con la que poder empezar a construir colectivamente. La confianza

depende de esa apertura que nos facilite un aprendizaje que posibilite el depender del otr@, en pugna con una sociedad que nos empuja a la competencia.

La confianza, junto a los cuidados, es uno de los pilares del desempoderamiento más denostado por el Poder. Es tanto, que intenta suplantarlos, en un juego triler, por la Seguridad que nos encierra en la autoridad del Estado y en el consumo del Mercado. Si confiamos, hacemos una dejación de poder hacia la otra persona. Puede pasarnos en nuestro puesto de trabajo, con nuestra pareja, con nuestros hijos... La confianza hace que las relaciones dejen de ser verticales y abre puertas a los disensos y la construcción colectiva. La confianza nos facilita una apertura que abre hacia la sociedad convivencial⁴... La confianza reduce la ansiedad y potencia la creatividad

La confianza es alógica, rompe la causalidad lineal y por tanto entorpece la conduit, también está vinculada a un tipo de ética cotidiana basada en la importancia del cara a cara de las relaciones... La confianza solo depende del grupo, refuerza la sensación de pertenencia y estaría en la línea de que estos movimientos (los que se invisibilizan para transformar la sociedad) tienden a autonutrirse. Y así lo plantea también Edgar MORIN (2011:283): «Pero todo ha empezado a transformarse ya sin que nos hayamos dado cuenta. Hay millones de iniciativas que florecen en todas partes del mundo. Es cierto que, a menudo, son ignoradas, pero cada una, en su vía, aporta confianza y conciencia».

Para trabajar la confianza tenemos que tener en cuenta los siguientes conceptos y vivencias: rompe con la seguridad de los roles del poder: Hombre, Mujer e Infancia; reduce la ansiedad y la incertidumbre; relación *versus* tarea;

potencia la creatividad; comprensión mutua; la convivencia; las propiedades de la confianza; no podemos separar el sentir, el hacer y el pensar; la transferencia.

5.- Interdependencia y autonomía

Interdependencia y autonomía son dos términos que habitualmente aparecen como opuestos, pero que en los procesos de desempoderamiento se unen inevitablemente. Todas nuestras relaciones están basadas en la interdependencia y todas ellas nos conducen a una autonomía que compartimos con los demás, porque gracias a esas relaciones conseguimos la realización de nuestro día a día, una autonomía que fomenta la confianza y que no conseguiríamos si nos basáramos en la autodependencia.

La Interdependencia puede ser con respecto al pasado, como la que nos da la repetición creativa, o con respecto al presente; y así, por ejemplo, mediante la confianza construir colectivamente una actividad con otro grupo. El camino de la interdependencia es el que lleva a la autosuficiencia y a la autonomía.

Para HEGEL, sin esa interdependencia el sujeto no puede romper con el egoísmo; que leído en la actualidad podríamos decir como que no puede romper con la sociedad del espectáculo. Es la interdependencia la que potencia el dar importancia a las relaciones horizontales: nadie debe imponer nada a l@s demás, todo se discute, todas las opiniones son válidas y el intercambio de los papeles facilita que aquellas personas que no suelen hablar por vergüenza o prejuicios rompan esas barreras y que l@s supuest@s «líderes naturales» reflexionen sobre su papel y den importancia al de l@s demás. Aquí es donde aparecen

y se potencian desde un desempoderamiento inicial los liderazgos situacionales (frente a la esclerotización que significa el reconocer a ciert@s líderes como L@s Líderes para todo), desde esta nueva autonomía interdependiente: tod@s somos líderes en determinados espacios y tiempos cotidianos, nunca en todos, de ser así acabaríamos con la cotidianidad (convertiríamos todas las cotidianidades en el espectáculo del liderazgo único). Reconocer y animar los liderazgos situacionales es reconocer la importancia que tiene cada una de las tareas en el proceso: la cultura, la elaboración de la comida, la representación política, la comunicación, no hay tareas «secundarias o de apoyo». Esto significa un respeto a cada una de las vidas y apertura a las situaciones de crisis, que se viven como un momento de creatividad, no como una tragedia. Sin horizontalidad la interdependencia se convierte en dependencia, y por lo tanto en un elemento más que favorece la *conduit*.

Este pilar, la interdependencia y autonomía, viene preñado de un **momento cero** en el que ya habría habido una construcción colectiva en tu propio grupo, en el **momento uno** se aportan los saberes y de ahí salen las transferencias y los liderazgos situacionales. En el **momento dos** se da una construcción colectiva intergrupala, en el **momento tres** por un lado se refuerza la interdependencia y por el otro lado una línea de disolución de la interdependencia con la creación de autonomía. Dependiendo de las dinámicas que existan en ese grupo o entre los grupos, en el **momento cuatro** pesará más seguir con la construcción de la interdependencia, entre esos grupos, o crear cosas nuevas a partir de la autonomía (volviendo en esta espiral creativa a crear nuevas interdependencias

con otros grupos o con los mismos en otros espacios y tiempos diferentes).

Para trabajar la interdependencia y autonomía tenemos que tener en cuenta los siguientes conceptos y vivencias: interdependencia *versus* egoísmo; la repetición creativa; relaciones horizontales; liderazgos situacionales; cotidianidad y la certidumbre-incertidumbre.

6.- Alegría

«¡Qué bien se pasaría si no se tuviera que pensar en la felicidad!»

Aldous Huxley (1932) *Un mundo feliz*.

La alegría es una emoción compartida, un estado del sentir/pensar/hacer que abre y conmueve hacia la transformación social. Es un estado que abre los sentidos y que facilita la comprensión, el compartir y la construcción colectiva. Nos desinhibe de las normas sociales o de las normas alternativas y por tanto de *la conduit*, propiciando nuevos escenarios marcados por la confianza..., por el juego y la experimentación que no se atiene a las normas. Abre sin cerrar, la alegría dificulta ese cierre que facilita *la conduit*, se abre para abrir, para conocer los disensos y poder construir a partir de ellos.

BERARDI «Bifo» (2003:29): «Una ola de euforia ha recorrido los mercados en los últimos años. Desde los mercados se ha extendido a los medios y desde estos ha invadido el imaginario social de Occidente. La tercera edad del capital, la que sigue a la época clásica del hierro y el vapor y a la época moderna del fordismo y la cadena

de montaje, tiene como territorio de expansión la infosfera, el lugar donde circulan signos mercancía, flujos virtuales que atraviesan la mente colectiva.

Una promesa de felicidad recorre la cultura de masas, la publicidad y la misma ideología económica. En el discurso común la felicidad no es ya una opción, sino una obligación, un *must*; es el valor esencial de la mercancía que producimos, compramos y consumimos. Esta es la filosofía de la *new economy* que es vehiculada por el omnipresente discurso publicitario, de modo tanto más eficaz cuanto más oculto.

Sin embargo, si tenemos el valor de ir a ver la realidad de la vida cotidiana, si logramos escuchar las voces de las personas reales con quienes nos encontramos todos los días, nos daremos cuenta con facilidad de que el semio-capitalismo, el sistema económico que funda su dinámica en la producción de signos, es una fábrica de infelicidad». Para nosotr@s, el Estado y el Mercado dominantes en su promesa de Felicidad, provocan esa frustración en forma de angustia que se denomina infelicidad, solo se puede romper ese círculo vicioso de la Felicidad hacia el que nos arrastra *la conduit*, con la alegría.

La manifestación más evidente de la alegría son las risas que parecen desencajar el ser y hacen estar de una forma completa: pasar de la identidad a las identificaciones en un momento concreto, con los sentidos físicos y los de la afectividad, la proximidad, la oportunidad, y a la vez los deja fluir, los comienza a afinar. Identificamos como potenciadores de la risa (de la alegría popular): la comida/bebida, el amor/sexualidad, la violencia anti-institucional/la sociedad de los iguales.

Para trabajar la alegría tenemos que tener en cuenta los siguientes contextos y vivencias: felicidad *versus* alegría; potenciar la organización popular; la risa y sus potenciadores (comida/bebida, amor/sexualidad y violencia anti-institucional/sociedad de los iguales).

7.- Decrecimiento

«El crecimiento económico no genera —o no genera necesariamente— cohesión social, provoca agresiones medioambientales en muchos casos irreversibles, propicia el agotamiento de recursos escasos que no estarán a disposición de las generaciones venideras y, en fin, permite el asentamiento de un modo de vida esclavo que invita a pensar que seremos más felices cuantas más horas trabajemos, más dinero ganemos y, sobre todo, más bienes acerremos a consumir»

Carlos TAIBO (2009:16).

El desempoderamiento no es solo una dejación de poder que ponga su foco en lo meramente humano, sino que tiene que tener en cuenta las relaciones que se establecen con el entorno natural y con otros entornos sociales. Para ello, debemos romper con cosmovisiones como: Progreso, Crecimiento, Consumismo, Felicidad; debemos sentir la alegría de intercambiar, compartir, hacer las cosas viviéndolas como procesos, como construcciones colectivas donde aportamos lo que en cada momento pensamos que satisface las necesidades que tenemos, tanto a nivel individual, grupal, comunitario, planetario...; en una relación dialéctica con nuestro entorno social y natural que tienda

hacia el equilibrio, abandonando la actitud depredadora con respecto a los recursos comunes y naturales...

Cuestión que el Estado y Mercado dominantes impiden, apropiándose de lo común (que convierten en público y/o privado) y separando el entorno natural (que convierten en Naturaleza) y el entorno social (que convierten en Mercado y/o Estado), pudiendo así aplicar lógicas distintas.

A partir de nuestra experiencia podríamos definirlo como:

- **Revisar los valores** desde una nueva ética del compartir, del sentirnos imperfectos, inacabados, en la comprensión de que es un valor en sí mismo el estar con las demás personas.
- **Adaptar producciones y relaciones sociales al cambio de valores**, poniendo en valor las economías populares, las economías sociales y solidarias que guarden un equilibrio con sus entornos sociales y naturales, poniendo en valor el construirnos colectivamente, potenciando relaciones sociales horizontales y ambivalentes.
- **Repartir la riqueza y el acceso al patrimonio natural**, creando formas de vida a partir de lo local y comunitario, formas de vida que rompan la manida dualidad público (Estado)/privado (Mercado) abriendo sin cerrar hacia lo común a lo que es patrimonio de nuestro entorno social y natural.
- **Rebajar el impacto de la producción y el consumo** partiendo de la diferenciación entre necesidades

y satisfactores y construyendo colectivamente la forma de satisfacer nuestras necesidades para conseguir un desarrollo a escala humana y natural.

- **Reutilizar y reciclar** tanto los objetos enriqueciendo nuestra cultura material como los pensamientos y hacereres enriqueciendo nuestra cultura general y nuestras habilidades sociales, que generan nuevos sentimientos hacia nuestro entorno social y natural.

Para trabajar el decrecimiento tenemos que tener en cuenta los siguientes conceptos y vivencias: decrecimiento *versus* Progreso, Crecimiento, Consumismo, Felicidad. Abandonar la actitud depredadora con respecto a los recursos comunes y naturales. Potenciar la reciprocidad, redistribución, planificación y autarquía. Y se opone a la publicidad, al crédito y a la caducidad.

8.- Esperanza

«La esperanza es lo que hace que la marcha no sea un simple error»

Paul RICOEUR (1968:129).

Los simulacros dan rienda suelta a nuestra esperanza que cuando confluye con otras, nos ponen en disposición de imaginarnos los imposibles, y los gestos de ilusionismo ocurren cuando los sentidos de la creatividad, la oportunidad y la sensibilidad coinciden, rompiendo la barrera entre lo imposible y lo posible, entre lo imaginado y lo sentido/hecho/pensado, nos ayudan a vivir los imposibles en lo cotidiano. Para Gabriela SIERRA (2010:7): «Vista

así, la esperanza en la cotidianidad representa no solo una oportunidad para explorar el mundo propio sino también nos ayuda a conocer los propios sentimientos y a darnos cuenta de cómo las propias acciones afectan e influyen el mundo propio y en la comunidad con la que compartimos la vida.

¿Qué futuro quiero hacer posible para Lucía? ¿Cómo me gustaría que fuera la vida para el bebé de Gabi? ¿Qué ciudad me comprometo a construir desde mi saber y desde mi deseo? ¿Qué deseo para mis estudiantes y cómo me comprometo con este querer?

Avanzar del mundo conocido a la esperanza nos invita a abandonar la esfera de tranquilidad en que nos envuelve la cotidianidad conocida y dejarnos orientar por el deseo, abrirnos en libertad a las diferentes posibilidades, atreviéndonos a soñar. Así sí puede ser la esperanza, parte viva en nuestra vida habitual. Lo cotidiano, entonces, nos muestra el día a día que va apareciendo de una forma que puede ser rutinaria y, como señalé, nos ayuda por lo conocido y así lo podemos dejar. Desde otra perspectiva, esta misma cotidianidad es el ámbito para la esperanza al ser capaces de trascender la seguridad para avanzar hacia el encuentro que nos transforma, que hace realidad lo [im]posible». En la misma línea, Ernst BLOCH (1977:250): «todo sueño es tal porque ha sido todavía poco logrado, poco acabado. Por ello, no puede olvidar lo que falta y mantiene en todas las cosas la puerta abierta. La puerta, por lo menos entreabierta, cuando parece abrirse a objetos prometedores, se llama esperanza».

La esperanza ha resucitado en el corazón mismo de la desesperación. Esperanza no es sinónimo de ilusión. La esperanza verdadera sabe que no es certidumbre, pero

sabe, como dijo el poeta Machado, que se hace camino al andar, sabe que la salvación a través de la metamorfosis, aunque improbable, no es imposible. Nos lleva de la seguridad de lo posible a los imposibles, sin romper lo cotidiano, los cultivos sociales.

Para trabajar la esperanza tenemos que tener en cuenta los siguientes conceptos y vivencias: esperanza *versus* esperanza pasiva y del sacrificio; es un contraconcepto de la angustia, de la desesperación y de la desesperanza; nos invita a soñar y abrimos en libertad hacia el surgimiento de lo inesperado y la aparición de lo improbable.

NOTAS

- 1 Ver Javier ENCINA, Ma Ángeles ÁVILA y Ainhoa EZEIZA en este mismo volumen («Haciendo/pensando/sintiendo formas de autogestión desde el ilusionismo social»).
- 2 Reescribiendo a T. R. VILLASANTE *habitar* habría que entenderlo desde lo concreto cotidiano, desde la convivencia en los espacios y tiempos, donde se originan las culturas populares: desde lo afectivo (sentir), lo compartido (hacer) y lo 'por-venir' (pensar); es algo en movimiento, dialéctico y conflictivo.
- 3 Estos pilares están desarrollados en Javier ENCINA y M. Ángeles ÁVILA (2014).
- 4 Ivan ILLICH (2006:384-385): «Por *convivencialidad* entiendo lo inverso de la productividad industrial. Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el ambiente, así como por la sólida estructura de las herramientas que utiliza. Estas pueden ordenarse en una serie continua cuyos extremos son la herramienta como instrumento dominante y la herramienta convivencial. El paso de la productividad a la convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don. La relación industrial es reflejo condicionado, una respuesta estereotipada del individuo a los mensajes emitidos por otro usuario a quien jamás conocerá a no ser por un medio artificial que jamás comprenderá. La relación convivencial, en cambio siempre nueva, es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado. *La convivencialidad es la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces.* Cuando una sociedad, no importa cuál, rechaza la convivencialidad antes de alcanzar un cierto nivel, se convierte en presa de la falta, ya que ninguna *hipertrofia* de la productividad logrará jamás satisfacer las necesidades creadas y multiplicadas por la envidia».

BIBLIOGRAFÍA

- Marc AUGÉ (1998) *Los no Lugares*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- Franco BERARDI «Bifo» (2003) *La fábrica de la infelicidad*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Ernst BLOCH (1977) *El principio esperanza*, Tomo 1. Ed. Aguilar, Madrid.
- Leonardo BOFF (2002) *El cuidado esencial*. Ed. Trotta. Madrid.
- Javier ENCINA y M. Ángeles ÁVILA (2014) *El desempoderamiento*. Viviendo la construcción de un nuevo mundo sin poder. Edita UNILCO-espacio nómada. Sevilla.
- Javier ENCINA y Beatriz LUQUE (2016) *Trabajando desde las mediaciones sociales. De las mediaciones impuestas, consentidas y compradas a las mediaciones deseadas*. En Javier ENCINA y Ainhoa EZEIZA, *De los modelos participativos a la construcción colectiva*. Culturas populares, ilusionismo social y desempoderamiento (2ª ed.) (pp. 111-133). Editan Seminario de Ilusionistas Sociales, UNILCO-espacio nómada y Colectivo de Ilusionistas Sociales. Sevilla/Donostia.
- Michel FOUCAULT (1988) *Cómo se ejerce el Poder* [<http://bit.ly/1UumaqQ>].
- (1992) *Microfísica de poder*. Ediciones Endymión. Madrid.
- G. W. F. HEGEL (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Libertarias Prodhufi. Madrid.
- John HOLLOWAY (2001) *Doce tesis sobre el anti-poder*. En Toni NEGRI y OTROS, *Contrapoder*. Una introducción. Ed. De Mano en Mano, Buenos Aires.
- Ivan ILLICH (2006) *La convivencialidad*, en *Obras Reunidas*, Tomo 1. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Edgar MORIN (2001) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Ed. Paidós. Barcelona.
- (2011) *La Vía para el Futuro de la Humanidad*. Ed. Paidós. Barcelona.

- Clara MURGUIALDAY, Karlos PÉREZ DE ARMIÑO y Marlen EIZAGUIRRE (2000) *Empoderamiento*. En Karlos PÉREZ DE ARMIÑO, *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Icaria/Hegoa. Bilbao.
- Toni NEGRI (2001) *Contrapoder*. En Toni NEGRI y OTROS, *Contrapoder*. Una introducción. Ed. De Mano en Mano, Buenos Aires.
- Paul RICOEUR (1968) *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Ed. Aubier-Montaigne. Paris.
- Gabriela SIERRA (2010) *La vida cotidiana: libertad, amor y esperanza*. Centro de documentación sobre educación (enero). Guadalajara. México.
- Carlos TAIBO (2009) *Doce preguntas sobre el decrecimiento*. Libre Pensamiento, nº 61 (primavera). CGT. Madrid.
- Tomás Rodríguez VILLASANTE (1998) *Del desarrollo local a las redes para mejor vivir*. Ed. Lumen. Buenos Aires.
- Raúl ZIBECHI (2007) *Dispersar el poder*. Virus editorial. Barcelona.

Participando con y desde la gente. Algo más que una introducción

Javier Encina, M^a Ángeles Ávila, José A. Castro, Eva Escudero,
Ainhoa Ezeiza, Ana Karen García, Begoña Lourenço, Dresda
Emma Méndez, Rubén Montañó, Carmen Pérez, Mónica Matilde
Ramírez, Ángel Rodríguez y Juan Manuel Zaragoza

En los últimos 25 años, a nivel de teorización, hemos hecho un esfuerzo por pasar de lo simple a lo complejo (a nivel de experiencias hemos ido un paso adelante) y llevamos unos diez años pensando pasar de lo complejo a lo sencillo sin saber cómo... Este artículo es un intento de avanzar teóricamente en lo que ya tenemos resuelto en los haceres y sentires. Puede que no esté conseguido del todo, pero inicia un camino por el que ir acompasando los diversos ritmos de pensar, sentir y hacer.

El tema central de nuestro trabajo son las mediaciones deseadas¹, es decir, cómo hacemos/sentimos/pensamos el mundo en el que queremos vivir, dicho de otro modo, cómo autogestionamos nuestra vida cotidiana, cómo somos protagonistas de nuestra propia vida, más concretamente, cuáles son las formas de relación que propiciamos —entre las personas y los grupos— para hacer trascender nuestra vida cotidiana, para poder dar satisfacción a nuestras necesidades poniendo en juego nuestras propias habilidades en relación y armonía con la gente que vive en nuestra comunidad y con el entorno natural

en el que desenvolvemos nuestras actividades. Para trabajar todo el tema de las mediaciones², nos han ayudado mucho los trabajos realizados por Jesús Martín-Barbero³. El problema con el que nos hemos encontrado es que además de las mediaciones deseadas, hay **otros tres tipos de mediaciones** (formas de hacer/sentir/pensar el mundo o cosmovisiones que construimos colectivamente en nuestra comunidad): **unas nos las imponen** (como la propiedad privada tanto de objetos, medios de producción o personas), **otras las consentimos**; porque el Mercado, el Estado y otras instituciones sociales (como la Familia, la Iglesia, la Escuela, etc.) nos conducen a aceptarlas (como los novios que se casan para recibir regalos y quedar bien con su familia) y nos dejamos conducir por ellas y además **están las que compramos**, que nos vienen del papel inclusivo e identitario que juega el Mercado en la sociedad dominante (compramos para sentirnos a la moda, pero no solo en el vestir sino también en lo cultural —música, libros, cine, pintura...— y en lo político —camisetas del Che, de acracia, tazas de viva la revolución...—).

En la lucha dialéctica (que se construye colectivamente a partir de los debates de ideas, confrontación de haceres y contraposición de sentimientos entre mediaciones impuestas, mediaciones consentidas, mediaciones compradas y mediaciones deseadas) es donde emergen los imaginarios y la esperanza de lo imposible.

Si queremos empezar un proceso de participación con tendencia autogestionaria, debemos pensar que no somos las primeras personas a las que se nos ocurre algo así. Las formas en las que se han hecho procesos de participación⁴ se pueden resumir en tres:

- La primera sería **trabajar por y para quien nos paga**, o por y para nuestra asociación o partido (para quien nos envía). No tenemos que preguntarnos nada, ni trabajar con nadie; sino hacer lo que nos han mandado, o cumplir los objetivos que nos han marcado o nos hemos marcado previamente.

En el fondo, nos acercamos a la gente para conseguir algo de la gente (información, dinero, atención etc.). Ejemplos: trabajar haciendo encuestas para una empresa multinacional (o para cualquier institución estatal) o un informe, etc., pegar carteles de nuestro partido para las elecciones, o recaudar dinero para nuestra asociación (OSC, ONG, etc.) con el que erradicaremos el hambre en el mundo, o vender nuestro periódico sobre la revolución mundial...

- La segunda sería **trabajar por y para la gente**. No tenemos porqué preguntarnos nada que no esté ya contestado por nosotr@s mism@s o en los objetivos, ni trabajar con nadie que no esté en nuestro círculo o en el plan de acción. Lo que tenemos que hacer es conocer qué necesita la gente y dárselo.

En la práctica haríamos básicamente lo mismo que en la primera forma, pero al hacerlo lo haríamos «pensando en la gente», queriendo aportar algo.

Ejemplos: hacer un diagnóstico de las «necesidades» y tras nuestro análisis montar un comedor social para l@s pobres de nuestra comunidad; hacer un plantón o huelga de hambre para que el gobierno cambie su política con respecto a la falta de empleo.

- La tercera sería **trabajar con y desde la gente**. Tenemos que trabajar con la gente para que sea la protagonista de su propia vida cotidiana, para que la autogestione y a partir de ahí, vaya construyendo cómo quiere que sea su colonia o barrio, su pueblo, su comunidad (de forma dialéctica⁵: proponiendo, debatiendo colectivamente y llevando a cabo desde el disenso, en grupos y con procesos de ayuda mutua, las diversas propuestas decididas).

Antes de empezar un proceso de participación, tenemos que saber que debemos fijarnos, sobre todo, en las «formas de relación», es decir, en las formas en que nos relacionamos con las personas en las diferentes situaciones. Tenemos que tener en cuenta que cuando estamos en diferentes lugares vemos que nuestras formas de comportamiento son diferentes... ¿por qué?

Si lo pensamos, de lo primero que nos damos cuenta es que hay lugares⁶ en los que tenemos marcados unos horarios y un solo uso: una empresa, un colegio, cuando vamos de visita a una casa, los centros comerciales, etc. Estos lugares son **territorios** porque: se les marca el uso (por ejemplo cuando un padre dice «en mi casa mando yo», cuando un maestro nos expulsa de clase, cuando la policía nos echa de un lugar público) y tienen **horario**, no podemos usarlos cuando queramos (por ejemplo, l@s niñ@s van a la escuela de 8 a 14 horas). Este tipo de lugares empobrece las relaciones, que tienden a convertirse en consumo y/o espectáculo (donde hacemos lo que nos mandan y/o somos meros espectadores); mientras más lugares se vayan definiendo así (y muchos espacios públicos y comunes se están convirtiendo en esto), más

pobres e interesadas (instrumentales) serán nuestras relaciones⁷.

En cambio, hay lugares donde se hacen muchas cosas diferentes, ya sea porque varias personas lo usamos en forma diferente (por ejemplo: un parque), o porque el mismo grupo hace en ellos diversas cosas (por ejemplo, un tianguis o mercadillo): a estos los llamamos **espacios**⁸, y si seguimos fijándonos vemos que las actividades no vienen marcadas por un horario fijo, sino que podemos entrar y salir a lo largo del día o de la noche, esto es lo que llamamos **tiempos** (relacionarnos en el tiempo a diferencia de ceñirnos a un horario). Lo importante aquí serían las formas de relacionarse de las personas; la gente intentamos convertir los horarios en tiempos y los territorios en espacios (por ejemplo, cuando en clase hablamos con nuestr@ compañer@ de otra cosa diferente a la materia que se imparte, cuando en el trabajo nos preocupamos por la salud de otr@ compañer@, cuando vamos a un centro comercial a charlar o a pasear en lugar de ir a comprar...). **Querer que la gente sea protagonista de su vida cotidiana** significa darnos cuenta de que queremos crecer como personas a través de las relaciones con l@s demás, encontrándonos unas personas con otras, y así todas las formas posibles de enredarse. Esta es la manera en que la gente damos respuesta ('satisfacción') a nuestras necesidades, pudiendo construir así un desarrollo a escala humana, como nos plantea Manfred MAX NEEF⁹.

Si nos preguntaran ¿qué son las necesidades y los satisfactores?¹⁰ no habría ningún problema a la hora de resolver esa duda, ni al explicarla con palabras, ni al pensar en un ejemplo. La dificultad está cuando nos quieren hacer creer que las necesidades humanas son infinitas.

Además, esto que estamos diciendo se potencia porque en la sociedad del consumo loco, para vender más y a cualquier precio, es imprescindible confundir las necesidades y las formas de cubrir esas necesidades (los satisfactores).

Las necesidades humanas son más o menos universales (para todas las personas son igual), lo que cambia es cómo las cubrimos (satisfacemos). Esas necesidades son:

- Subsistencia (por ejemplo: salud, alimentación, trabajo, etc.).
- Protección (por ejemplo: cuidados y cuidar, autonomía, familia, etc.).
- Afecto (por ejemplo: amistad, respetar y ser respetado, espacios de encuentro, etc.).
- Entendimiento (por ejemplo: crítica, intuición, estudiar, probar cosas distintas, meditar, etc.).
- Participación (por ejemplo: proponer, decidir, dialogar, etc.).
- Ocio (por ejemplo: humor, relajarse, divertirse, etc.).
- Creación (por ejemplo: pasión, voluntad, trabajo, tener ideas, etc.).
- Identificación (por ejemplo: diferencia, estar en algo, valores, etc.).
- Libertad (por ejemplo: justicia, igualdad, fraternidad, sororidad, etc.).

Además, a la hora de satisfacer una necesidad hay que tener en cuenta que lo que pienso, siento y hago sea coherente. Si las necesidades humanas son casi las mismas

para todo el mundo, **los satisfactores** (la forma de cubrir esas necesidades) son muchas; dependiendo de nuestro contexto social y cultural, pero también de nuestra creatividad, de nuestras posibilidades, habilidades y sentimientos.

Un satisfactor puede cubrir varias necesidades. Para que se pueda entender mucho mejor, vamos a dar un ejemplo que nos puede ayudar: el darle el pecho a tu hij@, puede hacer que la criatura satisfaga las necesidades de subsistencia, afecto, protección e identificación.

Puede ocurrirnos que confundamos una necesidad con un satisfactor, es lo que pasa, por ejemplo, cuando decimos «necesito un coche»: estamos diciendo que el coche es una necesidad, sin embargo, es un satisfactor, lo que ocurre pensando de esta manera (coche = necesidad) es que:

1. No podamos tener un debate sobre cómo conseguir cubrir nuestras necesidades.
2. Que caigamos de lleno en el consumismo compulsivo.

La confusión sobre el coche nos trastorna: ¿nos compramos un coche porque necesitamos cubrir nuestra necesidad de subsistencia y para ello tener cómo transportarnos? O porque necesitamos cubrir nuestra necesidad de afecto (ligar) y/o identificación (ser reconocido por personas con un estatus social determinado).

Si tuviéramos claro qué necesitamos podríamos pensar cuál es la mejor manera de satisfacerlo, porque puede ocurrir que para subsistir tengamos un trabajo y pensemos que con un coche vamos a ahorrar tiempo y luego tengamos que trabajar más tiempo para pagar el coche y así

tener menos tiempo que al principio y, por lo tanto, estar mucho más agobiad@s que cuando pensamos en comprar un coche para tener más tiempo.

Debemos también decir en este punto que sugerimos no hablar de pobreza, sino de **pobrezas** en plural. Cuando se dice en singular, nos estamos refiriendo exclusivamente a la situación de aquellas personas que pueden clasificarse por debajo de un determinado nivel de ingreso. Por eso, cuando hablamos en plural de **las pobrezas** no es solo y únicamente una cuestión económica, es decir, de tener/conseguir más o menos dinero al final del mes; así, podemos decir que cualquier necesidad humana fundamental que no es adecuadamente satisfecha revela una pobreza humana: la pobreza de subsistencia (por ejemplo, debido una alimentación y vivienda insuficientes); de protección (por ejemplo, estar expuest@s a cualquier forma de violencia o perder nuestra autonomía por tener que depender de las ayudas del gobierno); de afecto (por ejemplo, debido al autoritarismo, la opresión, o las relaciones de explotación con el medio ambiente natural y el entorno social); de entendimiento (por ejemplo, debido a la deficiente calidad de la educación o a la escolarización obligatoria); de participación (por ejemplo, debido a la marginación y discriminación de mujeres, niñ@s, minorías y culturas del trabajo); de identificación (por ejemplo, debido a la imposición de valores extraños a culturas locales y regionales, emigración forzada, exilio político...) y de libertad (por ejemplo, debido a la coacción y la opresión, a la concentración del poder, a la falta de espacios de relación, etc.).

El Estado (en sus diferentes ámbitos: municipal, estatal y federal; las empresas públicas, etc.), otras instituciones

sociales (como la Familia, la Iglesia, la Escuela, etc.) y el Mercado (las empresas privadas, los bancos privados, etc.) lo que quieren es que cada día existan mayor número de horarios y territorios, para poder controlarnos más y mejor, y seguir manteniendo y mejorando sus beneficios. Su estrategia es poner en el centro de interés los contenidos (lo inamovible, el ser, una identidad, la etiqueta que da nombre) en vez de la gente (el estar, la interacción, las relaciones).

Para poner en el centro de interés a las personas tenemos que trabajar **con y desde** ellas, a estas formas de trabajo las hemos llamado **ilusionismo social**¹¹. Este surge de la mezcla de las teorías de participación y las culturas populares en los tiempos y espacios cotidianos, moviéndonos desde la seguridad de lo posible (los límites que nos ponen y nos ponemos en nuestra vida) hacia la esperanza de lo imposible (lo que deseamos y nos parece que no se puede alcanzar), mediante la autogestión de la vida cotidiana que nos acerca a esos imposibles; todo esto sin poder separar el pensar y el sentir, la acción y el conocimiento.

Para ir construyendo la autogestión colectiva¹² (que pasa obligatoriamente por el desempoderamiento, la dejación de nuestros poderes, esos que tod@s tenemos en ciertas situaciones) es necesaria:

- En primer lugar, la **resistencia** a la colonización, al control de nuestra vida cotidiana por parte del Mercado, del Estado y otras instituciones sociales.
- En segundo lugar, la **ruptura creativa** que dé lugar a nuevas propuestas que provoquen el juntarnos con otra gente (creando identificaciones colectivas).

- En tercer lugar, **cauces de participación** que se adapten tanto a la forma convocatoria (reuniones y asambleas) como a la forma encuentro (que se da en los espacios y tiempos cotidianos¹³).

Antes de comenzar un proceso de participación debemos tener algunas reflexiones; a las que llamamos principios de ilusionismo¹⁴. Son principios porque cuando nos planteamos el reto de un proceso de participación con tendencia autogestionaria solamente sabemos cómo empezar a enfrentarlo, pero no sabemos ni cómo iniciarlo, ni cómo se desarrollará. Estos principios son los que nos indican si podemos empezar y si estamos eligiendo buenos caminos. Las reflexiones que nos han ayudado son las siguientes:

1.- Negociación inicial: podemos encontrarnos a la hora de comenzar un proceso de participación con varias posibilidades:

- Que sea **la propia gente**, es decir, los propios grupos que se ven cotidianamente (grupos no formales o a los que nosotros llamamos cultivos sociales¹⁵) los que se planteen hacerlo. Entonces esta negociación inicial irá encaminada a los compromisos de trabajo que hay que asumir para llevar a cabo el proceso; y a la aceptación de incluir a otros grupos de la comunidad que quieran participar.
- Que sea **una asociación** la que se plantee hacer el proceso. Entonces la negociación irá encaminada por un lado, al compromiso de la aceptación de las propuestas

y acciones surgidas del propio proceso con la gente de la comunidad (si hubiera alguna que no pudiesen aceptar tendrían que debatirlo con esa gente); y por otro lado, el respeto a las diversas formas de juntarse, no intentando engullir la riqueza de los grupos no formales, con el objetivo de engrosar las listas de asociados. O sea que la asociación debe aceptar que va a ponerse al mismo nivel de los grupos no formales de la comunidad.

- Que sea **una administración** (a nivel municipal, provincial, autonómico...) la que posibilite el proceso de participación; en este caso debe comprometerse a aceptar las propuestas y acciones surgidas del propio proceso con la gente y asociaciones de la comunidad; y llevar a cabo las que les corresponda (si hubiera alguna que no pudiesen aceptar tendría que debatirlo con el grupo que lo ha propuesto). Además debe comprometerse a realizar, de cara hacia dentro, una flexibilización de estructuras que posibilite una relación fluida entre las personas que trabajan en la administración y la gente de la comunidad; de tal manera que se mantenga a lo largo del tiempo.
- Que sea **una empresa** la que posibilite el proceso de participación; en este caso debe comprometerse a aceptar las propuestas y acciones surgidas del propio proceso con la gente y asociaciones de la comunidad y llevar a cabo las que les corresponda (si hubiera alguna que no pudiese aceptar tendría que debatirlo con el grupo que las propone). Además debe comprometerse a realizar una democratización interna que posibilite un diálogo fluido entre las personas propietarias, o las

que componen el órgano rector de la cooperativa, o de la empresa social y solidaria... y las que trabajan en dicha empresa, además de iniciar un proceso de armonía con el entorno social y natural.

También hay que tener en cuenta una cuestión fundamental y es que se debe **provocar un proceso que vaya encaminado a la autogestión de la vida cotidiana**, y por lo tanto no deben crearse dependencias: ni hacia las personas o instituciones que demandan el proceso, ni hacia las personas que empiezan a trabajarlo.

En todos los casos, si estos compromisos no se aceptan al principio; no se pone en marcha el proceso, y si se incumplen a lo largo del proceso; se rompe el acuerdo. Es una dimensión ética indispensable en todo proceso de participación con tendencia autogestionaria.

2.- De objeto (de cosa pasiva) a sujeto individual y colectivo (a persona que piensa, siente y hace con y desde l@s demás)

Se trata de hacer partícipes a las demás personas de lo que hacemos/pensamos/sentimos, construyendo colectivamente el proceso de participación. **Junt@s aprendemos más y lo que sale es más nuestro**. Lo contrario es tratar a la gente como robots (objetos) a los que ordenamos: haz esto o aquello, colócate allí; empobreciendo cada vez más el fruto de nuestro trabajo y a cada persona con la que tratamos.

En la sociedad en la que vivimos, los sujetos son aquellas personas que tienen el poder de desarrollar su pensamiento y las demás estamos enseñadas a obedecer¹⁶ o a

hacer las cosas solas: **consentimos en ser objetos**. Por ejemplo: cuando trabajamos en un sitio en el que nos machacan (nos anulan como personas, llegamos a casa sin ganas de nada) y tenemos un proyecto ilusionante con otra gente; pero seguimos en nuestro trabajo porque es fijo y nos da miedo la inseguridad que supone el proyecto. Por lo que consentimos en seguir siendo objetos.

La construcción colectiva hace que nos enriquezcamos, tanto a nivel personal como a nivel grupal; apoyando desde el pensamiento/acción/sentimiento el grupo a la persona, y la persona al grupo (creando así las mediaciones sociales que nos hacen comprender el mundo y poderlo transformar).

De esta manera rompemos el objeto para pasar a sujeto¹⁷ individual y colectivo. En definitiva, **se trata de pasar del espectáculo de ver y oír tu propia vida desde la butaca a ser coprotagonista de la vida cotidiana**.

3.- De lo simple a lo complejo y de lo complejo a lo sencillo

Si hacemos lo que nos mandan, o repetimos repetitivamente lo que nos enseñan, estamos en lo simple: separamos lo que hacemos de lo que pensamos y de lo que sentimos; y al separarlos simplificamos toda nuestra riqueza personal y colectiva...

Complejo significa: lo que está tejido junto y en un movimiento conjunto. Para trabajar la complejidad¹⁸ hay que tejer colectivamente, o sea individualmente, grupalmente y con otros grupos (intergrupalmente). Conectando, así, diversos grupos y personas, mediante la ayuda mutua, a través de inquietudes comunes y/o complementarias. Por

ejemplo a un grupo le gusta el teatro, a una persona pintar y a otro grupo la música: podemos conectarlos haciendo un musical con decorados pintados a mano..., lo mismo podríamos hacer con un carnaval.

Y al trabajar esta complejidad de forma comunitaria, mediante formas de entender el mundo desde nuestra comunidad, lo complejo lo hacemos sencillo. Por ejemplo un musical basado en historias orales de la comunidad (ahí estamos enredando a otros grupos) y con decorados de nuestras calles antiguas y con música que fusiona los ritmos modernos con los antiguos de nuestra comunidad... Al final se junta más gente y gusta más y se entiende mejor (más sencillo, que no es lo mismo que más simple, como hemos visto).

4.- De las técnicas precocinadas (iguales para todos sitios) **a las técnicas y herramientas caseras** (que se adaptan al gusto de la comunidad y a los problemas a resolver)

Tenemos que tener en cuenta la comunidad con la que vamos a trabajar: cómo es la gente (cada grupo) y qué problemas tiene; y a partir de ahí reajustar nuestras técnicas y herramientas y/o inventar algunas nuevas. Si no lo hacemos así, destruimos todo sin darnos cuenta, que es lo peor; sería igual que lavar los platos con un martillo, o coser la ropa con un cuchillo...

Aunque no podemos empezar por el QUÉ o el CÓMO, porque nos volvería a llevar a usar técnicas y herramientas inapropiadas, debemos comenzar por el PARA QUÉ. **Para qué hacemos un proceso de participación.** Nuestra respuesta ha sido, de momento, siempre

la misma: **para la autogestión de la vida cotidiana.** Se podría contestar de otras maneras; pero siempre en la línea de que la gente sea protagonista de las cosas que se van a realizar en la vida... Si no, hablaríamos de un proceso para provocar el consentimiento, o para convencer de nuestra verdad, o para concienciar de nuestros elevados ideales... Siempre nos pondríamos en un escalón más elevado que la gente, trabajaríamos por y para y no con y desde la gente (a esta pregunta —para qué— la llamamos epistemológica¹⁷).

Continuamos preguntándonos **qué vamos a hacer**¹⁸; aquí comienzan los problemas sobre el terreno, no es un camino recto, dependiendo de la situación tendremos que empezar por un lado o por otro y después de empezar, lo mismo. Vamos a intentar exponerlo de esta forma en la que siempre nos encontramos en un cruce de caminos y dependiendo de la situación deberemos elegir uno u otro; con el riesgo de equivocarnos y tener que rectificar (aunque el camino ya no se puede desandar).

Y luego vendría **¿cómo lo hacemos?**, a lo que contestamos con las herramientas¹⁹, o sea un instrumento para poder llevar a cabo una técnica (¿qué vamos a hacer?).

El número de herramientas es infinito. Si aplicamos el sentido de la creatividad, podemos inventar nuevas cuando sea necesario y si aplicamos el sentido de la oportunidad podemos adaptar las que conocemos a los retos que las nuevas situaciones nos plantean.

5.- De las culturas populares como ignorancia a las culturas populares como inspiración

El saber, el conocimiento, está secuestrado por la Ciencia; pero el **saber** a lo largo de la historia no ha sido algo de unas pocas personas²⁰, ni de ninguna institución; sino que **surge del intercambio, del encuentro, del paso...** La Ciencia crea una separación falsa entre las personas que saben y las ignorantes. Esta misma falsedad se traslada a una nueva dualidad (una nueva partición o división): los países ricos²¹ que son los que saben y crean la tecnología y los países pobres que ni trabajan ni entienden de nada (son dignos de nuestra ayuda o caridad).

Esto «además de ser falso» es simplificador y discriminatorio. Muchos conocimientos surgen desde las relaciones populares (de las supuestas personas ignorantes), por ejemplo: en la cocina la asociación de alimentos viene de la mano de los saberes transmitidos oralmente y enriquecidos a lo largo de la historia, como el caso de las lentejas con arroz, que durante muchos años se ha dicho que es ejemplo de la ignorancia de la cocina popular porque ambos tienen muchos hidratos de carbono, pero después de muchos estudios científicos se ha descubierto que el arroz es el único elemento que hace posible fijar al cuerpo el hierro de las lentejas. Podríamos poner otros muchos ejemplos en ámbitos como el diseño, la física,...

En realidad, la complejidad nos empuja a entretener los saberes populares con los saberes científicos, fruto de diversas experiencias y de diversas lógicas a la hora de construir el conocimiento. Además el reconocimiento de este entretener nos daría pie a pasar de lo complejo a lo sencillo, usando los propios canales de las culturas

populares²², potenciando también una autogestión de todos estos saberes tanto de los grupos científicos como de los grupos cotidianos.

6.- De una comunicación —de masas (del Mercado) y oficial (del Estado)— a unas comunicaciones populares (en espacios y tiempos cotidianos) y alternativas (de los movimientos sociales)

Desde las nuevas tecnologías de la comunicación (TV a la carta, facebook, twitter, instagram, wasap, etc) **se está intentando cambiar las formas de estar junt@s²³ extendiendo los horarios y territorios al ámbito doméstico;** desplazando cada vez más los espacios y los tiempos a lugares menos centrales de la vida cotidiana. Se tiene la impresión de que todo llega a tu sillón, estás en el mundo sin necesidad de moverte, convirtiendo el tiempo en un eterno presente (en un horario sin fin) y el espacio en el territorio de tu casa, en un mundo controlado desde tu comedor. Al mismo tiempo que estas mediaciones sociales impuestas por el Mercado y el Estado y consentidas por la mayoría social, existen otros tipos de comunicación generados por la mayoría social que consiente lo establecido y, al mismo tiempo, crea comunicaciones populares²⁴ y alternativas²⁵ al propio sistema dominante, desde el caos creativo²⁶ y la incertidumbre²⁷. Por ejemplo: personas que consienten al ver una telenovela comercial todos los días, pero que generan debates (sobre la comunidad y teniendo como e(s)xcusa esta telenovela) en los espacios y tiempos cotidianos, con otras personas que también la están viendo.

Son estas comunicaciones²⁸ en espacios y tiempos cotidianos, en medios de comunicación alternativos y en

otros medios tradicionales, en horarios y territorios a los que se le da un uso distinto al preestablecido, las que, abriendo puentes entre las formas de resistencia a la comunicación oficial y de masas, crean nuevas formas de comunicación que caminan hacia nuevas vías de innovación creativa y que nos abrirían tres nuevos ámbitos de trabajo:

- Lo escrito alternativo (que incluye las formas alternativas de internet y prensa).
- Lo audiovisual popular y alternativo (que incluye las formas de manifestaciones populares, lo comercial de crítica al sistema, y lo antisistema).
- Lo oral popular (que es lo que menos se pone en valor pero lo que mejor se puede autogestionar y recrear).

7.- De la falta de ética a la ética de la comprensión

Un proceso de participación siempre tiene una dimensión ética (que nos plantea dilemas dialécticos para sencillizarnos la distinción entre las cosas y que nos propone cómo posicionarnos desde la reflexión crítica los seres humanos en cada momento concreto), porque si no la tuviera se convertiría en una justificación de las estructuras de poder.

Cuando trabajamos en los espacios cotidianos, como nos propone Edgar Morin²⁹, trabajamos un arte de vivir que pide:

- En primer lugar, que comprendamos de forma desinteresada.
- En segundo lugar, que argumentemos y refutemos en vez de excomulgar a las personas que no están de

acuerdo con lo nuestro; o sea, comprender en vez de condenar.

- En tercer lugar, ejercitar el bien pensar; que nos facilita la comprensión de lo complejo.
- En cuarto lugar, debemos vernos y evaluarnos en nuestras propias acciones, pensares y sentires (introspección crítica); esto nos ayuda a descentrarnos, a romper nuestro propio egocentrismo.

Este arte de vivir nos ayuda a humanizar las relaciones humanas. Nos ayuda a comprender que no hay que crear ni dependencias ni consentimientos con respecto a nosotr@s o nuestras propuestas, y para ello ayuda el desempoderarnos.

8.- De objetivos para todo a falta de objetivos *a priori* (falta de cosas decididas de antemano)

Lo importante es cómo y con quién nos encontramos en cada momento; el proceso vital y de transformación, no lo que decidimos de antemano como si fuéramos profetas; que, sin contar con nadie ni con las situaciones concretas, podamos lanzar profecías de lo que va a ocurrir en el futuro... Dejando de lado a todas las personas y relaciones con las que nos vamos encontrando.

Sabemos cómo aclararnos antes de empezar un proceso de participación, pero no sabemos predecir el surgimiento de lo nuevo; puesto que de lo contrario ya no sería nuevo. No sabemos con quiénes nos vamos a encontrar, qué es lo que les gusta hacer, cómo se engarzan estos gustos con otros del resto de grupos con los que nos hemos encontrado... Todo esto lo vamos viendo y trabajando sobre la marcha; poniendo en juego los sentidos, los imaginarios, las técnicas y las herramientas.

De los 5 a los 13 sentidos¹²

Como no tenemos cosas decididas de antemano, hemos trabajado más los sentidos, puesto que la falta de objetivos *a priori* nos obliga a estar más atentos a la gente y a las situaciones que vivimos.

En la sociedad del espectáculo actual, donde los Mercados se enriquecen y los Estados se empoderan, los 2 sentidos principales son la vista y el oído. Para la biología existen 3 más: el gusto, el tacto y el olfato. ¡Pero hay un engaño en todo esto! El espectáculo comercializa los sentidos y la biología los individualiza, convirtiéndonos en objetos, en masa (donde dejamos de ser personas y pasamos a ser clientes), y provocándonos el consentimiento de la seguridad de lo que es posible (la sociedad puramente capitalista, sin ninguna alternativa, o si se quiere: la Alternativa es el propio Mercado).

Pero los sentidos no pueden ir por separado. Debemos ponerlos a trabajar juntos para percibir las cosas con más complejidad: no solamente ver la forma de la manzana sino su sabor, olor, textura y todo esto al mismo tiempo; y teniendo en cuenta el contexto socioeconómico en el que se ha madurado la manzana). Además, cuando nos sumergimos en el mundo intuimos que existen más sentidos porque nos da la impresión de que hay muchas cosas que no percibimos; que necesitamos de un sexto sentido para descubrirlas.

En nuestra experiencia hemos necesitado 8 sentidos más: la afectividad (con el que percibimos los sentimientos y emociones que provoca el proceso), la sensibilidad (con el que percibimos el momento en el que se encuentra el proceso y cada uno de los grupos que esté inmerso

en él), la oportunidad (con el que percibimos cuándo y cómo realizar las cosas), el sentido común (con el que percibimos los límites de la seguridad de lo posible), el de la creatividad (con el que percibimos lo imaginario), el del humor (con el que percibimos mediante un simulacro la esperanza de lo imposible), el de la proximidad (con el que percibimos la vida cotidiana en los espacios y tiempos cotidianos), el de distanciamiento/identificación (con el que percibimos los discursos generados con respecto al proceso).

Los sentidos nos ayudan a construir herramientas (cómo vamos a hacer las cosas) para ejercer las técnicas (qué vamos a hacer). Nos dicen qué vamos a hacer primero y qué después, adaptan, conectan y multiplican las posibilidades de las técnicas y herramientas y abren puertas hacia lo imaginario y lo complejo/sencillo.

De lo posible a los imaginarios

Los imaginarios son los que nos posibilitan romper los límites de la realidad establecida. En palabras de Jesús Ibáñez «cuando es necesario e imposible algo (con las reglas actuales del juego), hay que cambiar las reglas del juego y así lo imposible puede llegar a ser posible», gracias a que estas nuevas formas de relacionarnos nos permiten imaginar/vivir nuevas situaciones.

Estos imaginarios podemos verlos más cercanos mediante simulacros (como los que vivimos en el carnaval, en algunas jornadas...) o mediante gestos de ilusionismo social³⁰ (que es algo parecido a un simulacro pero aplicado a una situación concreta, en un proceso de participación determinado; es algo único e irrepetible). Tanto

los simulacros como los gestos se producen cuando coinciden en una misma situación los sentidos de la creatividad, la oportunidad, la proximidad y la sensibilidad. Nos abren los pensamientos/sentires/haceres hacia la esperanza de conseguir lo imposible.

Los simulacros y los gestos de ilusionismo social nos acercan a vivir los imposibles enredados en los imaginarios: que veíamos en la lejanía como rabos de nubes que desaparecían en el horizonte, sin llevarse lo feo, sin barrer tristezas que hagan aparecer nuestras esperanzas... Entendemos esto cuando hemos vivido formas de relación en un proceso de participación con tendencia autogestionaria.

A partir de aquí deberíamos preguntarnos para qué trabajar con y desde la gente, qué vamos a trabajar con y desde la gente y cómo vamos a trabajar con y desde la gente.

Las respuestas no crearán certezas ni verdades, sino incertidumbre, incompletitud, inacabamiento, relatividad, historicidad; que es lo que nos permitirá construir colectivamente un mundo nuevo, desde el presente, donde vivenciamos nuestras mediaciones sociales deseadas mediante procesos de ayuda mutua, en los que trabajemos con y desde la gente.

NOTAS

- 1 Para profundizar, ver nuestro vídeo: <http://vimeo.com/43623586>
- 2 Sobre las mediaciones deseadas, consentidas e impuestas puedes leer el artículo de Javier Encina y Beatriz Luque en <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=158>
- 3 Sobre las mediaciones sociales puedes ver este artículo de Jesús MARTÍN-BARBERO: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=159>
- 4 Ver nuestro vídeo «Fábula de los 3 hermanos»: <http://vimeo.com/71911701>
- 5 Para trabajar el tema de la dialéctica puedes oír el audio de Ma Ángeles Ávila y Javier Encina: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=457> Y el artículo de Ignacio Fernández de Castro: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=154>
- 6 Para trabajar estas diferencias entre territorios y horarios, espacios y tiempos sigue este enlace: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=156>
- 7 También lo trabaja Raúl Zibechi: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=157>
- 8 Como nos plantea Marc Augé, que lo aborda desde la perspectiva de los no lugares: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=392>
- 9 Sobre la producción del espacio de manera participada puedes leer el artículo de Manuel Montañés y Julio Alguacil: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=169>
- 10 Para profundizar en el desarrollo a escala humana puedes ver: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=167>
- 11 Para una perspectiva desde la crisis ambiental puedes ver: Javier Encina e Iñaki Bárcena (coord.): <http://ilusionismosocial.org/mod/>

los simulacros como los gestos se producen cuando coinciden en una misma situación los sentidos de la creatividad, la oportunidad, la proximidad y la sensibilidad. Nos abren los pensares/sentires/haceres hacia la esperanza de conseguir lo imposible.

Los simulacros y los gestos de ilusionismo social nos acercan a vivir los imposibles enredados en los imaginarios: que veíamos en la lejanía como rabos de nubes que desaparecían en el horizonte, sin llevarse lo feo, sin barrer tristezas que hagan aparecer nuestras esperanzas... Entendemos esto cuando hemos vivido formas de relación en un proceso de participación con tendencia autogestionaria.

A partir de aquí deberíamos preguntarnos para qué trabajar con y desde la gente, qué vamos a trabajar con y desde la gente y cómo vamos a trabajar con y desde la gente.

Las respuestas no crearán certezas ni verdades, sino incertidumbre, incompletitud, inacabamiento, relatividad, historicidad; que es lo que nos permitirá construir colectivamente un mundo nuevo, desde el presente, donde vivenciamos nuestras mediaciones sociales deseadas mediante procesos de ayuda mutua, en los que trabajemos con y desde la gente.

NOTAS

- 1 Para profundizar, ver nuestro vídeo: <http://vimeo.com/43623586>
- 2 Sobre las mediaciones deseadas, consentidas e impuestas puedes leer el artículo de Javier Encina y Beatriz Luque en <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=158>
- 3 Sobre las mediaciones sociales puedes ver este artículo de Jesús MARTÍN-BARBERO: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=159>
- 4 Ver nuestro vídeo «Fábula de los 3 hermanos»: <http://vimeo.com/71911701>
- 5 Para trabajar el tema de la dialéctica puedes oír el audio de Ma Ángeles Ávila y Javier Encina: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=457> Y el artículo de Ignacio Fernández de Castro: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=154>
- 6 Para trabajar estas diferencias entre territorios y horarios, espacios y tiempos sigue este enlace: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=156>
- 7 También lo trabaja Raúl Zibechi: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=157>
- 8 Como nos plantea Marc Augé, que lo aborda desde la perspectiva de los no lugares: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=392>
- 9 Sobre la producción del espacio de manera participada puedes leer el artículo de Manuel Montañés y Julio Alguacil: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=169>
- 10 Para profundizar en el desarrollo a escala humana puedes ver: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=167>
- 11 Para una perspectiva desde la crisis ambiental puedes ver: Javier Encina e Iñaki Bárcena (coord.): <http://ilusionismosocial.org/mod/>

- folder/view.php?id=527 Una vez dentro seleccionar «Democracias participativas 3»
- 12 Puedes ver nuestro vídeo: <http://vimeo.com/38051454>
 - 13 Para trabajar sobre el ilusionismo social puedes ver nuestro vídeo: <http://vimeo.com/4944253>
 - 14 Para trabajar la autogestión de la vida cotidiana puedes ver este vídeo: <http://vimeo.com/30369018> También es interesante la reflexión sobre el poder de John Holloway: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=420> Una visión de la vida como resistencia en el video de Toni Negri: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=389>
 - 15 Para profundizar en lo cotidiano podemos leer el texto de Michel De Certeau: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=383>
 - 16 Para profundizar en los principios de ilusionismo sigue este enlace: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=161>
 - 17 Una definición de cultivos sociales de Ángel Calle: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=440>
 - 18 Para profundizar sobre el obedecer y la democracia; leer el artículo de Jesús Ibáñez en <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=171>
 - 19 Para profundizar en el regreso del sujeto a la investigación social, la conferencia de Rossana Reguillo: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=430>
 - 20 Para seguir complejizando sigue este enlace con Edgar Morin: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=364>
 - 21 Sobre la epistemología el audio de Javier Encina y M^a Ángeles Ávila: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=499>
 - 22 Para profundizar en las técnicas sigue este enlace: <http://ilusionismosocial.org/mod/folder/view.php?id=174> Y ver nuestro vídeo Técnicas y herramientas: <http://vimeo.com/29324990>

- 23 Dos reflexiones sobre las herramientas, entrar en: <http://ilusionismosocial.org/mod/folder/view.php?id=174> y una vez dentro pinchar en los artículos: Convivencialidad [las técnicas y herramientas en la sociedad actual] de Ivan Illich y La mano y la herramienta. Cómo trabajar con grupos en procesos de participación de Pedro Martín. Además se puede oír nuestro audio: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=497>
- 24 Para profundizar sobre los saberes Agustín García Calvo: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=380> Edgar Morin: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=363> y otra reflexión sobre el saber de Ivan Illich: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=168> Y un contrapunto en Paulo Freire: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=397>
- 25 En estos países ricos debemos tender al decrecimiento, como plantea Carlos Taibo: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=367>
- 26 Un análisis genial sobre el capitalismo de Ramón Fernández Durán: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=281> Otra aportación al análisis del capitalismo por Jorge Riechmann en su conferencia: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=416> Una alternativa de José Luis Coraggio: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=166> Un aporte a la visión de los nadies por Eduardo Galeano, en su vídeo: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=393>
- 27 Para profundizar sigue este enlace y los que hay dentro <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=155> Ver también nuestro vídeo: <http://vimeo.com/21289726> Leer la experiencia del Pichón (México) de Mariana A. García <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=197> Otro aporte de Néstor García Canclini <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=351>
- 28 Para profundizar en cómo la tecnología de la comunicación transforma lo público: <http://ilusionismosocial.org/mod/re->

source/view.php?id=164 Una reflexión sobre la sociedad de la información y la democracia en el vídeo de Francisco Sierra: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=408>

- 29 Sobre la comunicación popular nos trae reflexiones interesantes Rosa Mª Alfaro: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=42841> Para trabajar las comunicaciones alternativas, entrar en este enlace: <http://ilusionismosocial.org/mod/folder/view.php?id=176> y una vez dentro pinchar en este artículo: Internet y movimientos sociales. Comunicación en los movimientos de resistencia global. Luciana Fleischman
- 30 Los rituales del caos de Carlos Monsivais: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=409>
- 31 Sobre la incertidumbre ver el texto de Ilya Prigogine: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=435>
- 32 Una reflexión sobre la comunicación en sí, en este enlace: <http://ilusionismosocial.org/mod/folder/view.php?id=176> y una vez dentro pinchar en este artículo: La comunicación desde una perspectiva práxica. Manuel Montañés.
- 33 Leer el capítulo siete de su libro: Los siete saberes necesarios para la educación del futuro: <http://ilusionismosocial.org/mod/page/view.php?id=363>
- 34 Ver nuestro vídeo: Sentidos e imaginarios <http://vimeo.com/21587389>
- 35 Para profundizar leer el artículo de Emmanuel Arredondo, Mª Ángeles Ávila, Juan Manuel Zaragoza, José Luis Fernández de Casadevante, Javier Encina y Alfredo Ramos: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=162>

AMBULANDO



AMBULANDO

Si mi acción construye
y me construyo con la acción
que esta coincida
con tú reflexión
y sensación.

AMBULANDO

Si mi acción construye
y me construyo con la acción
que esta coincida
con tú reflexión
y sensación.

El hombre contra la gente

Agustín García Calvo

Gracias por su asistencia, por la hospitalidad de la casa y la del Foro. Gracias a ti que tan atinadamente has dicho unas cuantas cosas sobre las que ahora voy a volver, y les advierto que esto va a ser una conversación, de manera que, si alguien piensa que su voz debe llegar, no tiene porqué esperar al coloquio final sino aprovechar cualquiera de las pausas o interrupciones que voy haciendo para exigirme aclaraciones, dar voz a ocurrencias, contradicciones o no, con lo que vaya diciendo, porque, por supuesto, de esto del Hombre todo el mundo ha tenido que pensar, porque todo el mundo lo sufre, y cualquiera tiene algo que decir. De manera que, por favor, estad preparados desde ahora para intentar hablar. Como gente, no personalmente; las opiniones personales no importan más que, en todo caso, para el engaño, para el trampantojo habitual; y, en cambio, el hablar en público y como público es distinto; eso puede tener cierta gracia. Estén pues dispuestos a recoger esta invitación sin encontrar demasiado estorbo para romper esa vergüenza de hablar en público, una ruptura que, por otra parte, suele tener buenas consecuencias: cuando se habla en el bar o con la familia o con los amigos de la oficina, uno está obligado casi infaliblemente a no decir más que tonterías; pero

«N. del E.»: Transcripción autorizada de una charla-coloquio que tuvo lugar en Huesca el 8 de mayo de 1995 y publicado con permiso del autor en la Revista cuchará y paso atrás nº 7, bajo licencia Creative Commons-by.

cuando uno rompe la vergüenza de hablar en público la cosa cambia. Pues bien, apelando a ustedes como gente, tratamos de este asunto.

Con el Hombre me encuentro a cada paso. Me lo encuentro, y muchas veces me harta tanto que tengo que preguntar quién es ese Señor, *¿quién es ese Señor?* Y en la palabra señor tienen que fijarse un poco, porque, desde luego, le pongo cierta mala intención, que ahora se pondrá bastante a las claras. *¿Quién es el Hombre?* *¿Quién es ese Señor?* Desde luego, por lo que se ve, es algo que pertenece a los Señores, al Dominio, a la Cultura. La gente corriente no habla del Hombre. Nada más tienen que fijarse en eso, y mi apelación constante será a ese sentido común que está en el lenguaje corriente, no en las jergas de los filósofos, de los científicos, de los políticos, de los periodistas, sino en el román paladino *con el qual suele el pueblo hablar a su bezino*, como decía el maestro Berceo hace ya muchos siglos. En ese no está el Hombre. El Hombre pertenece a la Cultura y, por tanto, como la Cultura, pertenece a los Señores (y en el Régimen que hoy padecemos es el Ministerio y el arma principal del Poder contra el pueblo), está claro que el Hombre les pertenece a Ellos, a los que mandan. ¡Y lo que les gusta!, ¡lo que les gusta el Hombre a los Ejecutivos de Dios! Nada más tienen que recordar, ya desde apenas establecido este tipo de Sociedad del Estado del Bienestar, en el año 69 (si no recuerdo mal), cuando sucedió aquello de que el Hombre pisó la luna. Alguno de vosotros no había nacido, pero otros lo recuerdan: ¡el Hombre pisó la luna! Y nos han vuelto a recordar el representante del Hombre en aquel caso, aquel astronauta recitando al pisar y bajar al suelo: *un*

pequeño paso para mí, pero un gran paso para la Humanidad, que es lo mismo que este Hombre del que estoy hablando. Y para muestra de lo que a los Señores les gusta el Hombre no tenéis más que recorrer cualquier discurso de político, de filosofante, cualquier noticia de prensa para encontrarlo.

Lo malo es que la Cultura penetra mucho y mata... iba a decir a todos pero no es verdad. La Mayoría adopta el nombre, la Mayoría traga, como de costumbre. Alguno adopta el nombre y todo lo que va con él, y ya no es tan raro encontrar, no gente, pero sí personas corrientes (ustedes de vez en cuando) que también hablan del Hombre. No todos, la Mayoría. Ceden, que ya es el colmo, hasta las mujeres, que tenían todos los motivos para no ceder, puesto que se trata, como sabéis, del primer caso de dominación (la dominación de las mujeres por el sexo fuerte) de toda la historia, de la sociedad patriarcal, que son todas las sociedades. Esas mujeres, que tenían motivos para no ser el Hombre, sino gente, pueblo, estar más cerca del pueblo, también en el Estado del Bienestar han adoptado el ideal de los Señores, y todo lo que entienden por liberación, las pobres, es hacerse como Ellos, trepar en la misma pirámide que Ellos, competir en el mismo desastre sangriento que es toda la Historia de la Humanidad. Es decir, rendirse al Otro, rendirse al Hombre. Y esto de las mujeres rindiéndose al Hombre es para mí, desde luego, uno de los aspectos más sangrientos de todo lo que voy contando. Algunas, aún mejor, incluso preferirían decir la Mujer, con mayúsculas igualmente; pero como la Mujer es el Hombre... Esta maldición de hablar del Hombre, se extiende pues, desde hace mucho tiempo a la Mujer, quien sea esa señora. Se extiende también hasta

el Niño; yo creo que hasta en algún sitio he visto una estatua del Niño, como en alguna otra parte he visto una estatua de la Madre, y otra del Pastor. Todas esas consagraciones con su mayúscula, y otras realmente con estatua, revelan bien algo de lo que vengo aquí diciendo.

Bueno, esto no es todavía decir mucho de lo que es el Hombre, luego intentaré decir más precisamente qué es, cuando pasemos, como es justo, a la economía, que es donde está la madre del cordero. Pero entre tanto hagámonos estas preguntas generales: el Hombre ¿existe? Sí, existe, existe como Dios; y como existen todas esas criaturas ideales que hacen las veces de Dios y que a imitación suya han ido surgiendo. En verdad, existir (que es un verbo que se inventó para Dios), solamente pueden existir ese tipo de entes, como el Hombre. Esos son los que existen. A la gente no le pasa eso. La gente va tirando, vive como puede, pero ponerse a existir, no, eso es propio de Dios y de sus Sucesores.

O bien: ¿tiene futuro el Hombre? Sí, por supuesto: tiene Futuro; y además, hay que añadir que es lo único que tiene. Futuro. Eso es lo que el Estado quiere conseguir de todos y cada uno, que no tengáis más que futuro. Resulta muy peligroso que se viva, ahora y aquí, según estamos, en este mundo en el que se habla, y no en el mundo del que nos hablan. Resulta muy peligroso que se viva, y por tanto se piense también, aquí. Y el medio de conseguir que no se viva es el Futuro: es hacer vivir en el Futuro. Se os determina por el Futuro, y en ese sentido podemos decir que el Hombre, ese ideal, naturalmente no tiene más que Futuro. En la perfección de su estado sería el Hombre enteramente Futuro.

Existencia, Futuro, estas son características que quería poner por delante. ¿No preguntáis si vive como la gente? No: ¿Cómo va a ser eso propio del Hombre? Es como si se preguntara eso mismo de Dios. ¿Cómo va un Ente como el Hombre o Dios, a entretenerse en eso de andar viviendo, pensando, recordando, dándose un tropezón, arrepintiéndose de lo que ha hecho para volverlo a hacer de una manera distinta? Eso de vivir no es propio del Hombre. Insisto: Él es Futuro. Tiene todo el Futuro y el Futuro, apenas hace falta recordarlo, es la muerte. Por eso, en ese sentido, el Hombre que os estoy presentando es la muerte de lo otro que no es el Hombre, de lo que no se sabe, de la gente esa.

Mortal tiene dos sentidos: el que está sometido a la muerte y el que da la muerte. El Hombre, desde que se inventó en la Antigüedad era mortal. Entre los griegos se denominaba con adjetivos como morideros y mortales, sometidos a la muerte. Eso se les llamaba para contraponerlos, evidentemente, a los dioses: de quienes se suponía que sí vivían de verdad, que sí eran felices, se suponía, y en contraposición, nosotros éramos mortales. Pero esta condición de sometido a la muerte, si os fijáis bien, quiere decir constituido por la muerte, por el Futuro al que se está condenado. Y eso implica el otro sentido de mortal: lo que está así constituido da la muerte. Y, lo mismo que el Estado, el Hombre (que al Estado y al Capital les gusta tanto) es muerte, es mortal.

Del hombre mortal, del Hombre matador, a veces os presentan los Medios de Formación de Masas imágenes terroríficas (es el Hombre haciendo estallar el globo en un apocalipsis que, por si acaso, os meten todos los días por los ojos), combinándolas con promesas de florecimiento y buen funcionamiento para el mismo Futuro. Lo uno tiene que

usarse junto a lo otro: *vamos hacia el apocalipsis, el Hombre destruye al planeta, destruye el Globo*, al mismo tiempo que en el año 2075 está previsto que haya una estación espacial que sirva de paso entre la Tierra y Marte, o cualquier otra tontería semejante. Lo uno junto con lo otro. Pero esa imagería del Hombre destruyendo el Globo es superficial. Estoy animándoos a reconocer que en sí, sin acudir a ninguna imagería, este Hombre ideal, abstracto, es muerte, es matador.

Cómo es que este Hombre se debía constituir lo vamos a ver ahora; pero en este momento ya hay que dar paso a vuestras voces sin esperar más. De manera que, por el procedimiento habitual (¿qué se le va a hacer!) de levantar una mano para indicar que algo se os está ocurriendo y de vencer la vergüenza y hablar en voz pública, comenzaremos.

¿Por qué el Hombre mortal es matador?

Bueno, por supuesto, algo de eso seguiremos viendo, pero ya se comprende que los entes ideales, futuros, existentes, no pueden consentir la vida de algo que ande por debajo vivo, razonando. Lo vemos con más detenimiento, pero se entiende bien que aquello que no es el Hombre, que no está sometido a la idea, tiene que quedar, en la intención al menos, destruido, anulado. Y viceversa. Claro: aquí estamos tratando que, por el contrario, el pueblo, razón, sentido común, se levante contra el Hombre. Por supuesto, hay un intento de rebelión contra esa muerte sobre el que volveremos. Cabe siempre.

Yo creo que nos has dejado aturridos con esos argumentos de tanta profundidad, tan vitales, tan sentidos. Y es difícil

poder interpretar lo que estás intentando decirnos. Entonces, no sé dónde vamos a ir a parar...

Bueno, pero hay algo ligeramente malicioso en lo que me dices: porque, si esto requiere interpretación, yo no hablo con claridad, y la verdad es que pretendo lo contrario. Y está claro, si es de sentido común, interpretación, traducción no requeriría. Yo diría que, si uno se esfuerza por hablar en lenguaje llano (y por mi parte de más en más cada vez lo intento, no emplear nada de la jerga ni de los políticos ni de los filósofos), no hace falta ninguna traducción. Si uno se empeña en eso, el intentar traducir al lenguaje culto (cosa que me sucede con frecuencia a mí mismo) es un desastre, lo estropea todo, lo asimila, lo integra. Me sucede con intérpretes modestos, como los periodistas, que, no pudiendo escribir alguna que otra barbaridad de las que les suelto, tienen que interpretarla, es decir convertirla a jerga habitual, para que no suene así de mal. Luego me sucede con intérpretes de mayor rango. No, no es una interpretación, es simplemente prolongación del intento lo que os pido. Que sigáis hablando en lenguaje llano, con sentido común. Diciendo lo que os rechina o lo que no, cosa así.

¿Por qué el Hombre y no el Ente? ¿Has tenido en alguna ocasión problemas con movimientos feministas?

Sí, con frecuencia y la verdad es que no siempre me he encontrado con suficiente buen humor como para tomarlo a broma; porque es una equivocación sangrienta: cuando al lenguaje se le atribuyen condiciones de machista o cosas por el estilo y se piensa que es un insulto el que a una mujer se le llame catedrático (o al revés, porque ya ni me acuerdo, a lo mejor el insulto es llamarla catedrática)

y hacen que en los impresos (cuidado que el Estado y la Banca lo recogen con gusto) haya que escribir *oslas, ola* y cosas por el estilo, cuando sueltan tonterías de estas lo sangriento es que están confundiendo el lenguaje (que no es de nadie, que es común, que no es machista ni nada, que está por debajo de toda la Cultura) con la Cultura, que esa sí es machista desde el comienzo de la historia. No hay más Cultura que la masculina. No hay más Poder que el masculino, todas las sociedades son patriarcales. Pero el lenguaje es inocente de todo eso. El lenguaje no puede ser de nadie. No hay lengua del mundo en la que el índice central *yo-me-mi-conmigo* no esté a disposición de cualquiera, sin distinción de sexo, de clase, de edad ni de nada. Las feministas se aferran a veces a tonterías, que además son idiomáticas: porque eso de que en las lenguas haya géneros gramaticales solo pasa en algunas. Hay muchas que no conocen eso de los géneros gramaticales, y a lo mejor la tribu correspondiente es mucho más machista que la nuestra. El género gramatical no tiene nada que ver con los sexos ni con la diferencia sexual de la manera que ellos creen. Generalmente, cuando hay una oposición de este tipo, privativa, hay término marcado y término no marcado, y cuando no interesa marcar la oposición lo que aparece para representar a ambos es el término no marcado. Y de esta manera el masculino en español es el término no marcado. Evidentemente cuando decimos *aquí estamos todos*, esto no quiere decir que aquí estemos todos los señores dotados de atributos viriles: estamos todos y todo el mundo lo ha entendido siempre sin ninguna dificultad y nadie se ha ofendido. Lo cual no tendría importancia si no implicara esto: nos perdemos así el apoyo en lo que solo el pueblo tiene, en lo profundo que es el

lenguaje, que no es Cultura, que no es de nadie. Haciendo esas tonterías lo que se está perdiendo es el instrumento de rebelión primero.

El Hombre todo el mundo ha sabido que es una palabra ambigua en nuestras lenguas. Ya lo era en latín, también en parte antes, con los griegos. Es decir, que en un contexto abarca a personas de cualquier sexo y en otro se utiliza para distinguir. Esto ya se acerca un poco al vocabulario. Cuando de la gramática se pasa al vocabulario ya hay más riesgo de que eso en lugar de ser lenguaje sea Cultura y se halle, por lo tanto, algún reflejo del dominio patriarcal, del dominio de los Señores. Pero el lenguaje no, el lenguaje es inocente. Este Hombre del que he estado hablando es, por supuesto, el Hombre ideal, y ya he dicho que en el Estado del Bienestar la rendición, la sumisión de las mujeres es máxima porque se las está sometiendo al Hombre. Diciendo al Hombre puede parecer que quiere decir al macho, pero no: quiere decir sometándose al Hombre ideal, que es el representante del dominio mismo, pensando que no hay más que hacerse como Ellos, trepando en la pirámide y por tanto perdiendo ese aliento de rebeldía que en las mujeres debía ser especialmente vivo.

A mi edad tú crees (...) que irremediabilmente voy a tener que ser Hombre ya toda la vida.

A tu edad y a la mía, que es por supuesto mucho más, se puede quitar uno todo lo que haya que quitarse. Lo que pasa es que uno no puede aspirar a hacerlo tan fácilmente y de repente. Hay que levantarse cada día para reconocer que se le ha vuelto a formar una capa protectora de ideas y volver a romper con ellas y al día siguiente otra

vez. Es una tarea que nunca se acaba. Uno está condenado al conflicto. Uno es el Hombre ideal, constituido por la muerte, y al mismo tiempo le queda algo de gente.

¿Qué es el sentido común? ¿Crees que a la gente le queda algo de sentido común?

Sentido común, que a veces digo razón común, es eso que está en el lenguaje corriente, eso que he dicho que está por debajo de la Cultura. Es decir, que se entiende mejor oponiéndolo a las jergas. El sentido común se distingue, por tanto, de las opiniones y de las ideas. Eso ya es un camino para saber qué es. Es para mí lo mismo que razonamiento: razonamiento que no razona para sostener una idea y llegar a una conclusión, sino que razona por razonar, dejándose llevar por el propio mecanismo del lenguaje. Desde luego esta palabra no se emplea siempre así. Yo la estoy empleando en lugar de lo que prefiero decir que es razón común y que para mí se iguala con los mecanismos mismos del lenguaje...

Quisiera retomar la primera intervención en relación a que el Hombre es mortal y es matador. También te he oído decir que el pueblo nunca muere y por lo tanto no mata. ¿Qué pasa en el caso del poder teológico, que es inmortal, y sin embargo es el encargado de morir, de hacer morir a los seres humanos?

Sí, ya dije que el Dios este evolucionado no se parece a los dioses que vivían y eran felices: Este no puede vivir. No es que sea mortal, todo el mundo sabe que Dios no va a morir nunca. No es mortal como las criaturas, es muerto. Dios es muerto en sí, lo cual es la perfección de la mortalidad: no es lo mismo que la mortalidad corriente

que se reparte por aquí abajo; es la perfección de la mortalidad, es muerto. El Hombre es muerto y, según cabe en ese ideal, le cabe repartir la muerte por doquier. En cuanto al pueblo, y a lo que has adelantado, como a un muchacho amigo se le ocurrió decir una vez a propósito de la muerte de Sócrates y la cuestión de la democracia, no mata a nadie. El pueblo nunca muere: no tiene Futuro. Sobre ello terminaremos insistiendo.

¿También los dioses son mortales?

Desde que los conocemos con *La Ilíada* y demás son igual de estúpidos, de traicioneros y mentirosos que los mortales. Sin embargo nunca mueren. Y eso de nunca morir parece que a los mortales les daba la noción de una felicidad que después, los epicúreos desarrollaron en el sentido de que los dioses eran felices gracias a que no se preocupaban para nada de los hombres. Esa fue la resis epicúrea: había que salvaguardar la felicidad por el procedimiento de la no participación en la preocupación que caracterizaría a los mortales.

Os quería hablar un poco también de cómo en el surgimiento de esta noción del Hombre, de esta idea del Hombre, hay una especie de sugerencia implícita de Naturaleza Humana. Me estoy refiriendo a vuestros libros de la escuela donde el Hombre aparece dibujado al final de la escala biológica, y no solo al final sino en la cúspide. Lo recordáis todos: se empieza por una especie de bichitos informes que después se van haciendo pececitos, luego en la tierra van echando patas, van tomando la forma de monos y cuando se llega a la cumbre aparece el Hombre, generalmente erecto, victorioso. Hay efectivamente en todo este engaño que denuncio una sugerencia de Naturaleza

Humana. Se quiere hacer creer que el Hombre cumple toda la evolución (que la ciencia presenta como en una especie de aspiración), aspiración a esta perfección que es el Hombre definido así: es un animal pero es el Animal Rey, en el cual se cumple el destino de todos los animales.

Ya comprendéis que esta condición de Hombre es lo que le da derecho para matar a trochemoche a toda especie de bicho. En tiempos más antiguos, el límite estuvo dudoso: los negros del centro de África que tenemos que trasladar para cultivar el algodón en América ¿son Hombres o no son Hombres? No pueden ser Hombres porque entonces, ¿cómo vamos a hacer esto con ellos?, ¿cómo vamos a meter en un barco a los 500 que agarremos cuando se acerquen a la costa para que lleguen vivos unos cuantos —los más fuertes, se supone, según la ley de supervivencia— y estos se dediquen a cultivar las plantaciones?; no puede ser, no. Costaba trabajo, incluso a los teólogos, convencer de otra cosa con respecto a negros o respecto a indios. Y las mujeres, ¿son Hombres?; era otra disputa de los padres de la Iglesia: tenían alma; era lo único que dijeron, porque el trato de sumisión —que era característico no solo de la Antigüedad sino de la sociedad ya cristiana— exigía que no se creyera mucho en esto. Ha habido vacilaciones de límites; pero en definitiva la culminación está en ese sitio, el ejemplo más sangriento es el de los niños. Se considera que los niños están para recorrer la misma escala que los animalitos; empezando siendo una cosa muy informe que poco a poco se va formando, y gracias a los cuidados de los padres, de la escuela y del Estado acabarán siendo Hombres, acabarán haciéndose un Hombre. Hasta hace poco el proceso se completaba con la milicia. Allí es donde acababa de hacerse

Hombre, si todavía a los 21 años aún le quedaba algún alarde de no ser Hombre, de quedarle algo de vivo y de razonable.

Todo esto lo estoy denunciando como mentira. No hay tal cosa como la Naturaleza Humana. Todo eso es invento de la Ciencia, y la Ciencia es a su vez una parte de la Cultura, y la Cultura es un arma de los Señores. Así que de ninguna manera se le puede prestar a eso más que Fe, como a los Artículos de Fe de la Iglesia, pero nunca entendimiento. No hay Naturaleza Humana más que como imagería con que la Ciencia más o menos funciona.

Respecto a los que están por debajo de los Hombres, los animalitos, no quiero decir nada. Quiero recordaros que ahí asoma de vez en cuando el misterio; cuando uno trata de asomarse a los ojos de uno de los animales más cercanos y no entiende, honradamente (con sentido común), lo que pasa. Claro que la mayor parte de la Mayoría tampoco se resigna a eso: convierten a los perritos en Hombres, lo hacen casi como el Hombre, tal vez una clase de Hombre un poco inferior, como antaño los negros o los indios, pero Hombre al fin y al cabo, pues no le dejan ser otra cosa. Y bueno, a veces también pasa con otros animales, pero esto ya es de orden distinto: cuando a los chimpancés en decenios pasados trataban de enseñarles a hablar (aunque fuera por la vía del ordenador), de incorporarlos a la raza victoriosa.

Hablamos de animalitos, de lo que pueda quedar por debajo, y en lo que no quiero entrar, tenemos que volver sobre la otra parte del título, la gente, el pueblo. Antes he dicho cómo la invención del Hombre está precedida por la fase de llamarnos mortales para distinguirnos de los dioses. A lo que aludo como pueblo, como gente no le pasa

nada de esto. La palabra *populus* es una palabra prácticamente igual a *poopulus* que designa al álamo y su familia, al álamo y al chopo. Es decir, que la palabra *populus* tenía algo de onomatopéyica y sugería rebullicio, lo trémulo, el temblor. Es así como tenéis que entender la palabra pueblo, lo que es la gente. Desde luego ninguna palabra se salva del todo del intento de asimilación: de la palabra gente se han hecho desde antiguo muchos usos. Nada más tenéis que recordar las gentes, es decir, los gentiles, opuestos a los cristianos en la Antigüedad. Y del pueblo no digamos: hubo un tiempo en que los representantes extremos del poder, diría más bien caricaturescos (Hitler, Mussolini...), se complacían en usar el término: *popolo*, *volk*, es decir que confundían esto a lo que aludo como pueblo con un pueblo nacional, incluso, en el ideal nazi con una raza bien determinada; que tiene mucho que ver con la pretensión que he dicho: La Raza única que debía quedar, que era la genuina representante del Hombre.

Ahora tal vez sí podemos permitirnos usar un poco más la palabra, pero recordando al álamo y su definición. Por cierto, que eso que llamamos pueblo o gente tiene la gracia de que, mientras el Hombre sabemos lo que es (cómo existe, cómo está definido), esta otra cosa tiene la gracia de que no sabemos qué es ni podemos definirla, ni tiene fronteras (el pueblo no tiene patria), ni tiene por tanto definición, ni acaba nunca de saberse qué es, ni tiene personas (o sea, número de almas, como las poblaciones de los Estados), ni por tanto se puede contar (porque la falta de la Idea significa la falta del cómputo). Y esto es lo que está por debajo del Hombre y lo que el Hombre trata de matar.

El Hombre, frente a esa gracia de no saber lo que es, es el Hombre que se sabe bien qué es, quién es, adónde va, qué Futuro tiene. El Hombre en definitiva, aunque a veces sea la Humanidad, es también la persona singular, con nombre propio, ese que escribimos con mayúsculas. Ha adquirido esa mayúscula de que hablamos por imitación y herencia de como la adquirió Dios, en el cual se cumple la confusión entre el nombre común y el nombre propio, porque Dios desde el momento en que ya no hay dioses, siendo a la vez uno y solo, es al mismo tiempo el ejemplo del *individuo absoluto*. De modo que de esa manera llegó a usar la mayúscula. Esto de las mayúsculas es una cosa de la escritura: como veis, ni siquiera puedo pronunciarla. Me gustaría mucho decir **HOMBRE!** Para imitar a la mayúscula pero no puedo, es un recurso simplemente de la escritura, es decir, de la Cultura, de la Historia. Pero no por ello deja de ser significativo. Se desarrolló en la Edad Media esta costumbre de usar las letras capitales para iniciales de ciertas clases de palabras: los nombres de los personajes. Dios, por el mecanismo que he dicho, adquirió también esa mayúscula, y después de haberla adquirido Él también es el Hombre, y se descuidan la Mujer y el Niño; todo puede caber. El Hombre, es el individuo personal, y como tal una imitación de Dios. Ya la teología desarrollada establecía la identidad del alma personal y Dios mismo, el creador suyo.

En cierto sentido, es, por tanto, (si me permitís ir un poco rápido) Dinero. Porque en la culminación del Desarrollo Dios ha tomado esta cara en la que Estado y Capital se confunden, y es sencillamente el único objeto de la Religión, en su forma más perfecta, a la que llamamos Economía. El individuo personal es Dinero, porque es Futuro:

el Hombre que le gusta a la Banca y al Estado es un Hombre que se desvive constantemente por hacerse un Futuro, por ir labrando su porvenir. Es a ese Hombre al que le habla la Banca de los préstamos juveniles para terminar los estudios, de las mejoras a las ayudas para la jubilación, de los préstamos para construir casitas, y todas las demás cosas: constantemente desvivido por su Cultura, enteramente condenado, no sabiendo hacer más cosa que trabajar y divertirse, que es lo mismo (no vamos a andar ahora haciendo distinciones), porque la diversión es, por supuesto, del mismo orden que el trabajo y sirve para lo mismo, pero vivir, pensar aquí y ahora, en este mundo del que hablamos, no. Estar continuamente preocupado, desvivido, ese es el Hombre que a la Banca y al Estado les gusta. Es el buen súbdito y el buen cliente, es el individuo personal en su forma más desarrollada.

Y naturalmente hay individuos que forman conjuntos, clases y masa de individuos, que son las poblaciones ideales que forman parte del Estado más desarrollado. Son aquellas a las que acude la Democracia, que es el régimen más perfecto y desarrollado, el que padecemos hoy día. La Democracia, que es por tanto la muerte del pueblo, como se ve bien en el hecho de que hasta hay canciones populares (que tal vez hasta principios de este siglo parece que seguían vivas) que desde el establecimiento de la Democracia desarrollada mueren una detrás de otra, hasta por obra de algún bienintencionado recopilador que las conserva de forma arqueológica, en forma de folklore y cosas por el estilo.

El régimen más perfecto se fía del individuo personal (el individuo que es el mismo dinero, cuya firma es dinero, lo mismo un cheque que en un cuadro de un artista

famoso) porque es sumisión al Futuro. Este es del que se fía y sabe que los conjuntos formados así, con individuos, no ofrecen ningún peligro, que los conjuntos o masas de individuos, llegado el caso de la compra en los grandes almacenes o de la votación, cuando lleguen las votaciones, van a querer lo que está mandado que quieran. Convenido cada uno de que sabe lo que le gusta, y sabe lo que opina, y por tanto tiene su propio criterio; convencido de eso, se le coge e infaliblemente en las votaciones vota lo que hay que votar, y en las compras y en el éxito de los productos se cumple la misma ley. Por supuesto, con la trampa consustancial a la Democracia de equiparar la Mayoría con todos, truco que hasta en las ciencias ha tenido que desarrollarse, en forma de paso al límite, solo que en la política de una manera más descarada. La Mayoría obedece porque está hecha de individuos y el individuo es sumiso. Por tanto se consigue que la Mayoría pase por todos y el Orden sea perfecto.

Bueno, contra eso, sigue habiendo por debajo que es de todos, pero que no es de la Mayoría. Sigue quedando algo de eso incógnito a lo que he aludido con nombres imperfectos como gente o como pueblo. Y esto no tiene que ver con la Especie Humana. Digamos que cualquier cosa que hable, cualquier cosa que razone, cualquier cosa que sienta, cualquier cosa de esto que sigue vivo y por debajo. Y después de todo, toda esta Historia nuestra (diez mil años, no más hace que hemos aprendido a escribir) no es casi nada: hasta los propios científicos tienen que decirnos que desde hace 500 mil años hay gente hablando por el mundo. Así que sigue por debajo algo, respirando por dentro. Es decir, algo que se mantiene insensible a la mentira que es toda esta imposición de los ideales, el Hombre (que

en definitiva es el Dinero), que sigue sintiéndolos literalmente como una herida en sus propias carnes, en lo que es vida inmediata, y también razón común.

Y algo se queda rezongando; por más cuentos que le cuenten. Por más que uno personalmente se lo crea, queda rezongando que es mentira eso que se le quiere hacer tragar. Incluso este régimen, el más perfecto de todos, sigue siendo imperfecto: no ha matado del todo a la gente, sigue quedando por debajo algo de vida, algo de sentido común, que no se sabe lo que es.

¡Vivan las imperfecciones del Régimen! Porque eso es la vida, porque sin eso ni siquiera podríamos estar hablando aquí esta tarde, que es una forma de respirar. La gente no sabe adónde va, no sabe qué definición tiene, ni sabe qué está haciendo aquí, ni por la Historia ni por fuera de la Historia. La gente no lo sabe, y gracias a que no lo sabe tiene que ir haciéndolo, haciendo cosas que no están hechas, en contra del ideal de régimen, que es que no se haga más de lo que ya está hecho.

Es decir, que puede el Poder quedarse completamente tranquilo, pero el Poder tiene esta grieta. El Poder es un mero ideal, por imperioso que sea, por aplastante que sea, al igual que el Dinero. En cambio, las posibilidades de otras cosas, las posibilidades de que la gente viva se abre literalmente sin fin, es aquello que no sabemos y que hay que hacer a medida que no se sabe, descubriéndose a sí mismo si no se hace.

...Parece que hablas de sentimiento y de razón pero también de pesimismo y optimismo...

Fijaos qué importancia tiene esto. Las palabras corrientes no engañan. Sentimiento y razón son palabras del lenguaje corriente, no son cultismos: pesimismo es

una palabra culta, igual que optimismo. No, esas no se pueden emplear; porque optimismo y pesimismo indican Futuro, indican qué se sabe; y por contra la gracia está en que no se sabe; porque lo que se sabe no se hace. No: la gente nunca puede ser ni optimista ni pesimista. Cuánto más gente, más desengañada, menos se lo cree, y por tanto más activa. Pero no tiene Futuro, y esa es justamente su gracia. Es el Hombre el que tiene todo eso.

Cuando te has referido a lo biológico has hablado de los animales que hay por debajo del Hombre. ¿Hay ahí también gente, al margen de la humanización que de ello también hace el Hombre?

Sí, es una cuestión complicada, en la que no quería entrar. Me he limitado a decir que es gente cualquier cosa que hable, que razone, que sienta. Es evidente que este tipo de criatura que somos hablamos en un sentido peculiar. Las demás, también hablan. Y yo soy muy partidario, si alguien tiene todavía necesidades o deseos religiosos, de hacer como muchos pueblos: de descubrir en los árboles, en los ríos, algo que todavía está hablando, y que es humano de la misma manera que es divino. Esto es un poco en broma, para alguien que todavía tenga un resquicio de religión, que a todos nos pasa de vez en cuando. Se puede pensar, sí, que por debajo y por encima del hombrecito que figura en lo alto de la escala, por sitios que no se sabe, hay ocasiones en que las cosas, animales, están diciendo algo, nos pueden oír. Cualquier cosa que nos quite de esta inepta soberbia de la especie, de considerarnos una especie privilegiada y culminante, cualquier oído que permita oír lo que dicen los ríos, la brisa en las ramas de los árboles, puede servir para curar un poco de esta

estúpida creencia en la posesión, aunque sea del lenguaje. El Hombre no tiene el lenguaje; porque, como veis, vosotros tampoco lo tenéis. Habláis así de bien gracias a que no sabéis lo que estáis haciendo cuando habláis. Este es un buen camino. Si intentarais saberlo nunca lo conseguiríais pues el aparato es enormemente complejo. Y funciona magníficamente. Todo eso se hace por debajo de uno. Así que cualquier cosa sirve para curarse de esto.

*¿Qué partidos y qué organismos controlan el Hombre?
¿Son todos iguales?*

Todo se organiza bastante bien. Está el Estado Nacional, por ejemplo, España, están otro tipo de estatúlos, están otros inventos por encima y por debajo (la fabricación de Europa por encima, las autonomías por debajo) para completar la obra. De manera que todo es Uno. Nadie puede engañarse con que Aragón Uno, Grande y Libre sea distinto de España; ni que Europa Una, Grande y Libre puede ser distinta de España. Pero se dividen, se multiplican las burocracias. Y, para que todo sea lo mismo, se hace parecer que hay diferencias. Luego vienen los personajes, se hace creer que fulano con esa cara que tiene y ese nombre que te hacen aprender a bombo y platillo va a ser distinto de otro señor, es lo mismo, todo es intercambiable, pero todo sirve para el engaño. El poder del Poder es uno y el mismo pero siempre tiene que disfrazarse.

Una de las cosas de las que más se habla hoy en día es de los Derechos del Hombre y del asunto de la solidaridad.

Te agradezco que hables de los Derechos del Hombre porque se me había pasado. Es verdad que después pueden nacer los Derechos de la Mujer, los Derechos del

Niño, los Derechos del Inválido, por imitación y por distribución. Eso de los Derechos del Hombre suena aburrido. Son cosas que no tienen remedio: si dice Derechos está diciendo aburrimiento. Fijaos que los tipos de estudios que se imponen con mayor vehemencia para la mayoría de la gente poco formada se caracterizan porque van cargados de aburrimiento: eso que no te gusta nada, eso es lo bueno: eso es lo que te va a hacer un Hombre: los Derechos del Hombre son aburridos porque son vacíos: no hacen más que ratificar la fe en el Hombre, esto es, en la persona individual, y así, cambiar la vida por su sustituto y anular la verdadera reclamación de abajo, de la gente: matar la vida al protegerla (jurídicamente) como se mata la Naturaleza (se la hace Hombre) al protegerla. Y así mismo, la solidaridad entre personas no puede hacer más que consolidar la Fe en la Persona, en el Hombre. El pueblo, que no tiene individuo, ni se cuenta, no es solidario: es común. A la solidaridad se contrapone la comunidad, lo que es de cualquiera porque no es de nadie.

El lenguaje culto, como opuesto al sentido común... Yo entiendo que el lenguaje debería ser el vehículo de comunicación de los hombres.

Comunicación dice una parte de lo que es: sirve para eso. Pero la historia de la literatura está hecha sometiendo a la jerga de la Academia Literaria cosas que a lo mejor no lo eran: porque a lo mejor aquellos productos que le han sonado a la gente eran del lenguaje, de la razón común, ahora bien, eso se idea, se traza un esquema de evolución, y eso es mortal. Lo padecen los muchachos de institutos todos los días: lejos de intentar que algo reviva de aquello que está vivo, el programa (no tanto los maestros,

porque hay algunos que no están bien hechos del todo) tiene por misión impedirlo: que no haya nunca ningún disfrute del producto, pero a cambio mucha información histórica sobre el poeta. Es decir, rollo para nunca llegar a entender ni a leer ni a sentir nada.

Si este modelo del Hombre no sirve ¿qué nos planteas?

No hay nada que plantear. Ya he dicho que, a pesar de todo, por debajo siempre hay posibilidades. Lo que yo no puedo hacer es meter un Futuro a cambio. El Futuro es de Ellos. Si propongo un Futuro alternativo, estoy sirviendo al régimen como cualquiera. Eso es lo que hace de ordinario, ofrecer alternativas. Para lo que se pueda hacer no hay más que recordar lo que se dice en la canción de Machado: no hay camino, se hace camino al andar. Él se hace, la posibilidad de que se haga, implica y necesita que no lo haya. ¿Quién soy yo ni nadie para ofrecer a la gente Futuros? Según se vaya haciendo, veremos qué es, pero si empezamos con programas alternativos, estamos en lo mismo, no estamos saliendo del régimen para nada.

... la solidaridad...

Sí, pero, por supuesto, con la condición de que no sea a la manera de los rebaños y de los ejércitos que ellos fabrican con su famosa solidaridad. La palabra común lo resume bastante bien. No es un camino que pueda hacer uno solo, uno solo es igual que el Estado. De la persona individual ya he dicho todo lo malo que se puede decir y no se puede esperar nada, pero de conjunto solidario de personas individuales tampoco. Es lo mismo. Los individuos y las masas de individuos no pueden hacer más que lo que ya está hecho.

¿Cada vez hay más Hombres y menos gente?

Por supuesto. Hay que considerar esta época nuestra y este régimen que padecemos simplemente como el sitio donde toda la historia está condensada: la eternidad en la actualidad. Probablemente desde que ha empezado la Historia el dominio de los señores, el sometimiento de las mujeres en primer lugar, la cosa ha sido en esencia la misma, pero en la forma en que nosotros lo padecemos es especialmente clara. El intento es que no haya más que individuos personales, que no haya más que Hombres. Pero sigue quedando mucho de gente por debajo...

Nada para el pueblo pero sin el pueblo

Jesús Ibáñez

Digo: libertad, digo: democracia, y de pronto siento que he dicho esas palabras sin haberme planteado una vez más su sentido más hondo, su mensaje más agudo, y siento también que muchos de los que las escuchan las están recibiendo a su vez como algo que amenaza convertirse en un estereotipo, en un clisé sobre el cual todo el mundo está de acuerdo porque esa es la naturaleza misma del clisé y del estereotipo: anteponer un lugar común a una vivienda, una convención a una reflexión, una piedra opaca a un pájaro vivo.

Julio Cortázar

La AVALANCHA de productos *sin* ha acabado aramblando también con la democracia. Café sin cafeína, tabaco sin nicotina, cerveza sin alcohol, leche sin crema..., socialismo sin marx, comunismo sin lenin... Y ahora, democracia sin *demos*. Cuando le quiten la *cracia*, que ya se la están quitando, quedaría tal —que diría el finado Zorro— *como un cuchillo sin mango, al que le quitan la hoja*.

«N. del E.»: Este artículo está publicado bajo la autorización de la familia del autor, a la que agradecemos su comprensión y paciencia.

La muerte de Dios

Cuando Dios vivía, Su Acuerdo fundaba todos los valores. Él era la Ley de Valor: decidía lo que era Bueno, en el intercambio de sujetos, lo que era Bello, en el intercambio de objetos, lo que era Verdadero, en el intercambio de mensajes. Él aplicaba la Ley de Valor: si —por ejemplo— uno era sospechoso de delito, se le colgaba una piedra y se lo arrojaba a un pozo; Dios se encargaría de salvarlo si era inocente. Ahora Dios ha muerto, al no haber nadie que nos dé Su Acuerdo, no tenemos más remedio que intentar ponernos de acuerdo entre nosotros.

La propuesta que hacen los que mandan a los mandados se puede condensar en una frase: *Mañana, cadáveres, gozaréis*. Conjugua cuatro oposiciones: tres explícitas (presente/futuro, vivos/muertos y sufrimiento/goce); una implícita —en el hecho de que la frase es un dicho— (dicho/hecho). Nos proponen un contrato leonino: el intercambio del hecho del sufrimiento en el presente de los vivos por un dicho sobre el goce en el futuro de los muertos.

¿Que cómo los mandados entramos en ese juego tan tramposo? Muy sencillo. Los que mandan imparten a los mandados órdenes paradójicas: intrínsecamente paradójicas por autorreferentes (del tipo *No me obedezcas*: si obedezco, no obedezco; si no obedezco, obedezco) o extrínsecamente paradójicas por contradictorias (si por ejemplo, papá me dice: *¡Atízale!* Y mamá: *¡Corre!*, haga lo que haga haré sufrir a papá o a mamá). Ante esas órdenes, el mandado —haga lo que haga— se comportará mal, será culpable, caerá en falta, estará en deuda con los que mandan y en consecuencia asumirá sus deberes. Así, los

explotados en general reconocen una deuda con los explotadores: los que mandan pueden, los mandados deben; los que mandan monopolizan los derechos, los mandados las obligaciones (La Ley González-Roca-Ardanza-Corcuecra cubre jurídicamente esta situación: los que no son culpables [es decir: los que mandan] no tienen efectivamente nada que temer).

La propuesta nos la han hecho en lenguajes —sucesivamente— religioso, político y publicitario. En los tres casos, subyace un condicional contrafáctico: se supone que todos somos iguales (como hijos de un mismo Dios, como iguales ante la Ley, como consumidores de los mismos productos). Pero los que mandan son —en los tres sistemas de intercambio— más iguales que los mandados.

En lenguaje religioso, es la palabra de Dios vivo. La propuesta está completa: *Mañana, cadáveres, gozaréis*. El goce se pospone para después de la muerte. En lenguaje jurídico, es la palabra de Dios muerto (cuyo albacea testamentario es el Rey). Si censuramos la oposición sagrada *vivos/muertos*, la propuesta queda profanada: *Mañana, gozaréis*. El goce se pospone a un futuro en la vida. La política es el goce en estado de promesa: después de la dictadura del proletariado vendría el comunismo, después de la modernización vendría el cambio. El lenguaje publicitario, es la (palabra) de Dios inconsciente. La verdadera fórmula del ateísmo es —según Lacan— *Dios es inconsciente*. Si censuramos la oposición profana *presente/futuro*, queda: *Gozaréis*. El futuro queda implícito en la forma-futuro del verbo. Para que nos sea inconsciente la referencia al futuro. Y, como no hay otro futuro que la muerte (por mor del segundo principio), les cambiamos el presente por el futuro, la vida por la muerte.

Dios es más peligroso muerto que vivo. Vivo, se le ve venir. Muerto, no. Nos podemos revelar contra un tirano (*Contra Franco vivíamos mejor*). Pero, ¿contra quién nos revelamos en democracia? Nos tenemos que inventar un tirano: así, atribuimos a González los atributos de Franco. Hay tres aristas en el tetraedro edípico que nos relacionan con tres aspectos de Dios. Papá/nene/mamá se corresponden con Padre/Hijo/Espíritu Santo. Las tres aristas son: padres/hijos, hombres/mujeres y muertos/vivos. El macho, en su doble papel de padre y de marido, es patentemente un tirano. Su tiranía es humana, la de los muertos —latente— es divina. Nos olvidamos de ella como nos olvidamos del Dios muerto (inconsciente). Dios es inconsciente cuando nos olvidamos de la muerte de Dios.

Hemos cambiado de teología. El Dios vivo —y su representante, el Rey— era transcendente y arbitrario: nos sometía por atrición (por vencimiento). El Dios muerto —y su representante, el presidente (elegido por nosotros)— era inmanente y racional: nos sometía por contrición (por convencimiento: el convencido es el que pasa a formar conjunto con el vencedor, el que le da la razón y queda vencido no solo de hecho sino también de derecho). El Dios inconsciente no tiene perfil, no sabemos a qué atenernos con él. Su único perfil es la muerte.

Consenso y disenso

La ética de la modernidad (o capitalismo de producción) se funda en el consenso, la de la posmodernidad (o capitalismo de consumo) en el disenso.

Para Habermas, epígono de la modernidad, una expresión vale en cuanto sea susceptible de lograr el consenso de

los receptores. Kant codificó esta ética en su imperativo categórico: *Obra de tal modo que tu acción pueda convertirse en norma universal de conducta*. Para Lyotard, profeta de la posmodernidad vale en cuanto sea susceptible de provocar la expresión de expresiones diferentes por los receptores (disenso). Von Foerster ha codificado esta ética: *Elige de tal modo que tu elección tienda a hacer aumentar la variedad en el mundo*.

La palabra *información* articula dos significados: informarse (por la información) y dar forma a (por la acción). La modernidad solo toma en cuenta el primero: información es lo que reduce la incertidumbre de una decisión. La posmodernidad toma en cuenta —también— el segundo. El que se limita a decidir —a elegir una de las alternativas presentes— está dominado por el que trazó esas alternativas. En democracia, los que mandan trazan alternativas (proponen candidaturas), los mandados solo se deciden por una de ellas (votan). Para trazar nuevas alternativas, hay que conjugar dos operaciones: una distinción (una frontera que las genere: en este caso, proponer una nueva candidatura) y una indicación (una preferencia por uno de los lados de la frontera: en este caso, hacer una campaña electoral). En una sociedad de clases, la información es acumulada por los que mandan: se *informan de* mediante observaciones y *dan forma a* mediante acciones. El poder se atribuye el azar (es incontrolable) y distribuye la pauta (controla).

Ley, lectura y elección tienen la misma raíz. La lectura es un consumo semántico, la elección uno pragmático, de la Ley. Pero el dictado de la Ley es una escritura: una producción. Kant nos invita a solo leer y nunca escribir: a someter a los demás nuestra razón para que con sus

razones decidan si nuestra razón es razonable. El imperativo categórico es el germen de la democracia totalitaria. De la dictadura de las mayorías. De la *ética de la responsabilidad*.

La oposición mayoría/minoría tiene una representación extensiva (son más o hay mayor número de ellos) y una intensiva (son más o están por encima de nosotros): las mayorías intensivamente dominantes suelen estar extensivamente en minoría. Y, sin embargo, son los que dictan la Ley, los dictadores.

Lo nuevo es, en su origen, minoritario. Las mayorías no producen variedad, producen homogeneidad. Los inventores son disidentes. Si la *ética de la convicción* (que González descalifica llamándola *ideológica*) no prevalece sobre la *ética de la responsabilidad*, la neguentropía quedará sumergida en la entropía. Efectivamente: el capitalismo de consumo está consumiendo la variedad generada por la evolución biológica (desaparecen miles de especies, y está a punto de desaparecer nuestro nicho ecológico) y noológica (desaparece la variedad cultural: tenemos para elegir solo unos pocos platos semipreparados, solo unos pocos libros de chismografía o pornografía, solo unos pocos equipos de fútbol con jugadores pertenecientes a las cuerdas de unas pocas empresas transnacionales, etc.). La *ética de la responsabilidad* nos conduce a un mundo con libertad para elegir entre dos términos diferentes. *Coca o Pepsi. Madrid o Atleti. Findus o La Cocinera. González o Aznar.*

En nuestro presente hay dos pasados. El pasado que aún está presente: el de los vencedores. El pasado que ya no está presente: el de los vencidos. No hay futuro a partir de este presente: sería un presente repetido. Solo hay

un futuro desde el pasado: recuperando el pasado de los vencidos para dar la vuelta al presente. Reyes Mate acaba de escribir un libro sobre esto: *La razón de los vencidos*. Salimos de la dictadura sin romper el presente, y el futuro que encontramos —¡*Quién nos iba a decir que el futuro era esto!*— era el viejo pasado (el de los vencedores).

Lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello han sido abolidos. La política ha borrado la diferencia entre el bien y el mal: lo que vale es tener votos para alcanzar el poder y conservarlo. La publicidad ha borrado la diferencia entre la verdad y la falsedad: lo que vale es vender y para vender hay que sugestionar al comprador —más que convencerlo—. La moda ha borrado la diferencia entre lo bello y lo feo: lo que vale es estar al día sin que importen la forma y el color. En los tres mercados lo que vale es que los mandados hagan lo que les mandan los que mandan.

Saber es recordar. Albiac nos recordaba hace poco que, en griego, lo que se opone a la verdad es el olvido. Verdad se dice *alezeia* y olvido *leze*. Nuestra democracia está edificada sobre una mentira: sobre un pacto de olvido. Lo hemos olvidado todo: en qué se diferencia un pescado fresco de uno pasado, una chaqueta de lana de una de fibra; qué tiene una novela de Delibes que no tenga una de Ozores; qué hacían en la dictadura los militares y policías encargados de defender la democracia... No sabemos nada y —puesto que Dios es inconsciente— ni siquiera sabemos que no sabemos.

No hay futuro si no viene del pasado. Del pasado de los vencidos. Los vencidos que recuerdan el pasado son disidentes. Solo hay futuro desde la disidencia. Solo hay futuro desde el recuerdo. Una democracia sin recuerdos es el olvido de la democracia. La mentira de la democracia.

Forma y sustancia de la democracia

La democracia tiene una forma —votar— y un contenido —una sustancia— llaman *democracia* a un país donde la gente vota (por ejemplo, El Salvador o Guatemala) y dictadura donde la gente no vota (por ejemplo, Cuba). Aunque el *demos* de Cuba tenga más *cracia*. Ciertamente la democracia cubana tiene negras sombras, precisamente porque no reconoce como interlocutores válidos a los disidentes; pero de ahí a decir que hay menos democracia que en los países de su entorno...

Hay un sofisma lógico llamado *argumento de las reglas y su aplicación*. Viene a decir: hay que aplicar la regla y no hay que hacer otra cosa que aplicar la regla. Aquí nos han concedido la democracia formal para evitar la democracia sustancial. Hay que votar y no hacer otra cosa que votar. Hay modos de participación política más fuertes que el voto: por ejemplo, la opinión pública o la acción de masas. Cuando la opinión pública y la acción de masas estaban socavando los cimientos de la dominación, cambiaron la forma de gobierno de dictadura a democracia. Votar no es, para nosotros, un derecho sino un deber: nos obligan a votar a cambio de que renunciemos al derecho de opinar (*eso dilo con tu voto en las próximas elecciones*) y de salir a la calle (*se vota con las manos, no con los pies*).

Se vota con los pies. Los que mandan mandan con las manos, los mandados obedecen con los pies. Porque son culpables: en la etapa religiosa, pecadores; en la jurídica, delincuentes; en la publicitaria, extraviados o extravagantes. Tres términos sinónimos: los tres significan *salirse del camino recto que va hacia la derecha*. Pecador —de *pes* + *kho's*— es el que tiene un defecto en el pie —como el

manco lo tiene en la mano o el ciego en los ojos—. Delincuente —de *de* + *linquo*— es el que abandona el deber (trazado por el camino recto). Extraviado es el que se va por otra vía, extravagante es el que se sale de la vía. Siempre modificados, medidos: primero moldeados por la moral, luego modelados por la Ley (*mos* y *lex* tienen significados semejantes), finalmente modulados por la moda. Votar es un modo de marcar el paso. Los que mandan se comunican con los mandados mediante juegos de lenguaje del tipo pregunta/respuesta. Como las elecciones. El que manda puede preguntar lo que quiera, el mandado debe responder a lo que le preguntan. Así se distribuyen el poder y el deber.

Se concede democracia a un pueblo para evitar una revolución. La democracia que nos conceden es un antídoto contra la democracia: democracia formal contra democracia sustancial. Cambiamos la libertad real por la igualdad imaginaria: la igualdad de votar y —con la Ley de Seguridad Ciudadana— la igualdad de ser todos culpables.

Nuestra democracia es representativa. Los que mandan representan a los mandados. Solo hay que representar a lo que es impresentable. Por eso, las mayorías dominantes representan a las minorías oprimidas. Serres ha formulado el teorema central de la representación: *Sea un conjunto que produce un subconjunto que produce una ley, y el subconjunto por ella reproduce el conjunto*. En el orden biológico el subconjunto está hecho de soma y tiene una eficacia real: las leyes están presentes y no representadas. En el orden noológico está hecho de sema y tiene una eficacia solo imaginaria: las leyes están representadas (son Leyes imaginarias). Por ejemplo: sea un conjunto (árbol)

que produce un subconjunto (semilla) que produce una ley (ácidos nucleicos), y el subconjunto (semilla) por ella (ácidos nucleicos) reproduce el conjunto (árbol); sea un conjunto (pueblo) que produce un subconjunto (parlamento) por ella (Ley electoral) reproduce el conjunto (?). En el caso del parlamento, el pueblo no se reproduce a través de los elegidos: se suicida. Los mandados —electores— son solo un trampolín desde el que se lanzan hacia arriba los que mandan —elegidos (y nunca mejor dicho)—. Al estar las leyes noológicas representadas, entre la observación y la acción media un intérprete que lee (codifica los procesos dinámicos en enunciados lingüísticos) y escribe (ejecuta las descripciones lingüísticas en hechos de procesos dinámicos). Al interpretar la Ley nos dan el cambiazo. En una sociedad regulada en lucha de clases —una regla de juego que hace que uno de los jugadores siempre gane y el otro pierda siempre—, la información se acumula en la cúspide, la neguentropía en la base. Los representantes parlamentarios son los cambiadores de los flujos de información y neguentropía: para que la información no baje y la neguentropía no suba. Los mandados pueden decirlo todo con tal que su decir no haga nada. No extraen información de la cúpula: una vez elegidos sellan un pacto de silencio (hay que salvaguardar los secretos de Estado). No inyectan neguentropía en la cúspide: en las elecciones, la fuerza de los electores se disipa en rito (no queda ninguna para controlar a los elegidos).

La participación de los ciudadanos en un rito electoral debe limitarse a responder a las preguntas que les hacen: a elegir entre los candidatos que les proponen, sin que ellos participen para nada en la propuesta. Ni siquiera

los militantes de cada partido participan: las listas son cerradas por la cúpula de cada partido. Hay que elegir entre términos indiferentes; nada más seguro que la alternancia en el poder de dos partidos (casi) idénticos: para que haya reversibilidad, para que estemos en el mismo punto al empezar y al acabar la función. Ni Fraga, ni Suárez, ni Leguina, ni Anguita tienen vela en este entierro: son demasiado diferentes, no pasan el filtro del consenso. Están condenados a la acción testimonial; a un decir que no hace. Pero incluso la elección entre candidatos indiferentes está manipulada. Sobre los electores presionan terribles campañas de propaganda electoral que, como apenas existen medios alternativos de comunicación (los últimos en caer han sido las radios libres), y como a las alternativas reales les está vedado el acceso a los medios de formación de masas, empujan todas (casi) en el mismo sentido. Impulsan al voto útil, al voto del miedo: si votas al que va a ganar, ganarás; si votas al perdedor, prepárate.

Ni «demos» ni «cracia»

Se habla mucho de pragmatismo de nuestro presidente de Gobierno. ¿En qué consiste? Simplemente ha comprendido que el único modo de permanecer en el Poder (imaginario) es renunciar al poder (real).

Cuando los tres mercados —de objetos, de sujetos y de mensajes— desembocan en un mercado global, arrasan los mercados locales. Deleuze y Guattari afirman que, en esa situación, solo caben dos políticas alternativas: un polo liberal (o totalitario) deja que los mercados locales sean anegados con el global; un polo socialdemócrata (o reformista) intenta salvar los mercados locales.

Nuestro Gobierno ha ido soltando lastre. Primero, el lastre *revolucionario* (los socialistas siempre se adelantan a los comunistas en la carrera hacia la derecha: y eso les salva de ser arrollados). Luego, el lastre socialdemocrático (los socialdemócratas del PSOE están a punto de desaparecer por los desagües). Nuestros mercados locales han sido anegados por el mercado global. En el mercado de objetos el país está en almoneda: las empresas transnacionales han comprado a precio de saldo las nacionales (solo Gil y Gil resiste). En el mercado de sujetos, solo sobreviven los partidos políticos al servicio de las transnacionales (el PP está muy apegado al capital nacional —es lo más socialdemócrata que tenemos—, Izquierda Unida al trabajo nacional —es lo más revolucionario que nos queda—). En el mercado de mensajes, los culebrones, las series cómicas sin gracia y los telefilmes filopoliciales inundan nuestras neuronas de mierda. Los «psocialistas» dicen que no hay alternativa a ellos: solo ellos son capaces de ajustar sus acciones a los dictados del ordenador en Washington al que están enchufados (como vaticinó Manuel Vicent en 1982).

Mirad por dónde, todos somos otra vez iguales. Los que mandan son mandados por instancias más altas. Nunca el *laissezfaire*, *laissezpasser* tuvo vías más libres. El gobierno solo está para despejar esas vías. La *libertad de expresión* exige respeto al insulto (¿de qué modo sabrían expresarse nuestros diputados?) y la agresión (¿de qué otro modo se podrían expresar nuestros fascistas de derecha, centro o izquierda?). La libertad de *asociación* exige respeto a las sectas y las mafias. La libertad de *comercio* exige respeto al narcotráfico y al comercio de armas. Una Ley de Gresham generalizada: la mala moneda expulsa a la buena.

Manifiestamente mejorable

Nuestra democracia es, pues, manifiestamente mejorable.

Caben mejoras parciales y mejora total. En una sociedad regulada en lucha de clases solo pueden ser parciales: no hay democracia posible mientras las relaciones sociales sean asimétricas. Pero...

No estaría mal que: las listas electorales fueran abiertas, se suprimiera la Ley d'Hont, se controlara la financiación de los partidos, se arbitraran procedimientos para revocar el mandato de los elegidos que incumplan sus promesas electorales, se restableciera la división de poderes del Estado... Son parches, pero permiten ir tirando hasta que cambie la rueda. Son parches socialdemocráticos (que, naturalmente, solo recomiendan conservadores como Herrero de Miñón).

Pero la madre del cordero está en otra parte. En una sociedad regulada en lucha de clases las relaciones son de jefe a subordinado. En una sociedad democrática no habría jefes ni subordinados: las relaciones serían de igual a igual.

Freud investigó el origen de la socialidad. ¿Cómo es posible el lazo social, si tiene que vencer el narcisismo —la tendencia psíquica más fuerte—? Encontró la solución en el jefe. En el jefe se refleja el amor narcisista de sí a sí: todos aman al jefe y el jefe ama a todos con el mismo amor. Cuando el jefe desaparece, añade, sobreviene el pánico. Y el lazo social se deshace. Pero el pánico puede ser también lazo de unión. Jefe y pánico son dos singularidades topológicas: dos puntos exteriores a una colección de individuos, que permiten la transformación de la colección en conjunto (de modo que los elementos se

mantengan juntos). En el caso del jefe, el deseo individual se pone a distancia de sí mismo: se distiende para pasar por el jefe. En el caso del pánico, es el deseo grupal el que se pone a distancia de sí mismo: el grupo se sostiene del deseo de grupo. En un momento revolucionario, prerrevolucionario o pararevolucionario, se derrumban las barreras que separan a los unos de los otros, y todos pueden conservar simétricamente de todo con todos —también compartir bienes y servicios—.

La solución del jefe es estable, la del pánico inestable. Un Napoleón, un Stalin o —dentro de su pequeñez— un González acechan detrás de cada revolución. No habrá democracia mientras no logremos estabilizar el pánico.

A la estabilización del pánico, le llaman anarquía.

A la lógica aristotélica ($A = A$) se opone la lógica taoísta ($A = A + \text{no } A + A$ y $\text{no } A + \text{ni } A \text{ ni no } A$). La lógica aristotélica es excluyente, la taoísta inclusiva. Permite —como decía Klossowski— el paso de un sujeto por todos los predicados posibles. Una sociedad bien ordenada debe conjugar jerarquía (A), heterarquía ($\text{no } A$), poliarquía ($A + \text{no } A$), y anarquía ($\text{ni } A \text{ ni no } A$). Solo si la anarquía es el fondo del que los demás componentes se alimentan, la sociedad será democrática.

Si los científicos duros han estabilizado las reacciones nucleares (primero la fisión, ahora la fusión), los científicos blandos pueden estabilizar el pánico. Para lograrlo tendrán que arriesgarse a la disidencia.

Cruzar el Rubicón*

Ruymán Rodríguez

Nota preliminar: reconozco que he dudado si publicar este artículo. Los ambientes estentóreos, masculinistas, militaristas, han marcado demasiadas veces la militancia del resto. «Al activismo se viene llorado de casa», he oído alguna vez. Es el discurso propio de círculos donde se rinde culto a la fuerza bruta desde la débil postura del espectador. Expresar los propios fracasos, límites, vulnerabilidades, contradicciones, es algo que incomoda a un sector del movimiento libertario que afincado voluntariamente en la derrota tiene la necesidad de vender propaganda triunfalista. Después de consultar a varias compañeras ajenas a mi círculo más cercano, me he decidido finalmente a publicarlo. Creo que puede servir para reflexionar y para arropar a todas aquellas náufragas que se sienten solas en el océano de la militancia.

En la antigua Roma el río Rubicón marcaba la frontera que ninguna legión podía cruzar sin autorización del Senado. En el año 49 a.C., Julio César ignoró la prohibición

«N. del E.»: Publicado en la web de la Federación Anarquistas Gran Canaria el 01/11/2016 y en este libro, con permiso expreso del autor.

y cruzó el río con su ejército, sabiendo que suponía de facto una declaración de guerra. Cruzar el Rubicón significa desde entonces tomar una resolución que se sabe irreversible a pesar de las consecuencias. El activismo social obliga muchas veces a sus militantes a cruzar el Rubicón. Yo he vadeado esa orilla, he meditado los riesgos y la he atravesado sabiendo que no habría marcha atrás. Da vértigo porque al menos en mi caso he dejado muchas cosas a mi espalda: trabajo, casa, familia, vida. Echando la vista atrás no puedo afirmar que hiciera lo correcto, solo que entonces lo creía.

Muchas de nosotras estamos metidas en círculos de retroalimentación y autocomplacencia. Pero cuando decidimos salir de ahí, lo habitual es que fuera haga mucho frío. La gente que suele ir más allá vive intoxicada por una épica alentada por las que nunca se mueven de su sitio. Muchas jóvenes han dado lo mejor de sus vidas y se han convertido en carne de indignancia, cárcel, cementerio o depresión seducidas por aquel latiguillo que nos invita a «morir por las ideas». Más valdría hacerle caso a Georges Brassens cuando nos decía que para morir por las ideas siempre habrá tiempo y que es mejor dejarlo para «más adelante».

Las más activas de nosotras, las que no se conforman con limitarse a charlas y eventos y quieren caminar lejos de los márgenes de lo seguro, lo hacen sin red bajos sus pies. Nos gusta jalearse a las demás para que se la jueguen y vayan más lejos, pero casi nunca movemos ni un dedo para crear las estructuras que las recojan si han caído. Nos precipitamos al vacío entre aplausos, pero cuando toca recoger los restos a todo el mundo le espera algún asunto más importante en otro lado.

Decía Emma Goldman en una carta a Max Nettlau que «nosotras, las revolucionarias, somos como el sistema capitalista. Sacamos de los hombres y mujeres lo mejor que poseen, y después nos quedamos tan tranquilas viendo cómo terminan sus días en el abandono y la soledad». Esto se aplicaba perfectamente al periplo que acabaría sufriendo su compañero Alexander Berkman: tiranizado frustrado, preso, propagandista, organizador legendario y en su última época en París alguien que intentaba huir de la miseria y que se acabaría suicidando al no lograrlo. Como él hay muchos más ejemplos, víctimas de unas ideas demasiado elevadas y de un movimiento que no supo estar a la altura. Nombrarlas a todas ocuparía cada letra de este artículo y aún así no bastaría.

Sí, se ha avanzado en la toma de conciencia sobre la necesidad de los cuidados (que tanto se mencionan) y también algo en la elaboración de herramientas de apoyo. Muchos colectivos de antipsiquiatría están haciendo circular útil información al respecto. Hacen una labor muy loable y poco reconocida. Pero lo cierto es que por lo común consideramos que esto es «responsabilidad» de dichos grupos específicos y no algo que nos compete a todas. Pasa como con los grupos pro-presas, que deben dedicarse en exclusiva a suplir carencias mientras las demás somos incapaces de tejer solidaridad sin que el resto de nuestra actividad se vea comprometida. Es algo de difícil resolución sin una reflexión e implicación colectiva. Creo que más que delegar en colectivos especializados, cada agrupación, sea un sindicato, una específica, un grupo de vivienda, un CSOA, una asamblea de barrio, debería entender como su responsabilidad manejar

ciertos rudimentos para socorrer a sus militantes y tener estudiados unos mínimos protocolos de actuación.

Pero no podemos negar que, a pesar de los avances, lo hecho hasta ahora resulta insuficiente. La mayoría de las veces las estructuras mentales de nuestros colectivos son, como decía Goldman, similares a las de una empresa capitalista, o incluso peores, porque en la militancia no hay bajas por depresión. No se entiende la necesidad de tomar aire o bajar un pistón sino es en clave de deserción, no paramos de presionar a las demás para que den más de sí mismas sin evaluar cuánto estamos dando nosotras, juzgamos cuál es el momento más apropiado para que las demás tiren la toalla como si su resistencia física y emocional no contara. El activismo se ve como un hobby para mucha de la militancia sumida en la autorreferencia, pero para otra parte es peor que un trabajo. Un infierno al que no se quiere volver si no te espoleara el sentido del deber. Personalmente, a veces me he encaminado hacia la militancia tan angustiado que he deseado no llegar nunca y he descubierto con toda la hondura del término lo que significa la resiliencia.

Lo peor es que esa tendencia a exigir se recrudece con las más comprometidas. Las vemos tan fuertes, tan seguras, que reclamamos más de lo que humanamente pueden dar. Al final la enfermedad física, anímica, social, puede destrozarlas, pero no lo vemos porque el personaje nos tapa a la persona. En estas circunstancias la sensibilidad y la ternura deberían ser parte del aire que respiramos en los ambientes libertarios, pero en vez de eso padecemos de hipercriticismo (no hacia nosotras, sino hacia las demás). Recuerdo las críticas que recibió Jaime Giménez Arbe porque atracaba bancos a mano

armada y recuerdo también las críticas a Enric Durán porque hacía algo similar pero usando solo la inteligencia. Al final yo no podía evitar cabrearme y preguntar en alto: ¿querrán ustedes, señoras críticas, entrar en un banco y enseñarnos de una jodida vez cómo debe hacerse? Pero nunca hubo respuesta, ni la esperé.

Muchas compañeras son tildadas de «peligrosas radicales» no por los medios de comunicación ni por las profesionales de la política, sino por sus propias colegas de asamblea. En el otro extremo, hasta el éxito más humilde supone para las dogmáticas una concesión al sistema porque solo aceptamos el fracaso. El anarquismo ha sido, desde antes del «Noi del sucre», un movimiento caníbal. Pero no es autóctono de nosotras; lo es de toda actividad grupal, sea social o política.

El contacto con la realidad ajena al movimiento también mata, como un ambiente vírico hostil hace con un organismo inmunodeprimido. Llegas a la gente, les ayudas, y esperas que correspondan a tu esfuerzo. La primera decepción, la primera traición, el primer golpe, es como si algo se te derrumbara por dentro. Ya decía Ortega que «el esfuerzo inútil conduce a la melancolía». Para sobrevivir a este caos ordenado, necesitamos tener certezas, secuencias lógicas a las que aferrarnos. Las anarquistas tenemos las nuestras: «la gente decidiendo por sí misma opta siempre por lo mejor», «si ayudas te ayudan», «no habría maldad si el medio fuera el adecuado», etc. Cuando alguna de estas premisas son destruidas por la realidad, dentro nuestro se produce un cataclismo que replica durante meses y, a veces, años. Nuestras convicciones más íntimas son quebrantadas. Después de estas experiencias se entiende el atractivo

de la automarginación, la endogamia y el gueto autotrofo. Desgraciadamente ya habrá tiempo de descubrir que entre clones no hay menos desencantos. Aunque se enmascare con un lenguaje teórico sofisticado, se reproducirán exactamente las mismas desilusiones y seguramente también nos tocará a nosotras fallarle a alguien. Pero esta obviedad es algo que se suele aprender demasiado tarde.

La realidad, no obstante, es siempre el muro más alto. Recuerdo pasar meses en una habitación, sin agua, sin luz y sin ventanas. Echarme a dormir en el suelo de hormigón con un grueso abrigo y las manos en los bolsillos para combatir el frío. Hasta entonces nunca pensé que pudiera hacer tanto frío en Canarias. Me levantaba a las 6:00 de la mañana a militar y me acostaba a las 3:00 de la madrugada después de militar. Entre medias trabajaba. Cada semana el esfuerzo me arrebatava unos 3 kilos de peso. La mayoría, como es natural y lógico, claudicó y yo también quería hacerlo, con todas mis ganas, en serio, pero no podía. La «causa» era demasiado grande. Más grande que yo, que me tenía por individualista. Me empezó a dar miedo que nada me hiciera desistir, que estuviera rebasando la línea de la razón para llegar a las fronteras del fanatismo. Pensaba en Chris McCandless, ese chico que lo dejó todo para huir a Alaska, para seguir su propia causa, para poner a prueba sus convicciones, para comprobar si se podía vivir con apenas nada. Pensaba en él, muriendo solo y aislado, en esa vieja guagua abandonada que describe Jon Krakauer en su libro *Hacia rutas salvajes*. Pensaba en él, hambriento, helado, débil y convulsionante, dejando una nota en la que hacía creer a sus seres queridos que había muerto

haciendo lo que quería. Pensaba en esa nota y yo estaba casi seguro de que mentía. Quería ahorrar sufrimiento a quien la leyera, pero en realidad debía tener miedo y estar arrepentido de haber llevado su aventura hasta tan lejos. Creía que mentía, porque eso era lo que sentía yo. Un día, precisamente cuando me di cuenta asustado de que ya no había nada (por humillante, traumático o doloroso que fuera) que me forzara a renunciar, comprendí que todas esas certezas que tenía sobre la vida y la gente en realidad eran absurdas reglas mentales. Comprendí que la vida no tiene sentido, ninguno concreto y predefinido; tiene el que le des a tu propia vida. Comprendí que ayudar a la gente no implicaba reciprocidad, que no existe una justicia universal retributiva. Comprendí que iba a continuar el desafío ajeno a si las demás me correspondían o a la cordura del mundo, porque yo lo había decidido así y no por ninguna compulsión cósmica. Iba a intentar joder el sistema porque no quería someterme a él y porque el resto de personas debía tener la misma oportunidad que yo.

Mentiría si dijera que en mis viajes por la península no he sentido todo el calor, el apoyo y la solidaridad que no se nota cuando piensas que eres un corredor de fondo. Eso me ha reconciliado con el movimiento, pero pienso en todas aquellas que no han tenido la suerte de la repercusión mediática de sus luchas. La gente que curra sin ver nunca los efectos de su trabajo y que coquetean con la idea de desaparecer silenciosamente por la puerta de atrás. Creo que como movimiento estamos en deuda con ellas, y debemos buscar la manera de salir de la inactividad pero sin dejar atrás a nadie, sin aceptar ni una sola víctima por fuego amigo, ni un solo daño

colateral, ni una sola compañera caída a la que no le tendamos la mano.

Hoy seguimos caminando por la orilla del Rubicón dudando si cruzarlo. Si en la otra orilla nos esperaran voces amigas, un soporte digno, nos resultaría mucho más fácil decidírnos a atravesarlo. Pero no podemos quemar los puentes a nuestras espaldas si delante no hemos construido antes nada. Lo contrario supone inmolar a toda una generación en el altar de las ideas. El capitalismo no nos puede haber absorbido tanto como para que olvidemos que ningún proyecto o doctrina, por grandes e importantes que sean, valen nada ante la más humilde y sencilla forma de vida.

La participación de la infancia: entre el adultocentrismo y el infantocentrismo, la cooperación

Siu Lay-Lisboa y Manuel Montañés Serrano

Introducción

Este artículo se nutre de la materia prima discursiva producida en una investigación de la coautora¹ (Lay, 2012), en la que el coautor ejerció la dirección de la misma. Siendo *ex novo* el análisis y la reflexión que se exponen en estas páginas. La investigación tenía como objetivo dar cuenta de las representaciones sociales que de la infancia y de su participación tiene el mundo adulto. Para tal fin se consideró como unidades de análisis la materia prima discursiva producida en doce entrevistas individuales semiestructuradas realizadas a personas vinculadas al trabajo, directo o indirecto, con la infancia.

Las posiciones discursivas sobre el rol que la población adulta asigna a la infancia en su participación

Para dar cuenta de los diversos discursos sociales, se ha utilizado el modelo de análisis e interpretación de textos y discursos de Manuel Montañés (2009), basado en la aplicación, reflexivamente, de la inferencia discursiva a la materia prima discursiva producida en las entrevistas con la que, referidos a cada bloque y subbloque temático, responder a los siguientes interrogantes:

- a) qué frases se dicen²
- b) qué decimos que dicen³
- c) de quién o de qué se dice⁴
- d) qué argumentos se aducen⁵
- e) desde dónde se dice lo que se dice⁶
- f) por qué decimos que dicen lo que dicen⁷.

Las respuestas a los interrogantes enunciados permiten identificar diversas posiciones discursivas sobre la participación de la infancia.

«Entendiéndose por posiciones discursivas significantes que agrupan contenidos discursivos que, al mostrar reiteración y consonancia entre sí, justifican su configuración como una postura, diferente, complementaria, afín, opuesta, etc., de otras, conformando y formando parte de una estructura relacional, que va más allá de un simple repertorio de opiniones sobre la problemática objeto de estudio» (Lay y Montañés, 2013, p. 308).

No así una fracción discursiva, que son fragmentos de discursos que no logran constituirse como posición.

De acuerdo con el análisis se pueden identificar siete grandes posiciones discursivas sobre la participación infantil. Su carácter diferenciador lo configura, principalmente, los núcleos centrales del discurso. Referentes a las nociones de infancia, la relación entre adultez y niñez, y aspectos más procesuales y procedimentales de la participación infantil.

A continuación, se expone una síntesis de cada una de las posiciones discursivas:

POSICIONES DISCURSIVAS

(A) Adultocéntrica

Esta posición discursiva se configura como una de las predominantes. Sostiene la validación de un conocimiento y pensamiento único, centrado en la sabiduría cristalizada de las personas adultas. Sitúa la responsabilidad y posesión del saber en figuras adultas (padres, madres, profesores, autoridades), que son las que, según se dice, deben instaurar ese saber en niños y niñas y, por tanto, diseñar el modo y el contenido de la participación infantil. Se concibe a la infancia un sujeto carente de responsabilidad y conocimiento, estableciéndose, según esta noción, relaciones centradas en dotar y capacitar a la infancia. Todo ello desde lógicas de dominio mediante saberes únicos.

(B) Infatocéntrica

Esta posición se opone a la adultocéntrica. Hace alusión a una propuesta alternativa a los grandes discursos sociales de los adultos. Esta posición se inclina por dar el papel protagónico y propositivo a la infancia. Los niños y niñas son considerados sujetos conscientes, capaces de identificar sus intereses, involucrados con sus procesos y propósitos, así como de poder gestionarlos. Se decantan por estrategias que incorporan este rol más activo, crítico y autónomo de la infancia, donde los niños y niñas puedan de manera autogestionaria elegir los lugares y las formas de encuentro, así como expresar lo que les preocupa, interesa y afecta.

Convirtiéndose en agentes activos de transformación de sus propias realidades.

(C) Crítica Adultez

Esta posición es afín a la *infantocéntrica*. Focaliza su crítica en el *reduccionismo* conceptual y relacional mantenido y reproducido no solo por los responsables públicos sino por la población adulta, en general. Denuncia la *ineficiencia* del modelo *adultocéntrico* para afrontar las necesidades de la infancia como grupo social que, según se dice, no son tomadas en consideración de acuerdo con la *óptica* de niños y niñas. Según esta posición, se intenta *desarticular* las lógicas de poder que ejerce el mundo adulto sobre las propias libertades de la infancia, donde el diseño de las estrategias, las convocatorias e implementación de los programas dedicados a la promoción de la participación infantil están habitualmente pensados según una *cosmovisión* adulta.

(D) Materno/paternal

Esta posición discursiva es afín a la *adultocéntrica*. Se diferencia en que considera aspectos orientados a la *protección*, cuidados, formación y socialización de la infancia, perspectivas relativas a las nociones de *moratoria* infantil, una mirada sobre la infancia que tiene relación con la *incapacidad* de la infancia, los aún no son. Según esta posición, las estrategias del mundo adulto se dirigen a *salvaguardar* a la infancia de todo lo que carece, a la que se ha de proteger, *infantilizándose* la imagen de los niños y niñas.

(E) Crítica Institucional

Esta posición es afín a la *infantocéntrica*. Crítica el modelo tradicional de intervención con la infancia. Dirige su crítica a las instituciones y políticas públicas —y sus representantes— encargadas de diseñar y velar por las estrategias de promoción de la participación infantil. Incluye en su crítica a los centros educativos y a todas las estructuras que generan dispositivos estándar con los que atender las necesidades e intereses diversos de la infancia, y que no incorporan la voz de quienes son *partícipes* de los programas, lo cual se traduce en que los programas dirigidos a la promoción de la participación no tienen un efecto real de convocatoria y participación infantil.

(F) Normativa/Performativa

Esta posición es afín a la *adultocéntrica*. Según esta posición, se ha de favorecer y validar estilos de participación *estereotipados*, *asistencialistas*, *normativizados* e *institucionalizados*. Esta posición se decanta por perpetuar formas de relación entre los adultos y los niños y niñas. Asignando roles, formas y lugares de interrelación, donde quedan fuera de discusión toda modalidad alternativa de actuación y expresión de la participación infantil que no obedezca a los parámetros establecidos por las normas y programas emanadas de las instituciones.

(G) AdultoInfatoProtagónico

Esta posición discursiva alude a la *compartimentación* y/o al *compromiso* de las posiciones discursivas A y B

(adultocéntrica e infantocéntrica). El compromiso y la compartimentación es hacer y/o decir una cosa y su contrario en diversos espacios, tiempos y circunstancias⁸. No es, por tanto, una posición convergente sino adaptativa en cada momento, tiempo u ocasión. Conviven, por tanto, fracciones discursivas de ambas posiciones. Estas fracciones se articulan en lo tradicional/clásico y lo alternativo/apertura, respecto a la infancia y su participación. Cohabitan, por un lado, la concepción que considera a los adultos poseedores de una sabiduría que no admite duda, y que son los que han de dictaminar lo adecuado para la infancia —que obedece al discurso A—, y, por otro, la noción propositiva y protagónica de la niñez, como promotores de sus propias realidades —posición B—. El que convivan nociones adultocéntricas y sus antagónicas, es posible gracias a que existe una suerte de doble compromiso o compartimentación hacia la infancia y desde lo adulto. Desde el compromiso del mundo adulto, se concibe a la infancia como sujetos activos, capaces de gestionar sus propios asuntos y, a la vez, como carentes, ya que habría que suministrarle —de manera explícita o simbólica— recursos y medios (tangibles e intangibles) y orientaciones para que puedan emprender su camino.

* Desconocimiento

Es una fracción discursiva tanto de la posición normativa/performativa como de la adultocéntrica y de la paterno/maternal. Según esta fracción, los niños y niñas son concebidos como sujetos que se muestran indiferentes a la participación. Según se dice, los servicios y los

recursos para la participación no son utilizados por niños y niñas (perspectiva normativa/performativa), la infancia solo hace uso de servicios y recursos ofertados por un diseño adultocéntrico (posición A), orientados eminentemente a atender las necesidades de las familias, más que de la propia infancia (materno/paternal). Es decir, según esta fracción discursiva, los dispositivos de participación infantil existen, pero no son aprovechados ni utilizados por la infancia ya que, según se dice, a la infancia no le interesa participar.

El Poliedro de la participación infantil

La representación gráfica de la estructura relacional de las posiciones discursiva ha sido denominada *Poliedro de la participación infantil* (ver figura 1). En él se da cuenta de la posición discursiva dominante, la adultocéntrica (A), configurándose las demás posiciones por oposición, afinidad, diferencia respecto a la misma.

Opuesta a la (A) se encuentra la infantocéntrica (B); como afines a esta última, se encuentran la crítica adultez (C) y la crítica institucional (E); y como afines a la primera (la adultocéntrica), la materno/paternal (D) y la normativa/performativa. La (A/B) adultoinfantoprotagónico se encuentra comprometida o compartimentada con la adultocéntrica y la infantocéntrica. Y como fracción discursiva de la normativa/performativa y de la adultocéntrica la fracción discursiva denominada (*) desconocimiento.

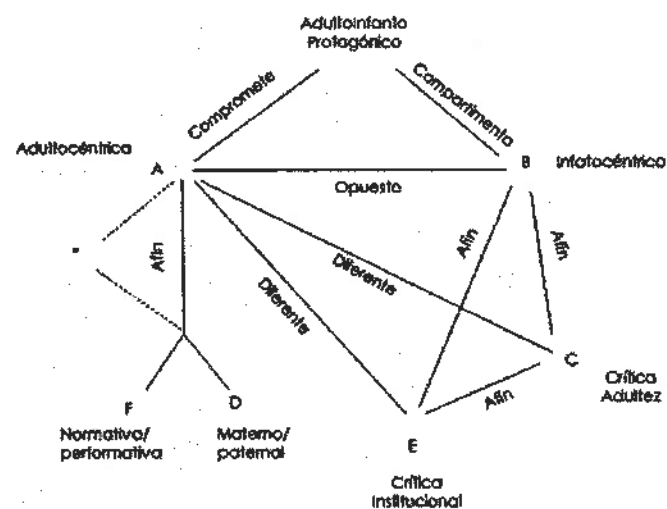


Figura 1. Poliedro de la participación: Posiciones discursivas y relaciones

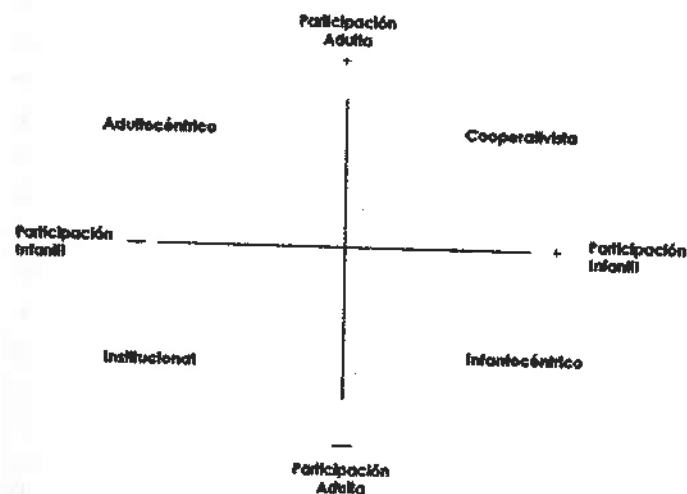
Cuadro relacional del protagonismo adulto y de la infancia en el diseño de la participación de niños y niñas

Si se relacionan los ejes cartesianos formados por el grado, más/menos, de participación y protagonismo de la población adulta y el análogo de la infancia en el diseño de la participación de niños y niñas, se obtendría, como se puede ver en el cuadro 1, cuatro cuadrantes, que responderían, empezando por la izquierda y siguiendo las agujas del reloj, a los campos semántico

- 1) Adultocéntrico
- 2) Cooperativista

- 3) Infantocéntrico
- 4) Institucional

Esto es, en el campo 1, habría una alta participación y protagonismo de la población adulta y una baja o nula de la infancia; en el campo 2, habría una alta participación y protagonismo tanto de la población adulta como de la infancia; en el campo 3, habría una escasa o nula participación y protagonismo de la población adulta y una alta de la infancia; y en el campo 4 habría una baja participación tanto de la población adulta como de la infancia.



Cuadro 1. Campos semánticos como resultado del cruce de los ejes del grado de participación adulta e infantil

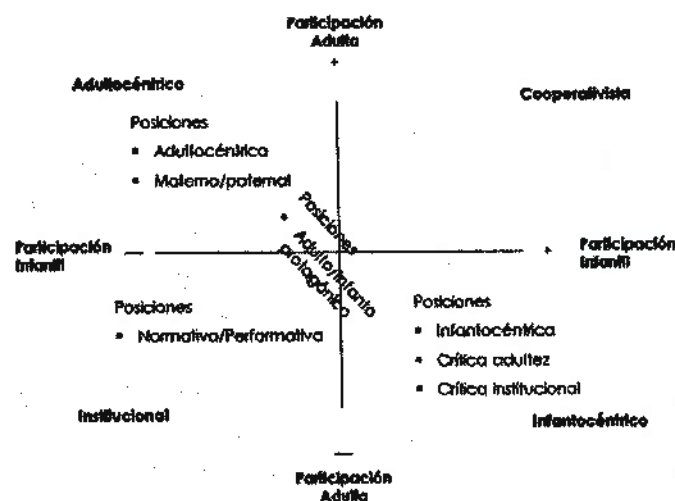
El campo adultocéntrico se basa en una relación asimétrica entre adultez y niñez, la imagen de los adultos es recreada de acuerdo con la sabiduría, siendo estos (los adultos) quienes deben guiar a la infancia, definiendo roles y funciones. Los adultos deben enseñar a la infancia a participar en espacios creados por los mismos adultos. En este campo, el rol protagónico lo adopta y lo ejerce la figura del adulto, es ella quien organiza, planifica, y toma las decisiones sobre los procesos, las actividades, objetivos y los resultados. La infancia puede desarrollar algún tipo de actividad, pero su participación y su rol es siempre menor y subordinado al del adulto. Este campo representa la expresión de la mayor participación adulta y la menor participación por parte de la niñez, consideremos en este caso que mientras mayor sea la participación y el protagonismo adulto siempre será menor el de la infancia. En el campo cooperativista, la participación se sostiene en una relación simétrica entre adultos e infancia, construyéndose en base a la confianza que requiere la cooperación mutua. La infancia participa siendo acompañada por los adultos, asimismo, acompaña y enseña a la adultez, siendo protagonistas tanto unos como otros. En este cuadrante conviven ambos protagonismos, se entiende que tanto niños y niñas como la población adulta han de participar, formar parte y dar forma a la creación de espacios de participación. Esta complementariedad es la condición para generar una participación genuina y más inclusiva, en la que todos y todas contribuyen con sus saberes. El campo infantocéntrico hace referencia a la autogestión de la participación por parte de la infancia. Los niños y niñas son quienes proponen, diseñan

y toman las decisiones respecto a su propio proceso participativo. Las prácticas participativas protagonizadas por la infancia son fruto de la reflexión, debate y la creación de la misma. El papel que se le asigna a la población adulta es la de proporcionar medios y recursos materiales —o, al menos, no poner obstáculos— con los que facilitar la participación de la infancia de acuerdo con los criterios y organización de esta. En el campo institucional, el protagonismo y la participación tanto infantil como adulta se encuentran mermadas, ya que quien oficia como rector y regulador de la participación son los preceptos y programas institucionales, ya sean educativos o de otra índole. Por ejemplo, en el ámbito educativo, tanto el profesorado como los niños y niñas pierden su autonomía, protagonismo y creatividad frente al currículum escolar. Los currículos institucionales e instituidos en las acciones llamadas participativas se sitúan como únicos referentes válidos de la participación. Se propicia una participación formal estática y estereotipada.

Las posiciones discursivas enmarcadas en los campos semánticos

Si se insertan las posiciones discursivas en los respectivos campos semánticos, se observará —como se puede ver en el cuadro 2— que el campo androcéntrico estaría la posición androcéntrica y la materno/paternal; en el institucional, la normativa/performativa; en el infantocéntrico, la infantocéntrica, la crítica adultez, y la crítica

institucional; la posición adulto/infantoprotagónico estaría tanto en el campo androcéntrico como en el infantocéntrico; y el campo cooperativo se encontraría vacío.



Cuadro 2. Posiciones discursivas enmarcadas en los campos semánticos.

Conclusión y reflexión

El poliedro de la participación pone en evidencia que la existencia de una posición discursiva que quede enmarcada en el campo semántico de la cooperación no emergerá en oposición a la dominante posición adultocéntrica (o afines), pues sería la infantocéntrica (o sus afines), aunque, obviamente, como se recoge en otra investigación de la coautora (Lay, 2015) ha de buscarse el apoyo de quienes se colocan en posiciones disidentes de la dominante.

La posición que se oponga al adultocentrismo ha de ser colaborativa, inclusiva y solidaria —en el sentido lingüístico de interdependencia—. Si bien, esta posición no emergerá sino se trabaja en su construcción. En nuestra sociedad, los espacios se encuentran segregados por género y edad, y cuando circunstancialmente —en el sentido literal, esto es, cuando unas u otras circunstancias obligan a ello— coinciden en un mismo espacio la población adulta y la infancia, este se encuentra distribuido desigualmente a favor de quienes ostentan el poder y marcan las pautas relacionales que, huelga decir, es la población adulta.

Como se ha expuesto, el discurso dominante de la población adulta —el adultocéntrico— no contempla el diseño de propuestas participativas en igualdad con la infancia, pero asimismo se ha de tener en cuenta que, como se constata en el estudio referido antes (*ibid.*, 2015), el discurso dominante de la infancia no difiere sustancialmente del discurso dominante de la población adulta. Por tanto, para generar un discurso alternativo se ha de habilitar procesos participativos con los que diseñar la participación de la infancia. Procesos en los que, de manera colaborativa, igualdad, cooperación y solidaria, además de contemplar el debate y la formulación de propuestas se propicie la reflexión sobre los decirs y haceres, pues, como decían los clásicos, la ideología dominante es la ideología de la clase dominante.

NOTAS

- 1 La investigación se enmarca en el Trabajo Fin de Master para optar, en el año 2012, al grado de Master en investigación social para la educación de la Universidad de Valladolid (España).
- 2 Estos serán los fragmentos de las entrevistas que han llamado nuestra atención. Nos permiten la interpretación y nos dan cuenta de las distintas posturas ante cada temática de estudio.
- 3 Es el sentido que infiere el/a investigador/a a lo dicho y no dicho.
- 4 Sobre qué, quién o quiénes se hace referencia al decir lo que se dice.
- 5 Cuáles serían las argumentaciones que se explicitan —o aluden— respecto al por qué se dice lo que dice, es decir, cómo, dónde o con qué sustenta sus dichos.
- 6 Desde qué concepciones se parte para decir lo que se dice, cuáles serían los núcleos centrales del discurso que incitan a decir lo que se dice.
- 7 Qué argumentos esgrimimos para legitimar que decimos lo que decimos. Es decir, decimos que dicen lo que dicen porque la concepción de realidad que decimos que tienen es tal.
- 8 El compromiso, la compartimentación junto con la oscilación se enmarcan en la lógica compleja que rompe con los principios de la lógica aristotélica de identidad (A es igual a A en todo tiempo y lugar); no contradicción (A no puede ser lo contrario de A); y tercero excluido (entre A y no A no puede haber ningún término intermedio) (Montañés, 2012).

BIBLIOGRAFÍA

- Lay, S. (2012) *Representaciones Sociales sobre la participación de la niñez: por el diseño y la planificación participativa* (Tesis de Maestría). Universidad de Valladolid. Recuperado de <http://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/1605/1/TFM-B.17.pdf>
- Lay, S. (2012) *La participación de la infancia desde la infancia. La construcción de la participación Infantil a partir del análisis de los discursos de niños y niñas*. Tesis doctoral. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Lay, S. y Montañés, M. (2013) Las Representaciones Sociales del mundo adulto sobre la infancia y la participación infantil. *Revista Salud y Sociedad*, 4(3), 304-316.
- Montañés, M. (2009) *Metodología y Técnica Participativa, Teoría y Práctica de una Estrategia de Investigación Participativa*. Barcelona: Editorial UOC.
- Montañés, M. (2012) Verdad e incertidumbre. Una mirada desde la perspectiva sociopráctica. *Prisma social, revista de investigación social*. nº 8, 440-469.

Haciendo/pensando/sintiendo formas de autogestión desde el ilusionismo social

Javier Encina, Ma^a Ángeles Ávila y Ainhoa Ezeiza

A mí me gustan los mundos curvos;
el mar es curvo,
la risa es curva,
el dolor es curvo;
las uvas: curvas;
los labios: curvos;
y los sueños, curvos; (...)
a mí me gusta la anarquía curva;
el día es curvo
y la noche es curva;
¡la aventura es curva!
Y no me gustan las personas rectas,
el mundo recto,
las ideas rectas;
a mí me gustan las manos curvas,
los poemas curvos,
las horas curvas (...)
vivir es curvo,
la poesía es curva,
el corazón es curvo.
A mí me gustan las personas curvas
y huyo, es la peste, de las personas rectas.

Las personas curvas (fragmentos). Jesús Lizano

Zaguán

A la hora de ir haciendo, pensando, sintiendo, en esto que empezamos en 1995 en Pedrera, un pueblo de jornaleros de la Sierra Sur de Sevilla, no hemos podido separar lo que iba naciendo de la propia autogestión de lo que se generaba con la cogestión; tal vez por la falta de recursos, tal vez por la necesidad de enredarnos con otra gente, tal vez por lo que habíamos leído, o por lo que habíamos vivido en el movimiento estudiantil, o por lo que nos contaron nuestros abuelos, o por vivenciar los mundos curvos... Tal vez por la conjunción de todo, y otras cosas que nunca sabremos, tal vez por haber empezado en un pueblo llamado Pedrera. Este artículo es una tentativa de identificar aquellos elementos que han provocado, propiciado, apoyado la autogestión de la vida cotidiana desde la forma de trabajar que hemos llamado ilusionismo social.

Cuando hemos trabajado sin instituciones y sin empresas de ningún tipo de por medio, la distinción sobre lo que ha nacido de nuestra propia autogestión ha sido clara: como en el 15M en la asamblea Jacaranda norte, en la Macarena norte (Sevilla); pero cuando hemos trabajado con o desde instituciones o con empresas sociales, la cosa se oscurece un poco. Por lo que aprendimos en Pedrera, hemos intentado que cuando ha habido instituciones de por medio nunca trabajemos para la institución, sino desde ella hacia afuera, poniendo los recursos, debates e interrelaciones en manos de la gente para propiciar la autogestión de la vida cotidiana, o sea, para que la gente escapando del poder institucional pueda llevar a cabo las cosas que le interesan y desea en armonía

con su entorno social y natural. Y eso mismo lo hemos hecho cuando nos hemos encontrado con empresas de economía social, de economía integral, de economía solidaria; o sea, no trabajar para ellas sino con ellas... Esto puede crear espacio de cogestión que deben ir girando hacia propuestas autogestionadas, y en este proceso a veces es difícil separar lo que va naciendo de la propia autogestión (que es centrífugo, que se escapa hacia fuera; hacia los propios espacios y tiempos cotidianos de la gente, socializando los recursos institucionales o empresariales) de lo que se genera con la cogestión (que puede ser centrípeto, hacia dentro, hacia el territorio institucional o empresarial, apropiándose de los saberes colectivos). Es una inquietud que hemos tenido en estos años y que por eso la mostramos, no queremos decir que le tenga que pasar a todo el mundo; aunque vivamos en un mundo lleno de instituciones y empresas....

Poco a poco, después de Pedrera (trabajando la autogestión de la tierra, de los medios de comunicación, de la memoria colectiva..., Sevilla 1995-1997), de vivir las experiencias¹ de Santiponce (jóvenes y autogestión, Sevilla, 1997-1998), de Las Cabezas de San Juan (sobre presupuestos participativos y autogestión de la vida cotidiana, Sevilla, 1999-2003), los seis años del curso del postgrado Investigación participativa en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, 1999-2005), el proyecto Child Inclusion (Diputación de Málaga, 2005-2007), de Palomares del Río (sobre Plan General de Ordenación Urbana y Plan estratégico participativos, Sevilla, 2005-2007); de los trabajos con Diputación de Málaga (comunicación provocativa para municipios que están

desarrollando presupuestos participativos, 2009) y con la Delegación Provincial de Sevilla de la Consejería para la Igualdad y el Bienestar Social (Dirección general de drogodependencias y adicciones, 2007-2009), pasando al trabajo en Olivares (autogestión de la vida cotidiana en tres barrios estigmatizados por la administración como marginales, Sevilla, 2009-2010), en la Macarena norte, asamblea Jacaranda norte, con el 15M (Sevilla, 2011-2012) y de los trabajos que estamos desarrollando en Donosti sobre desempoderamiento educativo en la Universidad... Después de estos 22 años, podemos y queremos plantearnos, de forma explícita, qué conexiones tiene esta forma de trabajar y la autogestión. No intentamos buscar una definición, preferimos ir encontrándonosla en cada lugar —espacios y tiempos—, en cada una de las experiencias ha tomado un significado diferente y, por supuesto, mucho más complejo y transformador en la reflexión y el sentimiento desde la práctica que el que teóricamente vamos a darle en este artículo.

Esta misma práctica, de la que hemos aprendido, es la que nos dice que algo muy importante para romper los estados de zoombismo social (mitad ojos de cámara/mitad muerte social: que no ve más allá de sus oídos), es poner en valor el trabajo colectivo, y la transferencia² de conocimientos, hacer y sentir como técnica, que nos facilita construir los caminos que estén en sintonía con el ilusionismo social. Eso nos proponemos también con este artículo, poner en valor las construcciones colectivas de estos 22 años y transferirlas a la gente que quiera leerlas, y si es posible debatirlas con nosotr@s.

En la propia definición ya encontramos pistas: Lo que llamamos ilusionismo social es una forma de hacer

que se basa en la dimensión dialéctica, tiene como punto de partida las metodologías participativas (especialmente la IAP) y se desarrolla en el trabajo con las culturas populares. Como eje central tiene la dinamización y generación de mediaciones sociales deseadas en los espacios y tiempos cotidianos; para ello hay que trabajar con y desde la gente, moviéndonos desde la seguridad de lo posible hacia la esperanza de lo imposible, mediante la autogestión de la vida cotidiana. Sin poder diferenciar el pensar y el sentir, la acción y el conocimiento, el reconocimiento y el aprendizaje de todos los saberes; y todo ello en el disenso.

1. Es una forma de hacer

Desde el ilusionismo social, se pretende trabajar con y desde la gente, para ello lo importante es sumergirse en las propias construcciones y manifestaciones socioculturales para poder complejizarnos desde el recurso creativo que supone las culturas populares, y que utilizamos y usamos como soporte en nuestra forma de hacer, que renuncia a ser metodología. Partiendo de las metodologías participativas, abandona ese camino prefijado para encontrarse con los postulados sin métodos.

Y es en esta forma de hacer, donde todo se puede ir replanteando a la hora de ir haciéndolo/sintiéndolo/pensándolo, donde la autogestión se incorpora desde el primer momento impidiendo los *a priori* y fomentando la construcción colectiva en todo el proceso.

Estamos hablando de una forma de hacer que no sea integrista, que no sea rígida, que esté abierta a la influencia del propio proceso, que se vaya enriqueciendo y creciendo

con el desarrollo de las propias experiencias, una forma de hacer mestiza... que no preconfigure la realidad, sino que sea un instrumento en manos de la gente para la reproducción ampliada de las formas de vida cotidiana.

«No se puede predecir el surgimiento de lo nuevo, de lo contrario no sería nuevo. No se puede conocer la aparición de una creación por anticipado, pues entonces no habría creación»

Edgar MORIN (2001:97-98).

Con respecto a los objetivos *a priori*: los objetivos, los fines, las metas, las acciones o la acción en mayúscula, la eficacia, la eficiencia, los resultados y un sinnúmero de contenidos... no es lo importante, cuando nuestras formas de hacer van encaminadas hacia la autogestión, son los momentos y espacios/tiempos unidos irremediablemente a la vida cotidiana, lo que toma un carácter trascendente, es decir las formas de relación en la vida cotidiana, que para propiciar la autogestión de la vida cotidiana deben ser horizontales. El para qué, cómo, con quién... se van redefiniendo a lo largo del propio proceso. También lo que se decidió al principio es relativo, lo importante es cómo nos encontramos en cada momento.

Con respecto a las técnicas³ y herramientas⁴: debemos tener la capacidad de modificar las técnicas y las herramientas según las situaciones que nos vayamos encontrando en los procesos, y no solo en los proyectos escritos, sino con la gente que nos vamos encontrando a lo largo del proceso. Lo contrario sería pasar por encima

de la gente al utilizar técnicas y herramientas cerradas, y acabadas, no teniendo en cuenta el grupo humano con el que se trabaja. Es necesario que la gente no quede atrapada y conformada con las técnicas y herramientas que utilizemos, para ello hay que inventar, recrear, construir nuevas técnicas y herramientas que se adapten a la gente, permitiendo conocer transformando a la vez. Para que esto ocurra, es necesario estar en los sitios, es decir en los espacios y los tiempos cotidianos.

2. Se basa en la dimensión dialéctica

Desde la dialéctica (y más concretamente desde las formas de hacer que dibuja el ilusionismo social, que se basan en la complejidad de segundo orden) se reconoce a los sujetos en su propia condición (desde sus propios tiempos y espacios cotidianos), en un proceso de vivencia/investigación donde lo que interesa es la autogestión de la vida cotidiana y la construcción colectiva en la diversidad y el disenso; y nunca deberían reconocerse los objetivos *a priori* marcados por líderes/as, vanguardias o investigadores/as (que fundamentan una dialéctica basada en la complejidad de primer orden). En palabras de Ignacio FERNÁNDEZ DE CASTRO (2008:61) las dimensiones dialécticas (tanto las que se basan en la complejidad de primer orden como las de segundo orden) «ensayan colocar a los ciudadanos frente al espejo para que sean ellos los que produzcan su verdad y ellos quienes la registren construyendo democráticamente la sociedad a su medida». En el proceso se produce una interacción verbal, pero sobre todo se establecen entre los sujetos individuales y colectivos lazos

más fuertes. «Así como las perspectivas distributiva y estructural se consumen en un intento de evitar el cambio, o controlarlo, la perspectiva dialéctica (como otros dispositivos isomorfos con ella) se inscriben en una estrategia de producir el cambio (...). En vez de tratar de fijar la realidad a su estado positivo, tratan de moverla hacia su(s) estado(s) posible(s)» Jesús IBÁÑEZ (1989:65). Entre la dimensión o perspectiva estructural y la dialéctica surge una nueva visión a forma de híbrido: la sociopraxis.

La visión sociopráctica de la dialéctica sería una forma de dialéctica de primer orden: tesis/antítesis/síntesis (consenso) que nos lleva a una nueva tesis (complejidad de primer orden). La tesis y la antítesis convierten al observador en sujeto, mientras que la síntesis lo sujeta, surgiendo así un sujeto-sujeto (coincidiendo aquí con la perspectiva estructural y generando procesos de dependencia hacia las aperturas y hacia el orisha Elegua, la deidad que abre o cierra el camino), que solo es libre si atraviesa la apertura de la síntesis (teniendo que renunciar al resto de aperturas), solo es libre si renuncia a la libertad.

Desde el ilusionismo social, la dialéctica sería de segundo orden: tesis/antítesis/apertura (disenso) que nos lleva a nuevas tesis que podrán llevarse a cabo mediante procesos de ayuda mutua con construcción colectiva; en estos procesos surgirán nuevas antítesis que provocarán nuevas aperturas (complejidad de segundo orden)... Este tipo de participación del observador lo convierte en sujeto, generando movimientos de autonomía e interdependencia que, junto a la ayuda mutua y a la construcción colectiva, provocan la autoorganización, como apunta

Heinz VON FOERSTER (1991) con su cibernética de segundo orden. Estas continuas aperturas lo van construyendo como sujeto en liberación.

■ Parafraseando a Jesús IBÁÑEZ, esta construcción democrática solo es posible si se vive como sujeto, para ello se debe comprender que la posición de sujeto en proceso nace desde la actividad de conocimiento del sistema social mediante la investigación, que le permite constatar que debe transformar continuamente el sistema social; para que siga siendo posible vivir como sujeto y no quedar sujeto (sujeto sujeto) al consentimiento del Poder. Reflexión completada por Raúl ZIBECHI (2007:22) de la siguiente forma: «es posible luchar y vencer sin aparatos ni caudillos, sin vanguardias ni partidos dirigentes, y que la organización no tiene por qué construirse como una lápida que pesa sobre los sectores populares, sino que puede tomar como punto de partida lo que ya existe en la vida cotidiana (...), y expandirlo, mejorarlo y profundizarlo». Así, en lugar de trabajar para que *nuestr@s niet@s* tengan un futuro mejor y seamos libres renunciando a vivir la libertad (como nos plantea la dialéctica de primer orden), el trabajo lo vivenciamos en la experiencia presente, creando mundos nuevos en el propio proceso y que no plantean preterminar la vida futura (dialéctica de segundo orden).

■ La dimensión dialéctica, desde esta visión, promueve la participación en los propios espacios y tiempos, para la autogestión de la vida cotidiana, con la e(s)xcusa de un proyecto si es necesario (presupuestos participativos, PGOU, Plan Estratégico, Agenda21, un Plan vecinal, una asamblea barrial del 15M, etc.), pero sin dar de lado a la posibilidad de que en ciertos espacios la

vida en sí misma, tal como se está dando, ya no necesita de e(x)cusas. Todo se construye en los propios espacios y tiempos cotidianos sin poder deslindar el proyecto e(s)xcusa de la vida en sí, del proceso, surgiendo propuestas, debates y decisiones para el proyecto; pero también para la vida en estos espacios y tiempos: unas tendrán que llevarla a cabo las administraciones, la mayoría la propia gente. La participación no es ni el votar ni el simple acto de vivir, hay que poner en valor el trabajo colectivo y la ayuda mutua; obligándonos a poner en marcha los sentidos y así acercarnos a vivir los imposibles: que veíamos en la lejanía como rabos de nubes que desaparecían en el horizonte, sin llevarse lo feo, sin barrer tristezas que hagan aparecer nuestras esperanzas... Entendemos esto cuando hemos vivido formas de relación en un proceso de participación con tendencia autogestionaria.

En principio lo que nos plantea el pasar de objeto a sujeto lo expresa Inma Fuentes, educadora en el proyecto Child Inclusion (que trabaja con menores en situación de desamparo), de esta forma: «vivimos en un mundo donde todo está preconcebido, predicho, prehecho, predispuesto, todo organizado y planificado, no hay espacio para dejar hablar al sujeto de acción. Lo bonito de esta [forma de hacer] es que la gente con la que se trabaja participa y el proceso educativo se lleva desde la participación y las formas de hacer y el querer hacer». En definitiva se trata de pasar del espectáculo, de ver tu vida desde la butaca, a ser protagonista de la vida cotidiana. Para pasar de sujeto individual a sujeto colectivo, no se trata de la suma de individuos, ni siquiera de la suma de grupos sociales, no es poner el énfasis del trabajo con

las asociaciones ni tampoco con colectivos estructurales (inmigración, mujer,...), no se trata de opinar, ni de escuchar, no es que todo lo que se diga en los espacios y tiempos cotidianos esté bien, ni mal, es tratar de ir enredando y enredándose entre los cultivos sociales⁵ y desempoderándose individualmente para construir colectivamente.

Todo esto nos pone en situación de entender que el conocimiento no va separado de la propia acción, ni del sentir, son la misma cosa, no hay momentos separados como plantean las ciencias sociales de corte estructural, van unidos, no se puede pensar por separado la investigación, el pensar, la acción, la participación y los sentimientos, porque eso sería algo ficticio que en el mundo no pasa, y lo que queremos son formas de hacer que nos ayuden a transformar el mundo. Separando conocimiento, acción y sentimiento, sujetamos a los sujetos a la acción y a l@s investigadores/as al conocimiento, o en el mejor de los casos provocamos desdoble de personalidad tipo psicosis (cuando sentimos la esquizofrenia de este desdoble)... Un proceso solo es sostenible en la unión y la continua generación de conocimiento, acción y sentimiento. Ocurre que si solo enfocamos nuestras investigaciones, procesos y proyectos en el pensar estaremos poniendo todo el énfasis en el vanguardismo, igualmente trabajando el sentir, exclusivamente, estaremos interviniendo y potenciando el asistencialismo; y por último, si nuestras energías y capacidades las concentramos en el hacer dejando a un lado el sentir y pensar, acabaremos en el más puro activismo. En las investigaciones y procesos se producen conocimiento, acción y sentimiento con los grupos y desde los grupos. Es un

continuo trabajo de reflexión colectiva, de sentimiento y acción desde la comunidad con los aportes individuales que son enriquecidos de forma dialéctica por el colectivo.

3. La dinamización y generación de mediaciones sociales deseadas en los espacios y tiempos cotidianos; para ello hay que trabajar con y desde la gente

Las mediaciones son esas formas de hacer/pensar/sentir y de relacionarse que pueden ser impuestas, consentidas, compradas o construidas colectivamente y deseadas; siendo estas últimas las que nos pueden ayudar como indicadores privilegiados de posibles conjuntos de acción (unión de diversos grupos para llevar a cabo acciones, pensamientos y sentimientos conjuntos, o para desencadenar procesos de ayuda mutua), y de las formas de construcción y deconstrucción necesarias para la creación de cosmovisiones generadoras de formas de relación en las culturas populares.

Es este, el de las mediaciones deseadas, un espacio privilegiado desde donde los habitantes pueden definir sus necesidades y las formas de satisfacerlas, frente al Estado como ciudadano@ (no como usuari@), y frente al Mercado como sujeto colectivo constructor de un desenvolvimiento socioeconómico a «escala humana» (no como consumidor/a). «Son precisamente estos espacios (grupales, comunitarios, locales) los que poseen una dimensión más nítida de escala humana, una escala donde lo social no anula lo individual sino que, por el contrario, lo individual, puede potenciar lo social» (Manfred MAX-NEEF, 1994:88). Incidimos en que la reflexión sobre el sentido de lo humano está muy

relacionada con la comprensión de la sociedad, de la comunidad, de la ciudad, del barrio, de la familia...; desde la participación que vivimos en cada espacio, desde la vivencia de su configuración. La auto-cogestión/acción sinérgica en cada uno de estos ámbitos debe ir apoyada en un modelo de comunicación que re-cree encuentros culturales/vivenciales; es decir, de procesos de socialización donde se re-construyan y expliciten los saberes de los distintos grupos.

Tenemos que trabajar con la gente para que sea la protagonista de su propia vida cotidiana, para que la autogestione y a partir de ahí vaya construyendo cómo quiere que sea su barrio, su pueblo (de forma dialéctica: proponiendo, debatiendo colectivamente y llevando a cabo, en grupos y con procesos de ayuda mutua, las diversas propuestas decididas en el disenso).

Hablamos de espacios frente a territorio, porque ponemos el énfasis en el uso y no en la propiedad; puesto que esto da pie a la diversidad del uso, ya sea al mismo o en diferente tiempo por uno o diversos colectivos. Los horarios marcan la actividad temática a desarrollar en el territorio, es un uso unívoco; solo se puede desarrollar esa actividad, por ese colectivo, en ese horario.... El tiempo es más flexible; permite permeabilidades y enfocar la cuestión hacia las formas de relación, dejando en una zona periférica la cuestión de los contenidos. Las actividades/vivencias alternativas y populares transformadoras, en su sentido más amplio, vienen de la mano del uso de los espacios en los tiempos cotidianos; de la puesta en valor de las formas de relación horizontales entre grupos e intragrupo. Son los propios espacios y tiempos cotidianos los que abren hacia la transformación

social, otras territorialidades cierran hacia lo establecido, se llame Estado, Mercado, Alternativo o Popular.

Tendremos que tener siempre presente que las mediaciones institucionales y las del mercado intentan conseguir que la ciudadanía y l@s consumidores/as concluyan en la misma visión del mundo: se produce de esta manera la tensión entre las mediaciones impuestas, consentidas, las compradas y las deseadas. Esta tensión es la que hace aflorar una sociedad compleja, donde las situaciones y las reflexiones sobre su sentido son constantemente re-negociadas/re-definidas desde los múltiples cultivos sociales con las que se enredan, interactúan y donde, indudablemente encontramos conflictos como base de una sociedad profundamente desigual.

No somos seres aislados, vivimos en relación con l@s demás y continuamente cambiamos nuestra forma de estar y nuestras ideas o construimos nuevas ideas porque nos estamos continuamente relacionando. Para ello es necesario poner en valor, favorecer y fomentar las mediaciones sociales deseadas. Dicho de otra forma, las mediaciones sociales deseadas permiten el encuentro en los tiempos y espacios cotidianos, es decir, que podamos entender y provocar procesos de reflexión-acción-sentimiento que a su vez construyan nuevas mediaciones sociales deseadas que lleven a nuevos encuentros o reencontrados. Todo ello para poder ir dando pequeños giros en los que sucedan verdaderas transformaciones sociales.

Trabajar desde/con los cultivos sociales, las redes o la gente, como cada cual lo quiera llamar, no significa en ningún caso trabajar para los colectivos estructurales (mujer, infancia, inmigrantes...), sino trabajar en los espacios y tiempos cotidianos; siendo estos los que permiten

que la gente se agrupe para realizar cosas, y no categorías artificiales y estructurales, provenientes desde el conocimiento científico que provocan un reparto de poderes desiguales y una zancadilla para construir/deconstruir cosas nuevas en los contextos más cercanos; porque precisamente esas categorías rompen el vínculo de lo colectivo. Está claro que grupalmente hay que identificar a las personas con las que trabajamos, pero para facilitar la dinamización de las mediaciones deseadas y no para etiquetar y/o estigmatizar con la excusa de discriminar población con la que no interesa trabajar. O, por el contrario, para estigmatizar a la gente con la que se decide trabajar. Lo importante es trabajar con la gente sin separarla de sus relaciones y esto se consigue uniendo pensar/sentir/hacer además desde la inquietud de encontrar más que de buscar estas relaciones, haciendo una apelación a cada nosotr@s que nos vamos encontrando.

Esta apelación al *nosotr@s* es la que intenta ser eliminada por la sociedad de consumo mediante la simplificación, la manipulación y la individualización, buscando la identificación de los individuos con los modelos de la cultura de masas donde el *nosotr@s* (construido colectivamente) pasa a ser un *yo socializado* (utilizando la familia como catalizador), o sea un individuo que al mismo tiempo que se siente único se reconoce (a través del consumo) como miembro de los *no excluidos* socialmente. Es por eliminar este *nosotr@s* por lo que la tecnocracia abandona el discurso ideológico, y abandera el ideal científico-técnico que promete como horizonte la liberación del individuo; arropado por la cultura de masas, que hace trascender lo cotidiano de forma desestructurada y vertical. Frente a esto, cuando lo cotidiano transcende

a través de sus propios cultivos sociales, de sus formas de comunicación, y su forma de apropiación es horizontal, nos encontramos con las culturas populares y sus formas descentradas de construcciones alternativas. Si entendemos esto y lo llevamos a cabo, la comunicación estaría vinculada a los actos fundamentales de las personas, al unir la participación en la construcción de los significados, de la acción y de lo sentido; resultando un ámbito imprescindible para la construcción de saberes colectivos, con una «densidad social crítica», contruidos por la propia gente que nos permitan tomar parte en las decisiones que nos afectan de forma común, impidiendo la absorción de la sociedad por parte del Mercado o del Estado (con sus mediaciones sociales impuestas, compradas y consentidas). Esto supone, la existencia de un ecosistema que permita el crecimiento de las personas, y que la gente pueda incidir en la construcción del propio ecosistema, que se caracteriza por la armonía con el entorno social y natural.

4. Mediante la autogestión de la vida cotidiana

La cotidianidad sería un continuo restar identidad, hacer una dejación del SER que nos ayude a movernos hacia el ESTAR que facilite la construcción colectiva. Participar en tu vida requiere implicarte con l@s demás. Lo no cotidiano es el ser, se ven pasar las cosas, es el espectáculo, que ordena y cierra hacia la dictadura individual sin sujeto (hacia el egoísmo, la masa, mi YO, mi mundo interior...), nos aleja de la gente; el espectáculo no puede cambiar. Lo cotidiano es pensar, sentir, hacer a la vez, no hay separación. Lo cotidiano desordena, abre hacia

el caos. Si lo pensamos desde las identificaciones, encontraremos que tenemos puntos comunes con la gente, que facilitan el flujo de las relaciones, y también muchas diferencias que nos ayudarán a construir nuevos pensamientos/sentires/haceres, desde el disenso, y así ir restando identidad, entretejer saberes, haceres y sentires, sin objetivos *a priori*.

Lo cotidiano parece que es siempre igual, parece rutinario, pero en realidad no es así, no se habla de lo mismo siempre, se potencian cosas que se hablaron otros días, la comida también cambia... es una repetición que te puede hacer crear cosas nuevas; se va innovando sobre lo ya creado. Mientras que la sociedad del espectáculo está hecha para contener tu vida día a día: al no relacionarte, solo ver y oír, no puedes reaccionar.

Si nos movemos en el espectáculo del orden (dimensiones distributiva y estructural) vivimos en el binomio 0-1, si abrimos con los trece sentidos⁶ hacia la complejidad, sentimos que entre el 1 y el 0 existen infinitud de posibilidades (dimensión dialéctica) que nos hacen posible la esperanza de lo imposible. Como plantea Jesús IBÁÑEZ (1997:143) «los caminos del orden van siendo sustituidos por los caminos del caos. Los primeros nos encierran en un espacio cerrado: están trazados de una vez por todas. Los caminos del caos nos abren hacia un espacio abierto: se hacen al andar». Es este proceso de hacer andando, de dinamización, generación de mediaciones deseadas y trascendencia (saberes, haceres, el repensar la memoria y el enredar cultivos sociales), el que abre los sentidos hacia la autogestión colectiva.

Nuestra acción no debe centrarse en la toma del poder (ya sea de forma en que una vanguardia promueve

la insurrección, o en que una vanguardia organiza un partido y gana las elecciones), ni en el empoderamiento (que al fin y al cabo es una toma de poder, habitualmente en el marco de las lógicas dominantes); sino en la autogestión colectiva del poder con el horizonte utópico de su disolución (el desempoderamiento). La autogestión nos cambia la mirada desde la toma del poder al poder hacer, lo que implica saberes, habilidades y querer. Además, siempre hace referencia a una dimensión colectiva que parte del flujo social, del hacer de otr@s y con otr@s.

Para ir construyendo la autogestión colectiva (el desempoderamiento, la dejación de poderes, y la potenciación de los liderazgos situacionales⁷ como primer paso hacia el horizonte utópico de la desaparición del poder) es necesaria en primer lugar la resistencia, tanto en el nivel de oposición/conciencia, como en el de interacción creativa. En segundo lugar es necesaria la ruptura que abra hacia la innovación; que dé lugar a nuevas propuestas que provoquen renunciar a la identidad y potenciar las identificaciones. Y en tercer lugar, cauces de participación que den forma a la oposición/interacción/innovación que tendrán que construirse en el proceso, fruto de las diversas acciones que se vayan realizando. Hablamos de tres líneas de acción que deben conjugarse, de forma inseparable, para fortalecer la construcción de procesos autogestionarios: el querer participar, entendida como la motivación para incorporarse en el proceso; el poder participar, poner en valor y dinamizar los espacios existentes donde se construye, se toma decisiones y se autogestiona, y propiciar la creación de nuevos espacios si fueran necesarios; y el saber participar, trabajar la formación necesaria (poniendo en valor los saberes de cada persona y los

colectivos), para provocar no solo cambios organizacionales, sino inter-cambios a nivel simbólico y vivencial.

Para la autogestión de la vida cotidiana, además de la puesta en valor y la reinención de la vida cotidiana, es necesaria la recuperación de las experiencias, la autogestión de vivencias y la reconstrucción de la memoria; para poder parar la colonización de la vida cotidiana por parte del Estado y el Mercado. A partir de aquí, hay que poner en juego las habilidades colectivas unidas a los sentidos de sensibilidad⁸ y oportunidad⁹ para saber en cada momento hacia dónde abrimos para dejar abierto (sin dirección ni sentido; abierto a la experiencia del caos creativo que nos posibilita el vivir otros mundos en el disenso de las aperturas), porque si cerramos para cerrar fomentamos la fosilización (nos abandonamos en manos de l@s LÍDERES para todo, o en manos de la Tradición, o en manos de estructuras atrapalotodo, con dirección y sin sentido; se impone el consenso). Y si cerramos para abrir o abrimos para cerrar fomentamos el control del Estado y/o el Mercado (por ejemplo, mediante sistematizaciones construimos un metarrelato o/y una postverdad, con la que damos dirección y sentido a experiencias comunitarias y así forzamos hacia dónde se debe seguir construyendo, se provoca el consenso y el consentimiento).

Existen procesos donde el individuo ya no es quien comunica, sino aquello de lo que se apodera la comunicación, asistiendo a un «debilitamiento de lo real»¹⁰, homogeneizando e imponiendo para provocar el consentimiento de un pensamiento único, hay otros espacios de comunicación, y por tanto de definición de la realidad y de las formas de satisfacer las necesidades sociales, que

son capaces de contrarrestar ese efecto de masificación, con vista a poder interactuar, de manera crítica y constructiva. En los procesos de construcción colectiva —mediante la autogestión de la vida cotidiana—, ninguna comunicación puede ser impuesta, comprada o consentida, sino que debemos tender a comunicaciones deseadas, y este deseo debe llevar consigo el uso común, sin restricciones, de las habilidades y medios para comunicar. Jesús MARTÍN-BARBERO (1987) plantea precisamente que sean los grupos y las clases oprimidas o dominadas las que tomen la palabra con el fin de transformar la forma opresora o dominante de la comunicación.

Pero todo esto no tiene sentido sin la dimensión ética: sin ética el proceso se convierte en una justificación de las estructuras de poder y control. No hay que perder de vista el trasfondo praxeológico: que la gente sea protagonista de su propia vida; sin esta reflexión en el proceso las formas de hacer dejan de ser dialécticas. «La ética de la comprensión es un arte de vivir (...). La comprensión se ve favorecida por el 'bien pensar: este es el modo de pensar que permite aprehender de forma conjunta el texto y el contexto, el ser y su entorno, lo local y lo global, lo multidimensional, en resumen, lo complejo; es decir, las condiciones del comportamiento humano. Nos permite, asimismo, comprender las condiciones objetivas y subjetivas (self-deception, enajenación por la fe, delirios e histerias). (...) Una ética propiamente humana, es decir, una antro-po-ética, debe considerarse como una ética del bucle de los tres términos individuo-sociedad-especie, de donde surgen nuestra conciencia y nuestro espíritu propiamente humanos. Esa es la base

para enseñar la ética del futuro» Edgar MORIN (2001:120-121 y 130).

Una cuestión que no queremos que quede fuera es la oralidad, que toma su verdadera importancia en procesos de participación autogestionados entrelazando las formas de hacer, con la dimensión dialéctica y con la vida cotidiana. Entendido que la oralidad no es la forma de expresión de las personas que no saben escribir, es la de las que, por su posición asimétrica con respecto al poder, solo pueden transmitir sus historias verbalmente; es la forma de las personas desposeídas con respecto a la matriz cultural (edad, género, etnia, clase social/cultura del trabajo, lugar): por no tener dinero, por no ejercer el poder político, por no pertenecer al género, la edad o la cultura dominante... Las personas que están en la posición dominante en todas las dimensiones de la matriz cultural no tienen oralidad, solo simulación. La gente que se desenvuelve en la oralidad, se mueve en unas formas de expresión a las que aún no han podido robarle el conocimiento, los recursos y las formas de transmisión porque, al tener un soporte tecnológico descentrado, facilitan la resistencia, el ser autogestionadas y el poder ser usadas fácilmente desde lo común por la gente.

Emmanuel LIZCANO (1984:10) dice: «que la escritura tenga un bien ganado prestigio por el impulso que haya podido dar a la ciencia, que quien esto escribe saque de ella no solo sustento sino hasta placer físico, no autoriza a nadie a desertizar el suelo de las culturas orales. No tendrán escritura, pero tienen otros logros de los que nosotros carecemos, y —que yo sepa— nunca han emprendido campañas de oralización que llevarán

a la hoguera nuestros libros como forma de superstición e incultura. Gentes de letras y gobierno: las culturas del verbo no habitan tan solo en continentes lejanos. Gitanos, euskera, gallegos y andaluces, nuestros propios crios y hasta los abismos inconscientes que anidan en cada uno de nosotros, tan letrados, tienen su palabra. Como sabía Juan de Mairena, aún «es posible que, entre nosotros, el saber universitario no pueda competir con el folklore, con el saber popular. ¡Dejadles, dejadnos, dejémonos en paz!».

5. En el disenso

¿Cómo se resuelven los conflictos que se generan en la construcción colectiva y en la dialéctica autonomía/interdependencia?

«Las contradicciones tienen dos modos de resolución: uno cerrado (el consenso), otro abierto (el disenso). El consenso es el modo de la modernidad: una expresión —dice Habermas— vale en cuanto es capaz de producir consenso entre los receptores. El disenso es el modo de la posmodernidad: una expresión —dice Lyotard— vale en cuanto es capaz de provocar expresiones diferentes entre los receptores.

El consenso es una solución cerrada. El conjunto vacío es parte común de todos los conjuntos; solo nos podemos poner todos de acuerdo en nada. El consenso implica pérdida de información. El disenso es una solución abierta. Cuando algo es necesario o imposible, hay que cambiar las reglas de juego: para inventar nuevas dimensiones (...).

El consenso produce la certeza, el disenso la duda. Dudar viene de *duo+habitare* (*dubitare*): el que habita dos mundos» Jesús IBÁÑEZ (1997:83).

Podemos decir que el consenso cierra: puede cerrar para cerrar; así convierte a los sujetos en objetos (perspectiva distributiva en la ciencia y democracia representativa en la política) o puede abrir para cerrar, así convierte a los sujetos en sujetos-sujetados (perspectivas estructural y sociopráctica en la ciencia y democracia participativa en la política).

Podemos decir que el consenso tiene un plan sociopolítico *a priori*, eso le da sentido y dirección, lo que le facilita tener un centro que se refuerza con el movimiento de contracción social que provoca la simplificación de propuestas, el que existan vencedores/as y vencid@s y el que el resultado provoque adhesiones y rechazos, consentimiento y seguridad. Propicia que se pueda sistematizar.

El disenso abre sin cerrar, abre para abrir, así libera a los sujetos (perspectiva dialéctica de segundo orden en la ciencia y democracia directa y autogestionaria en la política)

El disenso no tiene *a priori*, eso facilita el caos creativo y el descentramiento que se refuerza con el movimiento de expansiones sociales que provoca la complejización de las propuestas, el desempoderamiento y el que todas las propuestas fruto del debate y de la construcción colectiva puedan llevarse a cabo por los grupos de gente interesada; mediante el trabajo grupal y la ayuda mutua intergrupal... De esta forma se provoca/construye libertad y confianza. Propicia que se puedan transferir pensares/sentires/haceres.

Podemos decir que el consenso provoca certidumbre, perfección, idea de acabado, de calidad. Nos coloca bajo el imperio de los principios de disyunción, reducción y abstracción, lo que nos va empujando hacia el paradigma de la simplificación. Se separa pensar, sentir y hacer. Reduce lo complejo a lo simple (no confundir con sencillo) y complica las relaciones humanas (por introducir el anhelo de sentirse parte de l@s vencedores/as, entre otras cosas). Nos introduce en la causalidad (todo es por algo, eliminando el azar), en la lógica, el orden y el sentido preductivo (el futuro es predecible, ya está determinado desde el presente por el plan que se ha elaborado *a priori*). El error es algo a superar y se trabaja en el mundo de lo posible.

El disenso nos sumerge en la incertidumbre, incompletitud, impredecibilidad, en el caos creativo, en la alógica y/o dialógica, en la complejidad (complexus significa lo que está tejido junto y por tanto potenciando la diversidad en/de cada parte: como la almazuela), no se proyecta hacia el futuro sino que se vive el ahora en armonía con el entorno social y natural. No se puede separar sentir/hacer/pensar. Se incorpora el azar. El error es una oportunidad, ya sea para abrir hacia nuevos mundos o para incorporarlo como parte inherente de nuestras educaciones y de nuestras formas de relación.

Podemos decir que en el consenso para transformar la sociedad hay que ganar, hay que acumular poder.

En la sociedad de l@s vencedores/as para transformar hay que perder, hay que desempoderarse; y para ello es imprescindible el disenso.

Para terminar

Para nosotr@s es menos importante saber qué es la autogestión, cómo definir el concepto, que para qué la autogestión, qué vamos a hacer y cómo vamos a hacerlo (al final del proceso saldrá qué es la autogestión; cuando la hayamos vivenciado).

¿Para qué la autogestión? Para construir colectivamente un mundo nuevo, desde el presente, donde vivenciamos nuestras mediaciones sociales deseadas.

¿Qué vamos a hacer desde la autogestión para construir colectivamente ese mundo nuevo?

- Encontrarnos con la gente en sus propios espacios y tiempos cotidianos. Nos encontramos, no buscamos, porque reforzaríamos la figura del objeto... lo que nos llevaría a la contradicción de convertir a los sujetos en objetos y por lo tanto, a la imposibilidad de construir colectivamente. Nos encontramos y nos reconocemos como sujetos individuales y colectivos, sin objetivos *a priori*. Porque si tenemos objetivos estamos buscando objetos que se encajen y cumplan con nuestro diseño.
- Provocar, dinamizar y generar mediaciones sociales deseadas, pasando así de lo simple (mediaciones sociales compradas, consentidas o impuestas) a lo complejo, y de lo complejo a lo sencillo, teniendo a las culturas populares como inspiración y las comunicaciones alternativas como instrumento.
- Devolver, evaluar y transferir pensamientos/haceres/sentires desde una ética de la comprensión.

- Poner en valor el trabajo colectivo y la ayuda mutua.
- Flexibilizar estructuras.
- No crear dependencias sino provocar, dinamizar y generar autonomías e interdependencias entrelazadas.

¿Cómo vamos a hacerlo?

- Utilizando, construyendo, inventando herramientas caseras (que se adapten al gusto de la comunidad y a los problemas que se van planteando) y teniendo en cuenta que para utilizar una herramienta hemos de haber respondido antes al para qué y al qué.
- Trabajando desde el disenso, desde una perspectiva dialéctica basada en la complejidad de segundo orden, con y desde la gente y sin objetivos *a priori*.

La autogestión la construye la gente, y por tanto será cambiante en la concepción y dependiendo del proceso. No es gestionarse un@ mism@, pero tampoco un grupo a sí mismo, sino un grupo en relación con l@s demás, tanto colectivamente como personalmente, entretejiendo interdependencias creativas y solidarias.

NOTAS

- 1 Para profundizar en las experiencias que a continuación se citan: <http://ilusionismosocial.org/course/view.php?id=9>
- 2 La transferencia puede ser una apropiación individual o grupal; pero que no atiende a intereses particulares (incorpora 'cosas' a otro trabajo colectivo, haciendo trascender lo cotidiano), ni tiene afán ejemplarizante (se transfiere con los sentidos de la sensibilidad, la oportunidad y la creatividad, para desarrollar algún trabajo concreto o desbloquear la seguridad de lo posible), ni entra en el juego del empoderamiento (la sistematización final empodera porque expone algo cerrado y ejemplarizante, y la transferencia desempodera porque expone algo abierto que ha servido en otro lado; pero que hay que reelaborar para que sirva en este, repensándolo/resintiéndolo/rehaciéndolo...).
- 3 No son otra cosa que la manera de ir construyendo las formas de hacer para llevar a cabo el proceso de ilusionismo social, facilitándonos el cómo vamos construyendo los caminos que estén en sintonía con las preguntas de los principios de ilusionismo
- 4 Instrumento para poder llevar a cabo una técnica; las herramientas han de estar continuamente siendo adaptadas, recreadas, inventadas para que la población no quede conformada por ellas, para esto utilizamos los sentidos. Las herramientas responden a la pregunta ¿cómo vamos a hacerlo? y su número es infinito, son tantas como creatividad tengamos para inventar y adaptar en los retos que nos plantean nuevas situaciones. Habría dos tipos de herramientas: las que se aplican directamente a una técnica y las denominadas herramientas-técnicas, que son aquellas que además de responder al ¿cómo vamos a hacerlo? pueden abrir hacia otras posibilidades. Se caracterizan por su posible transversalidad, con ellas se puede hacer un recorrido a lo largo de todo el proceso.
- 5 Ángel CALLE (2008:40) «Los cultivos sociales serían redes que se orientan, explícita y fundamentalmente, a la generación de

espacios y relaciones con los que satisfacer lo más directamente posible un conjunto de necesidades básicas. Los cultivos sociales son micro-sociedades, embriones de nuevas formas de vida».

- 6 Para la sociedad del espectáculo hay básicamente dos sentidos: la vista y el oído. Para la biología existen tres más: el gusto, el tacto y el olfato. Hay una perversión en todo esto, lo biológico individualiza los sentidos, manteniendo la seguridad de lo posible. Pero los sentidos no pueden ir por separado, por ello aparecen también ocho más que son: la afectividad, la sensibilidad, la proximidad, la oportunidad, el común, el humor, el distanciamiento/identificación y la creatividad.
- 7 Para el ilusionismo social es básica la potenciación de los liderazgos situacionales (frente a la esclerotización que significa el reconocer a ciertos líderes como LOS LÍDERES para todo), todos somos líderes en determinados espacios y tiempos cotidianos, nunca en todos, acabaríamos con la cotidianidad. Reconocer y animar los liderazgos situacionales es reconocer la importancia que tiene cada una de las tareas en el proceso: la cultura, la elaboración de la comida, la representación política, la comunicación, no hay tareas «secundarias o de apoyo». El ilusionismo social significa un respeto a cada una de las vidas y apertura a las situaciones de crisis. Los procesos sociales los conforman personas que necesitan vida y satisfacción en el proceso. Queremos distinguir la idea de ilusionismo social, que estamos proponiendo, de la magia gubernamental, la cual queda fuera de nuestra capacidad de intervención.
- 8 El sentido de la sensibilidad, lo que percibe es el momento en el que se encuentra el proceso y cada uno de los grupos que están inmersos en el mismo.
- 9 El sentido de la oportunidad, con el que percibimos cuándo y cómo realizar las cosas.
- 10 En este sentido comenta Jesús MARTÍN-BARBERO cómo parece que desde los medios de comunicación se crea una sensación de «presente continuo», donde se da una desterritorialización de

la experiencia y de la identidad, donde se confunden los tiempos, queda casi anulado el pasado, y no caben espacios para el replanteamiento del futuro. Una realidad fabricada a base de flujos de información incesante, que la hace cada vez más instantánea, y que acaba, en cierto modo, igualando el deseo de saber en mera pulsión de ver. Los medios de comunicación de masas constituyen, sin duda, un nuevo ámbito de socialización, que transmite identificaciones, modos de relación, estilos y pautas de vida y de comportamiento...

BIBLIOGRAFÍA

- Ángel CALLE (2008) *(Nuevos) Cultivos sociales*. Cuchará y paso atrás nº 18. Sevilla.
- Javier ENCINA y M^a Ángeles ÁVILA (2010) *El ilusionismo social: más allá de la última frontera metodológica*. En Javier ENCINA, M^a Ángeles ÁVILA y Begoña LOURENÇO, Las culturas populares. Edita UNILCO-espacio nómada. Sevilla.
- Ignacio FERNÁNDEZ DE CASTRO (2008) *El laberinto de las metodologías*. Cuchará y paso atrás nº 18. Sevilla.
- Jesús IBÁÑEZ (1989) *Cómo se realiza una investigación mediante grupos de discusión*. En M. GARCÍA FERRANDO, J. IBÁÑEZ y F. ALVIRA (comp.) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Alianza Editorial. Madrid.
- (1997) *A contracorriente*. Ed. Fundamentos. Madrid.
- Emmanuel LIZCANO (1984) *Cuando no saber escribir es no saber escribir*. Liberación, jueves 8 de noviembre.
- Beatriz LUQUE y Javier ENCINA (2007) *De las mediaciones consentidas a las mediaciones deseadas. Lo masivo y lo colectivo en los procesos de comunicación*. Cuchará y paso atrás nº 15. Sevilla.
- Jesús MARTÍN-BARBERO (1987) *De los medios a las mediaciones*. Gustavo Gili. Barcelona.

----(2007) *Desafíos de lo popular a la razón dualista*. Cuchará y paso atrás n° 17. Sevilla.

Manfred MAX-NEEF (1994) *Desarrollo a escala humana*. Ed. Icaria. Barcelona.

Edgar MORIN (1999) *El método. El conocimiento del conocimiento*. Ed. Cátedra. Madrid.

----(2001) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Ed. Paidós. Barcelona.

Heinz VON FOERSTER (1991) *Las semillas de la cibernética: obras escogidas*. Gedisa. Barcelona.

Raúl ZIBECHI (2007) *Dispersar el poder*. Virus editorial. Barcelona.

El humanismo radical de Iván Illich. Anarquismo y convivialidad

Braulio M.E. Hornedo Rocha

A Iván Illich en sus 90 años (1926-2016)
Cuernavaca, MMXVII

1.- Humanismo, multiculturalismo, interculturalidad y convivialidad

El humanista mexicano Alfonso Reyes (1889-1959) nos enseñó, con su infatigable ejemplo, que humanista es el hombre consciente de sus muchas responsabilidades para con la humanidad. En este sentido, ser un médico o un pianista, o un matemático, o un artesano, o un poeta, o un bombero, que está conscientemente comprometido por su trabajo con la humanidad, supone ser en consecuencia un humanista.

Pero la condición de humanista requiere también de una amplitud de miras y experiencias que nos permitan ser dueños de una cultura, no demasiado asediada, mucho menos dominada, por la especialización excesiva. Nada de lo humano, como escribió el latino Terencio en su comedia, puede serle ajeno al espíritu del humanista.

José Emilio Pacheco, en una selección de textos escritos por Alfonso Reyes, sobre educación, política y cultura, nos

propone, además del acertado título: Universidad, política y pueblo, la siguiente reflexión.

«En Reyes la palabra «humanista» define antes que al estudioso de la antigüedad clásica al hombre consciente de sus responsabilidades sociales (...) (al) aficionado a otras disciplinas que le permitan conocer mejor la propia, ávido en fin de mantenerse al tanto del progreso científico para tratar de que su empleo se encauce en beneficio del mundo. Al advertirnos contra los peligros crecientes de la especialización, Reyes no defiende la superficialidad, el conocimiento ligero de todo y profundo de nada: defiende la *profesión general de hombre*».¹

Y si los humanistas Reyes y Pacheco nos advierten sobre los problemas de la especialización excesiva, no es por defender lo superfluo, sino para reconocer la necesidad de la más amplia diversidad de miradas. La multiplicidad de enfoques y criterios es un rasgo fundamental a considerar, ante nuestro limitado entender la intrincada complejidad de la realidad.

La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo.² Responde Reyes en su polémica con Héctor Pérez Martínez, quien le reprocha a don Alfonso, en 1932, el no ocuparse lo suficiente de México y lo mexicano, en su ya para entonces abundante obra (cerca de cien libros). Ser generosamente universal, queda como la tarea permanente en la formación del humanista ocupado y comprometido con su tiempo y circunstancia. Reyes se propone recuperar las humanidades para todos los mexicanos. Combatiendo la creencia de que la tradición cultural es el privilegio de una pequeña casta y que el pueblo es un mero espectador de la

cultura. En su Discurso por Virgilio, don Alfonso propone: «Quiero el latín para las izquierdas, porque no veo la ventaja de dejar caer conquistas ya alcanzadas».³

Nuestro entendimiento de la realidad es cifrado y conformado por el lenguaje y, enseguida, descifrado por nuestros actos. Somos lenguaje en la medida que entendemos *que el decir es una especie del hacer*. En algunas ocasiones logramos hacer lo que decimos, pero inevitablemente decimos lo que hacemos con nuestras acciones.

Octavio Paz (1914-1998), discípulo conspicuo de Alfonso Reyes como humanista, poeta y diplomático, lo expresa con la sabiduría del poeta maduro y en total plenitud de su oficio. Paz nos lo dice de una forma sucinta en los breves y musicales versos, que dejan resonando las profundas implicaciones filosóficas.

Este es el poema con el que Octavio Paz inicia su último libro de poemas, *Árbol adentro*, y que titula precisamente «Decir hacer». El poema está dedicado a su buen amigo Roman Jakobson, abonando a la evidencia del papel crucial del lenguaje, en el decir y el hacer de la humanidad, y por tanto, de mi necesidad ineludible de invitarlo a esta conversación con el lector:

Decir hacer

A Roman Jakobson

Entre lo que veo y digo,
entre lo que digo y callo,
entre lo que callo y sueño,
entre lo que sueño y olvido,
la poesía.

Se desliza
entre el sí y el no:
dice
lo que callo,
calla
lo que digo,
sueña
lo que olvido.
No es un decir:

Es un hacer,
que es un decir.

La poesía
se dice y se oye:
es real.

Y apenas digo
es real,
se disipa

¿Así es más real? ⁴

«La palabra que digo se disipa como polvo con el viento,
como el sueño y el olvido en una vaga y difusa sombra.
¿Qué importa la palabra que me nombra / si es indiviso

y uno el anatema?», nos recuerda Borges con una interrogante entre dos endecasílabos, que cada vez que los digo, hacen que su fugacidad me remita a la eternidad de lo inefable. Lo que callo, lo que sueño, lo que olvido. La palabra fugaz con que se nombra cualquier cosa, la hace real mientras se disipa en el polvo y el olvido.

«El decir es una especie del hacer» comienza diciendo José Ortega y Gasset (1883-1955) en su *Origen y epílogo de la filosofía*, pero ¿qué es lo que hay que hacer? (se pregunta con cierta malicia el filósofo).

En primer lugar, se trata de evitar la acción caprichosa, esto es, hacer indistintamente cualquier cosa entre las muchas acciones posibles. Al acto caprichoso que realizamos la inmensa mayoría de los hombres, se opone, la más difícil disciplina de la reflexión y la autocrítica. Así también como el hábito de la prudencia y la mesura para saber elegir. El saber elegir de entre las muchas cosas posibles, solamente aquellas que son más convenientes en cada situación dada. Dice Ortega:

«A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero eligentia y luego elegancia. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra inteligencia. De todas suertes, Elegancia debería ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos Ética, ya que es esta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. El hecho de que la voz elegancia sea una de las que más irritan hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir».⁵

La inteligencia sirve para saber elegir y establecer sistemas de conexiones regulares entre los elementos de un conjunto, para de esta manera discernir y esclarecer sus relaciones y funcionamiento. La «inteligencia elegante» le permite hacerlo a ciertos, más bien pocos, individuos de nuestra especie en los diversos espacios geográficos y culturales a través del tiempo.

En el orden del espacio, propicia la comunicación entre los coetáneos (todos los miembros de la misma generación), y eso ha dado paso al globalitarismo, especie de corriente en auge, en nuestro mundo sobreconectado. En la era de las comunicaciones y los sistemas globales, los contemporáneos (las generaciones que conviven en un mismo tiempo histórico), podemos comunicarnos con cualquier persona, en cualquier lugar del mundo, en cualquier momento, para irónicamente no tener nada que decirle. Es la herramienta y el «sistema» los que tienen el control de la iniciativa de comunicación, es una «necesidad creada» por los intereses del mercado, en la mentalidad de los consumidores.

Los servicios de comunicación e información se han vuelto una «necesidad básica», mercancía necesaria para las masas de consumidores debidamente escolarizados.

En el orden del tiempo la «inteligencia elegante» establece una conversación entre las diversas generaciones al ir gestando tradiciones del pensamiento en lo cultural, lo político y lo social. Estas tradiciones van conformando los afluentes de las culturas. De tal forma que toda cultura (en singular sincrónico), está constituida por una red compleja de culturas (en plural diacrónico) que son su origen y constituyen su cambiante presente.

«La cultura es el patrimonio común a todos los miembros de una sociedad. Es la obra en que se expresa la *inteligencia* —la facultad más específicamente humana— cuyo objeto característico es unificar, establecer sistemas regulares de conexiones. Esta función en el orden del espacio comunica a los coetáneos y se llama cosmopolitismo; en el orden del tiempo comunica a las generaciones y se llama *tradición*».⁶

Alfonso Reyes y Octavio Paz, figuras clave en la *tradición* del pensamiento humanista mexicano, se cuidaron de hablar de culturas y no de razas, porque tenían claro que en realidad, todos los pueblos son mestizos y las grandes civilizaciones son invariablemente productos híbridos. Dice Octavio Paz: «*Cultura* es el cultivo de la parcela propia». A lo que añadiría con una sonrisa Alfonso Reyes: «y que ese cultivo se haga de la mejor manera posible». Podemos decir entonces, enmarcados en nuestra propia tradición, que cultura es el cultivo de la parcela propia, logrando que cada uno lo haga de la mejor manera posible.

Establezcamos entonces, como el primer rasgo característico en nuestra aproximación conceptual, que toda cultura es un producto dinámico de otras culturas que la anteceden, la nutren, y le dan una identidad en diferentes espacios geográficos, a lo largo del tiempo histórico (diacronía).

El viernes 7 de abril del año 2000, en la sala Manuel M. Ponce del Jardín Borda, Don José Luis Martínez tras de presentar una memorable conferencia titulada: Recuerdos de don Alfonso en Cuernavaca, fue asediado con varias preguntas del público asistente. En la primera fila siempre se sentaban puntualísimos los esposos Giménez Cacho (padres de Daniel), durante todo el ciclo de seis

conferencias en la que participaron: Elena Poniatowska, Ramón Xirau, Enrique González Casanova, Adolfo Castañón y Emmanuel Carballo. La señora Cacho, le preguntó a don José Luis lo que pensaba de las culturas del mundo en relación con la cultura mexicana y si él creía que existían culturas superiores. Don José Luis formuló una respuesta que al principio nos dejó desconcertados a más de uno, cuando dijo:

—«Sí, yo creo que existen culturas superiores (larga pausa dramática) (...) pero no necesariamente están ligadas al desarrollo industrial y económico de una nación. Las verdaderas culturas superiores son las que tienen la humildad y la sabiduría de estar abiertas para aprender de otras culturas».—

Finalmente debo acercarme a la palabra cultura en términos lexicográficos⁷ y semánticos. Cultura tiene tres acepciones como sustantivo. La primera es como cultivo, apegada a su origen etimológico del latín: *cultūra*. La segunda es como el conjunto de conocimientos que le permiten a alguien desarrollar su juicio crítico, o sea, la cultura personal para intervenir en la cultura colectiva. La tercera es el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grados de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época y grupo social, esto es, la cultura colectiva.

Para los fines de este apartado me bastan los tres acercamientos al concepto de cultura antes esbozados: diacronía, sincronía y semántica, para analizar y deslindar las simpatías y diferencias que van del multiculturalismo al interculturalismo y finalmente a la convivialidad propuesta por Iván Illich.

Multicultural es definido por el DRAE como un adjetivo que significa: caracterizado por la convivencia de diversas culturas. Su origen proviene del mundo anglosajón y surgió en la década de los setenta del siglo XX. Aparece originalmente en Canadá y Australia y se extiende por Estados Unidos, Inglaterra y Francia, según propone Bhikhu Parekh⁸

La palabra tiene un sentido principalmente descriptivo de la existencia de diversas culturas en un mismo territorio nacional. Se ha usado como base para formular políticas públicas que incluyan al otro, al diferente, al indígena, al «bárbaro», pero esas políticas públicas son siempre formuladas y ejecutadas desde la cultura hegemónica y dominante del Estado-nación central.

El concepto de multiculturalismo se entiende, entonces, como la convivencia de diversas culturas en un determinado territorio, lo que no significa que existan relaciones igualitarias entre los diferentes actores.

La subordinación económica y la dominación política a través de la educación escolarizada y la publicidad en los medios de comunicación masiva, hacen que en este sentido, la palabra multicultural sea sinónimo de inequidad en las prácticas políticas realizadas por los gobiernos de los Estados nación dominantes.

Para la palabra intercultural el DRAE señala dos acepciones, también como adjetivo. La primera es lo que concierne a la relación entre culturas. La segunda a lo que es común a varias culturas.

Cuando se puede identificar lo que es común a culturas diferentes, entonces se tienen las bases para reconocer al otro ya no solo como diferente, sino también como semejante. Esta diferencia es crucial entre los dos

términos, y la mayor precisión posible es necesaria cuando se requiere diferenciar, no solo en lo semántico sino, sobre todo, en las prácticas políticas correspondientes a cada palabra en su contexto geográfico cultural específico.

Interculturalismo se diferencia entonces de multiculturalismo por su propuesta de partir del reconocimiento respetuoso del otro como semejante. No existe una relación jerárquica de dominación, sino horizontal de corresponsabilidad, reconocimiento, respeto y apoyo mutuo. La interacción entre las culturas se da como una escucha respetuosa entre pares, con una amplia tolerancia a las diferencias desde una postura empática con el otro.

Mientras que el multiculturalismo es una simple y llana descripción de la existencia del otro, sin un reconocimiento como interlocutor semejante sino, si acaso, como un «beneficiario» de las políticas «piadosas» de la cultura dominante.

Uno de los precursores en el uso de la palabra intercultural con el sentido que hemos señalado, fue Iván Illich (1926-2002). En 1958 cuando era vicerrector de la Universidad Pontificia en la ciudad puerto de Ponce, en Puerto Rico, Illich fundó el Instituto de Comunicación Intercultural, como un centro de investigación y reflexión sobre la interacción entre diferentes culturas.

En ese año y en ese instituto, conoce a dos personajes clave en la evolución intelectual de su pensamiento, ellos fueron: Everett A. Riemer y Leopold Khor. En 1961, un año después de su salida de Puerto Rico, fue creado en la Universidad Fordham en Nueva York, The Center of Intercultural Formation (Centro Intercultural de Formación) con sedes alternas en Petrópolis, Brasil y Cuernavaca, México.

Posteriormente el 25 de octubre de 1965 por escritura pública número 22,958, ante el Notario 91 Lic. Ignacio Velázquez de México D. F., Illich decidió junto con algunos amigos y colaboradores fundar el Centro Intercultural de Documentación A. C., mejor conocido como el CIDOC de Cuernavaca. El Centro inició sus operaciones en esta ciudad el 26 de marzo de 1966.

La mesa directiva estuvo constituida de la siguiente manera: Presidente, Sr. Tarcisio Ocampo Villaseñor. Secretario, Dr. Guillermo Floris Margadant. Vocal, Sr. José María Sbert Callao.

El objeto de CIDOC A. C. «fue la investigación y recopilación de la documentación esencial sobre el desarrollo social y económico de la América Latina, así como el fomento del estudio del desarrollo latinoamericano y la publicación del material respectivo, mediante la celebración de cursos, el otorgamiento de becas, la organización de congresos o por cualquier otro medio idóneo».⁹

La palabra convivencia utilizada por el DRAE en su definición de multicultural me permitirá establecer la diferencia con la palabra convivialidad. Pues mientras la convivencia es forzada e impuesta por las circunstancias que nos obligan a ser tolerante con el otro, con el que se convive.

La convivialidad, por el contrario, es la reunión voluntaria con el otro para el convivio. Es resultado del convite, de juntar a los camaradas en torno de la mesa para comer, beber, conversar y también para trabajar entre semejantes. Tradiciones culturales ancestrales como el *tequio*, por ejemplo. Hasta la fiesta espontánea, festiva y en no pocas ocasiones también trágica, de las rebeliones sociales de nuestros días.

La convivialidad propongo temporalmente: «es una celebración de la amistad que se realiza voluntariamente entre semejantes.» Más adelante tocaré a mayor detalle el nacimiento y evolución del CIDOC de Cuernavaca y con esto, el contexto en el que surge este concepto en los libros de Illich que él llamaba en burlas veras como sus panfletos. En este momento, solo deseo referirme a la traducción al español de la versión inglesa del libro que se titula *Tools for conviviality* (1973).

Durante una conversación sostenida con Iván Illich en el año 1997, mientras lo acompañaba en mi automóvil al aeropuerto de la Ciudad de México, le pregunté por qué se había traducido convivencialidad y no convivialidad el título de su libro. Él me respondió, que en los años setenta, la edición del DRAE no recogía todavía la palabra convivialidad. Fue apenas en la edición de 1997 de dicho Diccionario, que se incorporó al corpus lexicográfico del español este término como un mexicanismo, a iniciativa de la Academia Mexicana de la Lengua.

Recientemente Gustavo Esteva (2012) compiló y publicó una colección de textos a la que tituló *Repensar el mundo con Iván Illich*¹⁰. En este libro, Esteva incluyó un texto de su autoría que tituló: «La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo». En este artículo, Gustavo toma partido por el uso de la palabra convivial, en lugar de convivencial, pues expresa con mayor precisión el concepto usado por Illich, quien a su vez lo tomó de Jean Anthelme Brillat-Savarin, un jurista francés del siglo XVIII, que fue quien acuñó el término en su libro *Fisiología del gusto* (1825).

La *convivialidad* se publicó por Éditions du Seuil en 1973, y por Harper & Row en Nueva York en el mismo

año. Dos años antes, en 1971, circuló una versión preliminar editada por los Cuadernos CIDOC, en Cuernavaca. El título del Cuaderno 1022 es: «Hacia una sociedad convivencial». Tres meses después de la publicación de Harper & Row en 1973, circuló en español el Cuaderno CIDOC 1027, «Herramientas para la convivencia», con una traducción del inglés de Orlando Barahona, con la colaboración de algunos estudiantes de arquitectura de la UNAM, quienes acudíamos regularmente al CIDOC de Cuernavaca.

Ese grupo de estudiantes decidimos que el CIDOC sería nuestra universidad. Los integrantes del grupo taller autogestivo Z9, del movimiento del Autogobierno en la Escuela Nacional de Arquitectura de la UNAM adoptamos al «chidoc» y su biblioteca como nuestra casa, taller, escuela. Iván Illich mostró simpatía y gran interés por dicho movimiento estudiantil del Autogobierno, que permitía que cada quien estudiara y aprendiera libremente lo que quisiera.

Son las herramientas o los instrumentos, o las instituciones, (términos usados indistintamente por Illich) los que pueden ser conviviales o no. Es el instrumento y no el hombre el que recibe el calificativo de convivial.

Illich nombra a los hombres austeros, como aquellos que saben utilizar las herramientas conviviales, instrumentos con límites no solo de escala, sino también de aceptación comunitaria al contribuir en la defensa o creación de ámbitos de comunidad.

Son entonces, los humanos austeros, los que utilizan instrumentos conviviales en ámbitos de comunidad, aquellos que constituyen y construyen una sociedad comunitaria donde apoyo mutuo y equidad son

simientes de la convivialidad. Escribe Illich en el Cuaderno CIDOC 1022:

«Ciertos instrumentos son destructivos, no importando quién los posea: la mafia, los accionistas, una compañía extranjera, el Estado, o aún la comunidad de trabajadores. Redes de carreteras de múltiples carriles, transmisiones de banda ancha y largo alcance, minas de superficie, sistemas escolares obligatorios, son instrumentos. Los instrumentos destructivos inevitablemente tienen que incrementar la regimentación, la dependencia, la explotación e impotencia, y robar, no solo al rico, sino también al pobre de su convivencia, que es el tesoro primordial en muchas de las áreas llamadas «subdesarrolladas».¹¹

Es muy difícil para nuestras mentes «escolarizadas y subdesarrolladas» asimilar la urgente necesidad de poner límites también a la producción de «energía limpia» pero no por eso es menos urgente. La idea del crecimiento sin límites de la producción de energía, es una *falsa ilusión inducida*, que pretende suplantar la energía metabólica del hombre y animales por energía mecánica. Esta *falsa ilusión* es crucial para la cultura del progreso capitalista y es una convicción muy enraizada en nuestras mentes escolarizadas. El dogma del crecimiento económico sin fin, es una ideología en el sentido marxista del término, esto es, significa una falsa conciencia.

Señalo esta, como una de las confusiones más largamente extendidas en nuestros días, porque conlleva un vicio socialmente inducido y aceptado: la adicción voraz

a la velocidad creciente, de todo consumidor «bien educado». Y si no podemos enfocar, mucho menos podemos entender, las herramientas o instrumentos dominantes sin superar esta engañosa ilusión adictiva. Esta es la razón por la que Illich publicó de manera conjunta «Energía y equidad» y «Desempleo creador», como una suerte de postfacio a *La convivialidad*.

Gabriel Zaid, miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, usa también la palabra convivial y no convivencial. Zaid, comenta con su acostumbrada lucidez este libro, en el artículo titulado «Illich, el removedor» que fue publicado en la revista *Letras Libres*, en julio de 2011.

«*Tools for conviviality* (1973). Illich usó la palabra convivial para evocar el espíritu igualitario, libre y festivo del convivio frente al espíritu jerárquico, formal y obligatorio de las instituciones. Ya había usado esa palabra en *Deschooling society*, pero la volvió central en su nuevo libro. *Tools for conviviality* apareció el mismo año que *Small is beautiful*, y los dos concuerdan en el sentido humano y las conclusiones prácticas, aunque parten de análisis distintos. Schumacher critica la ceguera de aplicar tecnologías de punta donde no es práctico. Propone una «tecnología intermedia» entre lo rudimentario y lo último de lo último. Illich celebra la tecnología del teléfono porque refuerza la convivialidad, y reprueba las tecnologías que sirven para crear dependencias (del Estado, las trasnacionales, los sindicatos, los expertos), además de que resultan contraproducentes. Por ejemplo: automóviles que pueden arrancar a 100

kilómetros por hora en unos cuantos segundos, y acaban a vuelta de rueda, cuando no embotellados, mientras producen contaminación».¹²

Convivial es lo igualitario, lo libre, lo festivo, la amistad, el amor entre semejantes. Todo lo contrario de lo jerárquico, lo obligatorio, lo compulsivo, la burocracia y la tecnocracia que sirven como eficaces comparsas a los intereses del gran capital. La coincidencia en la aparición de sendos libros el mismo año de 1973: *Tools for conviviality* de Illich y *Small is beautiful* de Schumacher no es coincidencia, sino tradición, puesto que cerca de diez años antes Jacques Ellul publicó *Technological society* (1964); Paul Goodman publicó *Growin up absurd* en 1960; Erich Fromm publica en 1955 *Eros and Civilization*; Lewis Mumford en 1934 publica *Technics and Civilization* (...). En la sensibilidad histórica de los años setenta aflora la crítica del humanismo radical libertario contra la tecnología vuelta fetiche y que se convierte en la clara expresión de la megamáquina del capitalismo industrial ecocida.

2.- La inteligencia elegante de un humanista radical

De Iván Dominic Illich (1926-2002), lo primero que podemos decir es que representa, como pocos en el siglo XX, al hombre elegante que vislumbra Ortega: «elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir».

De una manera excepcional, Iván Illich hizo y dijo lo que era necesario y urgente decir y hacer en su momento. Si atendemos el poema de Octavio Paz, observamos que

el decir de Illich es un hacer, que también es un decir, dice lo que hace, y hace lo que dice con impecable congruencia poética y política.

Pero también podemos establecer junto con Reyes, que Illich es un humanista a cabalidad. Un humanista con amplitud de miras y comprometido con la humanidad de su tiempo. Y ese compromiso se expresa a partir de su crítica radical al modo de producción industrial ecocida del capitalismo en la segunda mitad del siglo XX.

Iván Illich es para nosotros ahora, un peregrino-políglota, pensador humanista de la interculturalidad y crítico de la modernidad. Una mente inclasificable en las manías taxonómicas de los especialistas de los claustros académicos. Dado que su reflexión tiene variados frentes, su pensamiento y análisis trasciende las disciplinas y especialidades, por la intrincada variedad compleja de sus análisis.

Técnicamente no es solo un filósofo o un historiador; ni un sociólogo o antropólogo; ni un urbanista, economista o psicoanalista; ni pedagogo o «profesor de tiempo completo», ni teólogo de la liberación o anarquista pacifista, al menos no solamente. Pues su pensamiento contiene esos puntos de vista especializados y otros no listados. Quizá filósofo-poeta en la práctica sea una aproximación ligeramente conveniente, en el sentido que le da Santayana a sus *Tres poetas filósofos*¹³ y el poeta Gabriel Zaid a *La poesía en la práctica*.¹⁴

La crítica de Iván Illich a la cultura del progreso capitalista, parte de la originalidad de su pensamiento. De ese original «radicalismo humanista», con el que acertadamente lo caracterizó Erich Fromm, en su

memorable introducción al libro de Illich titulado: *Alternativas*.

Para ser originales, nos enseñó con su obra Iván Illich, hay que saber volver a los orígenes. Volver a los orígenes para criticar con el espejo del pasado, las instituciones y creencias dominantes en el mundo moderno. Este mundo moderno del capitalismo, compuesto por un entramado de instituciones que ejercen al igual que la mercancía, un monopolio radical sobre nuestras conciencias y nuestras vidas.

Illich continúa la crítica implacable al modo de producción capitalista iniciada por Karl Marx cien años antes. La mercancía, que Marx vislumbró como un fetiche en surgimiento, en su tiempo. Es para la visión crítica de Illich, la mercancía fetiche que se convierte, en un monopolio radical sobre la satisfacción de las necesidades creadas por el propio modo de producción dominante. El capitalismo en su más reciente etapa tecnológica industrial ecocida.

Pero, mientras que Marx se ocupa de la relación del trabajo con el capital y su incipiente transformación de valor de uso, en una mercancía con un valor de cambio. Illich un siglo después, puede demostrar cómo la mercancía se apropia también del trabajo solidario no asalariado, y cómo al engullir el ámbito vernáculo comunitario lo transforma en trabajo fantasma.

En *El trabajo fantasma*, Illich continúa la crítica de ese monopolio radical de la mercancía sobre nuestras vidas. Este libro se publicó por la editorial Marion Boyars en inglés por primera vez con el título de *Shadow Work*, en 1981. Simultáneamente el autor preparó una versión en francés con la estrecha colaboración de Maud

Sissung, a la que tituló *Le travail fantôme*. Esta versión fue publicada por Éditions du Seuil también en 1981. Maud Sissung fue una activa colaboradora de Illich, quien le permitió afinar la escritura y precisar datos en esta y otras publicaciones en francés.

Existe una intrincada red de vasos comunicantes conceptuales desde *La convivencialidad* hacia *El trabajo fantasma*. Este tránsito de un libro a otro nos permite seguir la pista a la crítica de nuestro autor al capitalismo industrial, en la segunda mitad del siglo XX. El mismo Illich nos da cuenta de ello:

«En *La convivencialidad* mostré de qué manera el crecimiento económico destruye el entorno que permite la creación de valores de uso. Llamé a ese proceso «a modernización de la pobreza» porque, en una sociedad moderna, son los pobres los que menos acceso tienen del mercado y también los que menos acceso tienen al valor de utilización (uso) de los ámbitos de comunidad. Atribuí ese hecho «al monopolio radical de la mercancía sobre la satisfacción de las necesidades».¹⁵

La continua transformación de los valores de uso que se dan en los ámbitos de comunidad, por valores de cambio, que se imponen en el mercado entre la mercancía y el consumidor, ese es el fenómeno que Illich llama la «modernización de la pobreza».

El proceso es instrumentado por una política perversa y paralela, que restringe el acceso de los trabajadores al mercado de mercancías, manteniendo los salarios

al mínimo. Y al mismo tiempo, destruye los ámbitos de comunidad, donde todavía florecen los valores de uso.

La esclavitud universal al mercado y la mercancía, soñada como un logro positivo, por los grandes capitalistas, con la complicidad de los gobiernos nacionales a su servicio. Creando de esta forma, las condiciones óptimas para la acumulación de capital, más riqueza concentrada en menos manos.

Este monopolio radical de la mercancía que se nos impone eficazmente, es una de las piezas clave para el funcionamiento de la megamáquina. El concepto de la megamáquina fue propuesto por Lewis Mumford en su libro *Técnica y civilización*, en 1934, y actualizado más recientemente por Serge Latouche en su obra *La megamáquina y la destrucción del vínculo social*, publicada en 1998. Ambos autores realizaron una advertencia crítica para alertar a la sociedad, pero el capitalismo supo capitalizar la advertencia como una oportunidad para consolidarse mundialmente.

El concepto de la megamáquina propuesto por Lewis Mumford (1895-1990), en *Technics and Civilization* (1934), se empieza a concretar formalmente, pocos años después de la publicación de Mumford. Ya no como una advertencia crítica, sino ahora como un programa de acción de un proyecto político militar, necesario al modo de producción dominante.

La megamáquina empezó a ser diseñada e instrumentada desde Washington D.C., por Vannevar Bush cuando era el jefe de la Office of Scientific Research and Development (Oficina de la Investigación Científica y Desarrollo). Bush publicó una especie de manifiesto de este proyecto, en su célebre reporte «Science The Endless

Frontier» (Ciencia, la frontera sin fin), en 1947. Bush se entregó a esta «megatarea» poco después de finalizar la Segunda Guerra Mundial.

Años atrás, durante la guerra, el Dr. Bush fue un personaje central para los fines bélicos de los Estados Unidos y sus aliados, al encabezar exitosamente el Proyecto Manhattan y obtener su producto principal: la bomba atómica. Dicho proyecto es el antecesor directo de la megamáquina actual.

Vannevar Bush fue también un destacado pionero en el desarrollo de una de las primeras computadoras en el mundo, el analizador diferencial (1925-1931). Es considerado como uno de los precursores en soñar un aparato, al que llamó Memex, en 1945. Este dispositivo realizaría las funciones de compilación, almacenamiento y recuperación de textos, imágenes y sonidos, de manera asombrosamente semejante a lo que podemos hacer en Internet actualmente. Por todas estas razones, Bush fue un personaje ligado por más de treinta años con las altas esferas político militares del gobierno de los Estados Unidos. Sin parentesco aparente con la dinastía política Bush más reciente, pero con las mismas aviesas intenciones, la dominación y el control del mundo como un solo mercado.

La megamáquina es entonces, el resultado de la urdimbre tejida por estas herramientas, instrumentos, instituciones al servicio del capital y el mercado. Su propósito es lograr reclutarnos en la servidumbre voluntaria mediante el trabajo asalariado.

Para eso sirven las creencias inculcadas eficazmente como devotas certezas por la educación. Aprendemos a creer en dogmas indiscutibles, profundamente arraigados

en nuestras mentes por la educación escolarizada, pilar fundamental de la Matrix.

La Matrix (software) de la megamáquina (hardware), es una urdimbre de relaciones de poder que nos someten voluntariamente, cuando se vuelven extendidas creencias y hasta «científicas certezas». Son imbuidas por la educación en nuestras sometidas mentes.

Un ejemplo es la creencia en la necesidad del «progreso capitalista». Este «progreso» que puede ser entendido con el lema: «más es mejor siempre para todos». De tal manera que más: educación, salud, energía, movilidad, propiedad, producción, empleo, inversión, mercado, consumo y ganancia (...) ¿son en verdad mejor y siempre, para todos?

El núcleo central de este entramado de instituciones es el complejo: científico, militar, industrial ecocida, del modo de producción capitalista. El núcleo duro de la megamáquina. Este es el cuartel general que defiende con implacable ferocidad, el mantener constantes las condiciones materiales que propicien la reproducción y acumulación del gran capital.

Mumford habla del pentágono del poder como una representación de los cinco vértices que articulan el poder del capital:

1. Poder político
2. Propiedad
3. Productividad
4. Ganancia
5. Presuasión publicitaria

La Matrix está implícita en el análisis y la crítica de las instituciones modernas realizado por Illich en: *La sociedad desescolarizada* (1971); *La convivencialidad* (1973); *Energía y equidad* (1974); *Desempleo creador* (1974); *Némesis médica* (1975); *Trabajo fantasma* (1981). Estas obras dan cuenta pormenorizada del desempeño de estas instituciones como componentes orgánicos fundamentales del modo de producción dominante. Las relaciones sociales de producción son desmenuzadas por el ojo crítico de nuestro autor en estas obras.

Illich buscaba en los orígenes y la historia de nuestra cultura, «el espejo del pasado», decía él, las raíces y soluciones de los problemas que nos aquejan en la actualidad. Pero no se limitaba a ser historiador o filósofo o teólogo como algunos pretenden. Él era al mismo tiempo: proactivo y cauteloso; agudo y pertinente; muy crítico, pero siempre respetuoso del otro inteligente. Considero que por su doble condición de poliglota y peregrino permanente, fue que pudo vislumbrar la coyuntura histórica, de donde surgió su interés pionero por la interculturalidad. Iván Illich fue y sigue siendo un intelectual históricamente comprometido con su tiempo y su circunstancia.

El radicalismo en Iván Illich era no solo una manera de ver el mundo sino que era, también, toda una forma de ser en el mundo. Entre lo que pensaba, decía y hacía, podemos encontrar hoy en día, la poesía en la práctica como un resultado de su obra. La poesía entendida, no solo como un género literario (al decir de los «expertos»), sino como propone Gabriel Zaid en su libro *La poesía en la práctica* (1985), esto es, la poesía entendida como toda actividad humana que coadyuva en la creación de un mundo más justo y habitable.

Dudar de todo, dudar radicalmente de las creencias inculcadas por la cultura del progreso capitalista es el punto de partida. Dudar radicalmente quiere decir cuestionarlo todo, lo que no necesariamente significa negarlo todo. *El omnibus dubitandum* es el faro guía en Illich. La duda metódica y radical es un proceso dialéctico en su pensamiento. La duda radical sabe identificar y seguir a los opuestos en su dinámica, para describirlos y explicarlos a fin de comprenderlos. Dudar radicalmente permite desentrañar una síntesis en movimiento. Una síntesis que niega y afirma de manera concomitante, contradictoria y sintética en ciclos indeterminables que surgen y son regidos por el azar.

Entre lo que dicen y lo que realmente hacen las instituciones modernas, Illich señala sus contradicciones y el sistemático engaño a que nos someten con gran eficacia. Las instituciones en la cultura del progreso, del Estado benefactor capitalista, hacen justamente lo contrario de lo que ofrecen. Pero en cambio, sí sirven para garantizar las condiciones materiales que optimicen la reproducción, acumulación y concentración del gran Capital. «Las instituciones crean certezas y cuando se las toma en serio, las certezas amortecen el corazón y encadenan la imaginación». ¹⁶

El dogma de fe progresista, dice que el aumento de la inversión, la producción, el empleo y el consumo, llamados eufemísticamente «desarrollo económico», conducen al aumento de la felicidad de la humanidad. Este dogma es hábilmente cuestionado y desmontado por Illich con impecable rigor analítico y con una im- placable prosa.

«Hasta nuestros días, el desarrollo económico significó siempre que la gente, en lugar de hacer una cosa, estaría en posibilidad de comprarla. Los valores de uso fuera del mercado empezaron a reemplazarse por mercancías. De la misma forma, el desarrollo económico significa que al final la gente deberá comprar la mercancía porque las condiciones que les permitía vivir sin ellas desaparecieron de su entorno físico, social o cultural». ¹⁷

Queda demostrado que el prometido «Progreso para todos» significa realmente, el brutal enriquecimiento de muy pocos en detrimento de la inmensa mayoría de la población. La óptima reproducción y concentración de los grandes capitales se realiza cada día que pasa en menos manos. La distribución del ingreso prometida en los discursos políticos brilla por su ausencia en la práctica del día a día de la mayoría. Vemos ensancharse el abismo que separa a la dócil minoría escolarizada y consumista, que tiene título universitario, automóvil y viaja en avión; de la mayoría marginada y miserable. Al mismo tiempo que vemos aumentar, año tras año, la inversión pública en educación, salud, cultura, seguridad... a sabiendas que se gastan los dineros públicos en perversos y suculentos negocios privados.

El radicalismo humanista significa, en Iván Illich, cuestionar toda certeza, dudar de toda creencia, con el objeto de saber si efectivamente contribuyen a la plenitud, la paz y la alegría entre los hombres y mujeres de buena voluntad. O en realidad actúan en su contra.

El cuestionamiento radical, quiere decir ir a la raíz, esclarecer lo más profundo de los hechos, para iluminar

nuestra comprensión de los mismos. Teniendo siempre presente, el propósito humanista de hacer el mundo más habitable, en particular para la humanidad más desfavorecida. Hacer la poesía en la práctica. En esto consiste la inteligencia elegante y el radicalismo humanista en Iván Illich.

El año 1958, un huracán de ideas libertarias en el Mar Caribe

En el año de 1958 es fundada la Comunidad Económica Europea, organismo precursor de la actual Unión Europea. En enero, los Estados Unidos lanzan su primer satélite artificial, el Explorer I. Se funda la NASA, tres cuartas partes de sus ocho mil empleados iniciales, son científicos y técnicos, altamente cualificados. Meses antes, la Unión Soviética había tenido la primicia al lanzar el primer satélite artificial denominado Sputnik I.

Eran los años del surgimiento de la «era atómica» (al decir de los publicistas de Times Square, que se convierten en formadores de opinión a través de la incipiente televisión). Solo en el mes de septiembre de 1958, los Estados Unidos realizaron nueve explosiones atómicas en tierra, aire y agua. La megamáquina del complejo científico, militar, industrial del capitalismo ecocida empezaba a dar sus primeros y firmes pasos en pos de la globalización económica y un mercado mundial.

En el Mar Caribe, ubicada en el litoral centro sur de la isla de Puerto Rico, del archipiélago del mismo nombre, se encuentra localizada la ciudad puerto de Ponce,

llamada desde los tiempos coloniales de la dominación española, la Perla del Sur.

En los 120 acres de terreno de las instalaciones del campus de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico en Ponce, se celebraba una efeméride. En 1958 se conmemora con gran entusiasmo el décimo aniversario de su fundación. Originalmente creada como Universidad Santa María, bajo la égida de la Universidad Católica de América en Washington D.C., se convirtió en su tercer año de vida en la Pontificia, ahora bajo el respaldo directo del Vaticano.

Entre los actos de conmemoración por el décimo aniversario de la fundación de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico en Ponce, se realizaron una serie de conferencias, organizadas por su joven vicerrector. En ellas participó el Dr. Leopold Kohr (1909-1994), de origen austriaco, paisano de Illich.

Leopold Kohr estudió en la Escuela de Economía de Londres; obtuvo los grados de doctor en Derecho por la Universidad de Innsbruck y doctor en Ciencia Política por la Universidad de Viena, en su natal Austria. El Dr. Kohr fue presentado en Puerto Rico a Illich, por el Dr. Everett Riemer, a mediados de 1958.

Veinte años antes, Kohr fue un activo corresponsal de guerra en 1937, observador independiente durante la Guerra Civil Española. Entre otros corresponsales colegas con los que tuvo trato figuraban George Orwell, André Malraux y Ernst Hemingway. Su contacto directo con las acciones anarquistas en Cataluña y Aragón, en particular su experiencia en las comunidades autogestivas de Alcoy y Caspe, le dejaron una gran lección, en cuanto a la importancia del tamaño de una comunidad para lograr su

autogobierno. Kohr aprendió que en política se requiere la justa proporción. El camarada Leopold se definió, a partir de esa trascendente experiencia, como un filósofo anarquista.

Al iniciar 1938 abandonó Austria poco antes de su anexión al Tercer Reich. Viajó a los Estados Unidos y optó por la ciudadanía norteamericana. Trabajó como profesor de economía y filosofía política en la Universidad Rutgers, en Nueva Jersey, de 1943 a 1955. Los siguientes diez años los pasaría como profesor en Puerto Rico.

Fue profesor en la Universidad de Puerto Rico, de 1955 a 1965, y luego pasó un par de años en la Ciudad de México trabajando en el México City College, de la Universidad de las Américas. Regresó después durante un lustro más a Puerto Rico. En 1973 se mudó a la Universidad de Gales como profesor de Filosofía Política.

En 1958, Kohr era profesor de Economía y Administración Pública en la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico en la norteña ciudad capital de San Juan. Al inicio de 1958 hizo un viaje al país de Gales, para apoyar un movimiento autonómico celta contra las disposiciones dictadas desde Londres. Al regresar a Puerto Rico, las ideas de interculturalidad y autonomías regionales eran objeto de su continua reflexión, como natural continuación de las ideas expresadas en su libro *Breakdown of Nations* (1957).

Poner la atención en la proporción justa era una clave de la sabiduría que cultivó a lo largo de su vida este filósofo anarquista. Su crítica se enfocó en la desproporción que existe entre las fronteras de los Estados-nación existentes y las regiones geográficas culturales que los

componen. Propuso una reconfiguración de las fronteras de los países en Europa, expresados en una serie de ingeniosos mapas étnico político culturales incluidos en su libro: *Breakdown of Nations*.¹⁸

Esta justa y necesaria proporción, decía Kohr, debe existir también en la relación sociedad naturaleza. Las grandes instalaciones industriales crean efectos tóxicos en el ambiente natural, pero también en el ambiente social y cultural. Las consecuencias las podemos observar y experimentar de primera mano, en nuestros días de cambio climático global, y violencia y corrupción generalizadas.

El popular escritor, adoptado por la contracultura en los años setenta, E. F. Schumacher (1911-1977), se declaró discípulo de Leopold Kohr, aun cuando eran coetáneos (esto es, miembros de la misma generación). Schumacher aclaró que la popular frase que da título a su reconocido libro *Lo pequeño es hermoso* (Small is beautiful) es original de su maestro Leopold Kohr quien sostenía: «Si no funciona es porque es demasiado grande, lo pequeño es bello».

Leopold Kohr es reconocido como uno de los precursores, junto con Murray Bookchin, André Gorz e Iván Illich de la ecosofía y los movimientos anarquistas ecologistas posteriores. El filósofo anarquista que plantó sus raíces en las experiencias de los movimientos y comunidades anarquistas de la Guerra Civil Española, sigue presente en la sensibilidad histórica de nuestros días, a través de Iván Illich y tantos otros globalifóbicos.

El 26 de febrero de 1994 murió Leopold Kohr en Gloucester, Inglaterra. En octubre de ese año, el Centro

Schumacher para una nueva economía y la Universidad de Yale, organizaron un homenaje en su memoria. La conferencia estuvo a cargo de Iván Illich quien la tituló *The Wisdom of Leopold Kohr* (La sabiduría de Leopold Kohr). En este breve texto filosófico, poético y político, Illich da cuenta de la sabiduría de su maestro y amigo, al componer a la manera musical, una reflexión en tres tiempos:

«1- Preludio. Sociedad y Naturaleza. La dicotomía entre el crecimiento económico ante un mundo frágil y finito.

2.- Interludio. Compuesto a contrapunto del movimiento anterior. El tamaño adecuado y la justa proporción.

3.- Coda. La sabiduría de los ancestros para vivir en armonía y justa proporción con el ambiente natural, es reemplazada por la pantalla «sensible al tacto», la realidad virtual y el tiempo real. El lector con interés, no puede privarse de disfrutar este maravilloso aunque poco conocido texto».¹⁹

Iván Illich describe a Leopold Kohr, como un ave que revolotea divertida, un ave mansa, clarividente. Pero también lo ve como un pensador gracioso, e incisivo, con una personalidad sin pretensiones e incluso, radicalmente humilde. Esa humildad que acompaña a la sabiduría propia de los grandes maestros, aquellos que celebran con el poeta Amado Nervo, en un remanso, la grandeza del olvido:

¡Oh, cuán bueno es pasar inadvertido,
dulce fray Luis! Que no diga ninguno:
«Ahí va el eminente, el distinguido»

Las lecturas y conversaciones con Leopold Kohr, dejaron una profunda huella, que fructificó en el pensamiento humanista de Illich. Y en consecuencia, también en la evolución de la crítica posterior a las instituciones del capitalismo. Conceptos como interculturalidad, umbrales, vernáculo, proporción, contraproductividad, encuentran ciertas resonancias en las ideas de este peculiar filósofo de la política, precursor de la interculturalidad y de filiación anarquista.

También participaba en aquellas jornadas conmemorativas del décimo aniversario de la Pontificia Universidad de Ponce, el prestigioso conferencista y consultor internacional en planificación social y políticas públicas para la educación, Dr. Everett A. Reimer (1910-1998).

De origen británico y desde muy joven infatigable viajero. E. Reimer hizo una exitosa carrera burocrática como consejero de organismos y gobiernos de diversos países. Trabajó un lustro como consejero del Presidente de Puerto Rico, acumulando diversas experiencias de fracasos en el intento por transformar la realidad educativa de la isla. Esto lo llevó a embarcarse en 1962 como consejero en aspectos sociales y de desarrollo, de la Alianza para el Progreso que impulsaba por ese entonces, la administración presidida por J. F. Kennedy en la región latinoamericana.

Esas experiencias y su trato directo con los sistemas educativos en el mundo, lo llevó a convertirse en un

crítico radical de la educación. Tan radical, que lo declaró desde el título mismo de su popular libro: *School is dead* (La escuela ha muerto).

Una calurosa tarde de verano del año de 1958, se reunió el doctor Everett Reimer con el joven vicerrector Iván D. Illich. El vicerrector había sido nombrado por una propuesta del cardenal de Nueva York, Francis Spellman, un par de años antes, en 1956, cuando Illich no cumplía todavía 30 años de edad. La reunión tenía como propósito conversar sobre la creación del Instituto de Comunicación Intercultural en el marco de la Pontificia Universidad. El objetivo de este Instituto sería la enseñanza del español y la aculturación de sacerdotes y monjas para trabajar con inmigrantes boricuas en Nueva York primero, y posteriormente con hispanohablantes en general en Chicago.

El Dr. Reimer se mostró al principio muy sorprendido, a pesar de su flema británica, por la juventud del vicerrector, a quien no conocía, pero que por su edad pasaba más por alguno de sus estudiantes de posgrado. Y todavía más sorprendido quedó al constatar la brillante lucidez intelectual de su muy joven interlocutor (Illich era 16 años más joven, pertenecían a dos generaciones sucesivas pero bien distintas, las generaciones de 1915 y 1930, respectivamente).²⁰ Esa tarde conversaron por horas. Esa conversación se prolongó por años en el CIF-CIC-CIDOC, en Cuernavaca, y dio como resultado en el año 1970: *School is dead* (La escuela ha muerto) de Reimer y *Deschooling Society*, (La sociedad desescolarizada) de Illich. Pero demos la palabra a nuestro autor para rememorar con su propio testimonio ese día:

«Debo a Everett Reimer el interés que tengo por la educación pública. Hasta el día de 1958 en

que nos conocimos en Puerto Rico, jamás había yo puesto en duda el valor de hacer obligatoria la escuela para todos. Conjuntamente, hemos llegado a percatarnos de que para la mayoría de los seres humanos, el derecho a aprender se ve restringido por la obligación de asistir a la escuela.

Desde 1966 en adelante, Valentina Borremans, cofundadora y directora del CIDOC (Centro Intercultural de Documentación) de Cuernavaca, organizó anualmente dos seminarios alrededor de mi diálogo con Reimer. Centenares de personas de todo el mundo participaron en estos encuentros. Quiero recordar en este lugar a dos de ellos que contribuyeron particularmente a nuestro análisis y que en el entretiem po murieron: Augusto Salazar Bondy y Paul Goodman. Los ensayos escritos para el boletín CIDOC INFORMA y reunidos en este libro se desarrollaron a partir de mis notas de seminario. El último capítulo contiene ideas que me surgieron después acerca de conversaciones con Erich Fromm en torno al *mutterrecht*²¹ de Bachofen.

Durante estos años Valentina Borremans constantemente me urgía a poner a prueba nuestro pensar enfrentándolo a las realidades de América Latina y de África. Este libro (*La sociedad desescolarizada*) refleja el convencimiento de ella respecto de que no solo las instituciones sino el ethos de la sociedad deben ser desescolarizados.

La educación universal por medio de la escolarización no es factible. No sería más factible si

se la intentara mediante instituciones alternativas construidas según el estilo de las escuelas actuales. Ni unas nuevas actitudes de los maestros hacia sus alumnos, ni la proliferación de nuevas herramientas y métodos físicos o mentales (en el aula o en el dormitorio) ni, finalmente, el intento de ampliar la responsabilidad del pedagogo hasta que englobe las vidas completas de sus alumnos, dará por resultado la educación universal. La búsqueda actual de nuevos embudos educacionales debe revertirse hacia la búsqueda de su antípoda institucional: tramas educacionales que aumenten la oportunidad para que cada cual transforme cada momento de su vida en un momento de aprendizaje, de compartir, de interesarse. Confiamos en estar aportando conceptos necesarios para aquellos que realizan tales investigaciones a grandes rasgos sobre la educación, y asimismo para aquellos que buscan alternativas para otras industrias de servicio establecidas.

Me propongo examinar algunas cuestiones intrigantes que se suscitan una vez que adoptamos como hipótesis el que la sociedad puede desescolarizarse; buscar pautas que puedan ayudarnos a discernir instituciones dignas de desarrollo por cuanto apoyan el aprendizaje en un medio desescolarizado; y esclarecer las metas personales que ampararían el advenimiento de una Edad del Ocio (*schole*) opuesta como tal a una economía dominada por las industrias de servicio».

*Ivan Illich,
Ocoatepec, Morelos, enero de 1978.²²*

Las conversaciones con Reimer y otros contertulios como Paul Goodman, Paulo Freire, John Holt, Augusto Salazar Bondy y decenas de otros muchos en el CIDOC de Cuernavaca, dieron pie a que Illich pusiera en duda su propia certeza del valor de hacer obligatoria la escuela para todos. Se pudo percatar de que, por el contrario, la obligación de ir a la escuela restringe el derecho de aprender. Illich recuerda que fue Valentina Borremans quien le sugirió confrontar sus ideas sobre desescolarización con las realidades africana y latinoamericana, para proponer que no solo las instituciones, sino el *ethos* mismo de la sociedad debe ser desescolarizado. Sostiene que la educación universal no es factible mediante la escolarización, ni mucho menos por sus muchos rostros de educación alternativa. «Cuando de lo que se trata es que cada cual transforme cada momento de su vida en un momento de aprendizaje, de compartir, de interesarse».

Leopold Kohr (1909-1994) y Everett Reimer (1910-1994), junto con Jacques Ellul (1912-1994), Paul Goodman (1911-1972) y Erich Fromm (1900-1980) son cinco de entre los principales interlocutores de Illich en este periodo. Los cuatro primeros pertenecen a la generación precedente a 1915, esto es, los nacidos entre 1908 y 1922, y que se encuentran, cuando interactúan con Illich, entre los 45 a 60 años de edad, en la cúspide de su vida intelectual. Erich Fromm es de la generación anterior a 1900, nacidos entre 1893 y 1907, Fromm estaba ubicado en el rango de los 60 a los 75 años: la edad de la sabiduría. En cambio, la generación de Illich, generación de 1930, nacidos entre 1923 a 1937, se encuentra en el rango de los 30 a los 45 años, en la etapa de asimilación y maduración del aprendizaje. La conversación

entre las tres generaciones, las de 1900, 1915 y 1930 queda de manifiesto con el ejemplo de Illich y sus maestros y amigos, interlocutores y precursores.

Toda tradición del pensamiento se compone de una urdimbre de conversaciones entre diversas generaciones. Tanto entre personas, como en esa otra forma de la conversación que es la lectura, el diálogo íntimo entre autores y lectores que se da en el estudio. «Vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos», dice Quevedo en un par de endecasílabos que nos recuerdan el grato privilegio de poder escuchar con nuestros atentos ojos, «a las grandes almas que en el mundo han sido». El milagro de vivir en conversación con los difuntos. Y cuando la lectura es libre y placentera, el aprendizaje es el resultado natural.

La obra de Illich se encuentra enmarcada en una tradición del pensamiento humanista libertaria que va de Piotr Kropotkin y León Tolstoi, a Carlos Marx y Miguel Bakunin, de Lewis Mumford y Paul Goodman, a Gastón Bachelard y Paul Feyerabend, de Leopold Kohr y Jacques Ellul a Cornelius Castoriadis y Michel Foucault; de Murray Bookchin, André Gorz y Serge Latouche a Jean Robert y Javier Sicilia; de Gustavo Esteva, Luis Villoro, Juan Villoro y Gabriel Zaid a Erich Fromm e Iván Illich.

Esta tradición del pensamiento humanista, crítica y radical, es la que ha venido a dar un nuevo aliento a los movimientos por el decrecimiento, la paz, el interculturalismo y la simplicidad voluntaria. Movimientos contrarios a la muy extendida creencia, me temo que hegemónica todavía, en el desarrollo económico, la globalización avasalladora y el crecimiento capitalista sin

fin, el escenario justo para los que creen que el capitalismo no tiene fin.

El pensamiento crítico actual parece oscilar entre dos posturas derivadas de sendas dificultades conceptuales, nos advierte Boaventura de Souza Santos.²³ La primera dificultad consiste en que «resulta tan difícil imaginar el fin del capitalismo, como pensar que el capitalismo no tenga fin». Esta primera dificultad ha creado dos vertientes en las prácticas políticas de las izquierdas en Latinoamérica.

La primera vertiente no se preocupa ya por el fin del capitalismo, por lo tanto actúa en los estrechos márgenes de la reivindicación social reformista, para lograr conquistas siempre parciales y un *modus vivendi* con el capital. La socialdemocracia, la democracia cristiana, el keynesianismo y el Estado benefactor y desarrollista son ejemplos de los aliados naturales de esta postura.

La segunda vertiente política no se deja bloquear por la primera dificultad y busca imaginar cómo sería el fin del capitalismo. Sus partidarios la califican como socialismo del siglo XXI, para deslindarse del socialismo estatista del siglo XX. Las experiencias en curso de Bolivia, Ecuador y Venezuela se inscriben en este grupo.

Desde el Estado moderno, las élites y sus intelectuales de «vanguardia» se imaginan un escenario postcapitalista, mientras que, desde los movimientos indígenas y populares se vislumbran escenarios precapitalistas. Pero ni unos ni otros, conciben sus prácticas políticas reales sin el colonialismo interno, esto es, sin desescolarizar la sociedad. Boaventura advierte la necesidad de intelectuales de «retaguardia».

La segunda dificultad de la imaginación política progresista en Latinoamérica es que «resulta tan difícil imaginar

el fin del colonialismo, como imaginar que el colonialismo no tenga fin». Esta segunda dificultad no se expresa como una política de Estado, sino que representa un vasallaje voluntario, que se obtiene y mantiene precisamente mediante la escolarización, por parte de gente «bien educada»:

«No lo niego, me costó mucho convencerme de que hasta la palabra socialismo no podía quedarse al margen de mis sospechas por haber estado viciada, desde su nacimiento, con implicaciones de productivismo, de dominio del modo de producción industrial y de cientificismo infantil y que todo uso de este término requería de mucha circunspección».

Efectivamente, aún la palabra socialismo requiere ser usada con cuidadosa prudencia en nuestros días, al menos por dos razones. La primera son las experiencias históricas del socialismo marxista de Estado en el siglo XX. Marx y sus seguidores en el siglo XIX propusieron un Estado fuerte y hasta autoritario, para imponer la dictadura del proletariado en el tránsito histórico del socialismo al comunismo.

La segunda razón, es la decisión de política económica de mantener el modo de producción industrial capitalista, como modelo de progreso en el socialismo de Estado. El modo de producción industrial ecocida es resultado del desarrollo de las fuerzas productivas enfrentadas a las relaciones sociales de producción en el capitalismo.

El dominio de la ciencia y la técnica produce su *sacralización* (dice Jacques Ellul), la que se expresa en el

desarrollo de las fuerzas productivas, y ese desarrollo trastoca las relaciones sociales de producción, en particular allí donde existen todavía ámbitos de comunidad, espacios que propician valores de uso fuera del mercado.

En el siglo XX, Lenin y su involuntario sucesor Stalin, junto con Mao y sus respectivos seguidores, impulsaron la construcción de las *naciones socialistas desde el Estado*, con diversos matices políticos y variadas consecuencias, no todas iguales y nefastas, como quieren hacernos creer los defensores del capitalismo.

Desde Mao y Ho Chi Minh, hasta Cárdenas, Castro, Allende, Evo y Chávez, los resultados son diversos y complejos en sus consecuencias, de ninguna manera iguales. Ya Miguel Bakunin, destacado opositor a Marx en la Primera Internacional (1864), junto con otros partidarios del anarquismo comunitario, nos advertían hace siglo y medio, sobre las consecuencias fatales y embrutecedoras del socialismo autoritario de Estado.

Quizá la experiencia de gobierno del general Lázaro Cárdenas (1934-1940) como Presidente de México, nos permita vislumbrar la posibilidad de refundar *el Estado desde la nación*, esto es, desde abajo y a la izquierda, con las iniciativas de los ciudadanos y diversas organizaciones populares, como nos enseñan con el ejemplo los zapatistas en Chiapas.

Para ya no seguir *imaginando la nación desde el Estado* como pretende el México imaginario (al decir de Bonfil Batalla), que es procapitalista, hegemónico y universitario, ve y siente para el norte y habla inglés con fluidez.

Epílogo. El compadrito Iván

Hemos recorrido un breve trecho de la vida y de la obra de una inteligencia elegante, de un lúcido pensador visionario, humanista radical. El compadrito Iván, nuestro ocotepeño universal, adoptó al pueblo de Ocoteppec, en el Estado de Morelos, en México, como su permanente morada, a la cual, perenne peregrino, como la noche sigue al día, siempre regresaba. Hoy, en la calle de Dolores, en el barrio de los Ramos y el Panteón de Ocoteppec, nos queda su silla vacía, pero las mentes y corazones de los que lo conocimos, se encuentran plétóricas de gratitud y alegría.

Oración

Misterioso y silencioso
 iba una y otra vez.
 Su mirada era tan profunda
 que apenas se podía ver.
 Cuando hablaba tenía un dejo
 de timidez y de altivez.
 Y la luz de sus pensamientos
 casi siempre se veía arder.
 Era luminoso y profundo
 como era hombre de buena fe.
 Fuera pastor de mil leones
 y de corderos a la vez.
 Conduciría tempestades
 o traería un panal de miel.
 Las maravillas de la vida
 y del amor y del placer,
 cantaba en versos profundos
 cuyo secreto era de él.
 Montado en un raro Pegaso,
 un día al imposible fue.
 Ruego por *Iván* a mis dioses,
 ellos le salven siempre. Amén.

Rubén Darío²⁴

El compadrito Iván

In memoriam

Viento que canta en voces femeninas,
donde el laurel y el tulipán germinan.

Pasan nubes, parece que caminan,
al compás de las sombras danzarinas.

Reflexión urdida en las cristalinas
aguas, que al mecarse se iluminan,
resplandores donde se difuminan
las viejas tradiciones masculinas.

En aquel espejo, cruzando el cielo,
te deslizas andante peregrino

que en tierra sabes descifrar el vuelo,
al surcar tus palabras el camino,
que dibuja en las sombras el revuelo,
descreer que el progreso es destino.

Braulio Miguel Eduardo Hornedo Rocha

A la memoria de Mary Cruz Rocha Hernández
Cuernavaca, Mor. Invierno de 2016 -2017

NOTAS

- 1 Pacheco, José Emilio (comp.), Alfonso Reyes. *Universidad, política y pueblo*, UNAM, México, 1967, p. 8
- 2 Reyes, Alfonso, *Obras completas*, Vol. VIII, FCE, México, 1958, p. 439.
- 3 Pacheco, José Emilio, op. cit., p. 11.
- 4 Paz, Octavio, *Árbol adentro*, Seix Barral, México, 1987, p. 11.
- 5 Ortega y Gasset, José, Origen y epílogo de la filosofía, FCE, México, 1960, p. 13-14.
- 6 Pacheco, op. cit., p. 9
- 7 Diccionario de la Real Academia Española, DRAE, www.rae.es
- 8 Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005.
- 9 Ocampo, Tarsicio, CIF . CIC - CIDOC, en la década de 1960, edición del autor, Cuernavaca, 2011, p. 19, y fotocopia del Acta constitutiva de la Asociación Civil, ante el notario 91 de México D. F.
- 10 Esteva, Gustavo (coordinador), *Repensar el mundo con Iván Illich*, Taller Editorial La casa del Mago,
- 11 Hacia una sociedad convivencial, Cuadernos CIDOC 1022, Cuernavaca, Morelos, 1972.
- 12 Zaid, Gabriel, *Illich, el removedor*, en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/illich-el-removedor>
- 13 Santayana, George, *Tres poetas filósofos*, Porrúa, Sepan cuantos 645, México, 1994
- 14 Zaid, Gabriel, *La poesía en la práctica*, FCE, Lecturas mexicanas, México 1985
- 15 Illich, Iván, Obras reunidas, Vol.II, *El trabajo fantasma*, FCE, 2006, p. 46.

- 16 Illich, Iván, *Alternativas*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1974, p. 11.
- 17 Illich, Iván, *Obras reunidas*, Vol. II, op. cit., p. 46.
- 18 Kohr, Leopold, *Breakdown of Nations*, London, 1957.
- 19 Illich, Ivan, *The Wisdom of Leopold Kohr*, E. F. Schumacher Lectures, Yale University, <http://www.centerforneweconomics.org/publications/lectures/illich/ivan/the-wisdom-of-leopold-kohr>
- 20 Cf. www.humanistas.org.mx
- 21 Literalmente, «derecho materno», a menudo mal traducido como «matriarcado».
- 22 Introducción a *La sociedad desescolarizada*, op. cit.
- 23 De Souza Santos, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina*, Siglo XXI, México, 2010.
- 24 Originalmente escrito por Darío en homenaje de Antonio Machado, el año de 1905. Yo lo retomo en 2016, 111 años después de publicado. La intertextualidad va de la mano con la interculturalidad, la libertad con la imaginación, la gratitud con la devoción. Por eso, ofrezco esta oración en memoria y homenaje del compadrito Iván, filósofo y poeta en la práctica, mi perenne maestro e inolvidable amigo.



NOMADEANDO

NOMADEANDO

Viajando descubrí, que la utopía
no es un sueño, sino una realidad.
Recorriendo vías libres
arribé a la Esperanza y
participé en encuentros, que me llevaron a Chiapas.

Viviendo con vecinos, hasta de 1 km de distancia
forjamos nuestro hacer, en la vida cotidiana.
Libres, dignas y rebeldes
indios, blancos y mulatos.
Intentamos vivir, mandando y obedeciendo.

Sobre la autorregulación social: imágenes,
posibilidades y límites.

Apuntes en torno a la propiedad social.

Raquel Gutiérrez Aguilar¹

El presente trabajo consiste en una reflexión, un tanto general, sobre las posibilidades y límites de la autorregulación social, a partir de la experiencia de la Guerra del Agua ocurrida en Cochabamba, Bolivia, en el 2000 y de los posteriores esfuerzos colectivos por satisfacer, de manera igualmente común, una necesidad fundamental: la disposición de agua potable.

En otros textos (Gutiérrez Aguilar, 2009) me he esforzado por describir e hilvanar con palabras las múltiples acciones que miles de hombres y mujeres llevaron a cabo entonces, en medio de un acelerado proceso de auto-organización social y política que logró echar para atrás una perversa Ley de Aguas que privatizaba su gestión, desconocía derechos colectivos anteriores y excluía de su uso y disfrute a una gran parte de la población trabajadora. Entre los logros más visibles de aquellas acciones de movilización y levantamiento se cuenta la expulsión de la empresa transnacional Bechtel del territorio boliviano y la apropiación, recuperación de SEMAPA, la hasta entonces empresa municipal de agua potable, por la población en estado de rebelión. Tuve el gusto y el honor de participar, junto a muchos y muchas otras, en aquellas tensas y vertiginosas acciones de levantamiento

«N. del E.»: Artículo publicado bajo la licencia Creative Commons-by-nd 2.5 (México) en VV. AA. (2011) *Pensar las autonomías Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (1a ed.). Sísifo Ediciones, Bajo Tierra. México D.F.

social. Un poco más tarde, entre octubre de 2000 y enero de 2001, diversos miembros de la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida me propusieron organizar y encabezar un «Equipo técnico de apoyo a SEMAPA», cuya misión consistía en: a) sistematizar el conjunto de problemas de aprovisionamiento y distribución de agua potable que existían por entonces en Cochabamba, tanto desde el punto de vista técnico, como desde la perspectiva de los numerosos comités de agua potable que existían a lo largo y ancho de los barrios periféricos; b) entender la manera en que los funcionarios y trabajadores de la empresa de agua se proponían dar solución a los problemas; c) elaborar un conjunto de propuestas viables que tomaran en cuenta tanto los criterios técnicos como las aspiraciones y puntos de vista de los vecinos, a fin de ponerlas nuevamente a discusión con los diversos comités de agua y otras asociaciones de vecinos y trabajadores y, d) finalmente, lograr armar un plan, más o menos general, para que pudiera ser discutido en múltiples asambleas con capacidad de decisión, con la finalidad de tomar acuerdos sobre el camino a seguir.

En aquellos años turbulentos, me tocó pues la suerte de contribuir a reforzar un amplio proceso de deliberación pública sobre la manera de dar respuesta y cauce a necesidades tan importantes como el aprovisionamiento y uso del agua. Muchas de mis reflexiones posteriores quedaron marcadas por lo que aprendí en aquel tiempo. Así, en las siguientes páginas desarrollaré un ejercicio en dos niveles. Por un lado, presentaré de manera sintética y abstracta algunas de los conocimientos que adquirí en esos años, sobre las posibilidades y dificultades de la transformación de las relaciones de dominación y explotación,

tanto en los momentos más potentes de la insubordinación y el despliegue del antagonismo social, como en los tiempos más quietos, en los que la fuerza de la rebelión parece sumergirse en la cotidianidad.

Hay, en este esfuerzo por sistematizar, una perspectiva teórica y política: si bien la posibilidad de imaginar y anhelar un mundo poscapitalista puede constituir una significativa herramienta para la lucha, conviene tener cuidado de no colocar ninguna imagen como meta a alcanzar, pues corremos el riesgo de quedar atrapados en un modelo cerrado que enturbie nuestra mirada y no nos permita entender, justamente, la construcción de lo nuevo como la persistente acción de contención, fuga y corrosión de lo viejo.

Por otro lado, hacia el final del texto, abordaré algunos de los elementos más novedosos que se discutieron en Cochabamba en 2000 y que acompañaron y alumbraron, de manera intermitente aunque siempre enérgica, la ola de levantamientos indígenas y populares que continuaron hasta 2005, abriendo cauces al ejercicio de imaginación colectiva de producir formas novedosas de autorregulación social.

I

Los momentos de rebelión son, básicamente, instantes de quiebre de la dominación/explotación tal como esta fue conocida y soportada hasta entonces. Según la noción de transformación social desde abajo que he explorado desde hace ya varios años², en tales tiempos extraordinarios de la vida social, se producen, al calor del antagonismo desplegado, configuraciones inestables de

la vida social en las cuales, las relaciones sociales densas, conocidas y viscosas de la dominación tal como ésta se vivía hasta antes del quiebre, comienzan a diluirse y van poco a poco adquiriendo rasgos de fluidez. Durante un lapso de tiempo, casi siempre breve, se modifica la calidad de los vínculos y lazos que habilitan y organizan la vida colectiva: las relaciones sociales se vuelven maleables, esto es, susceptibles de adquirir nuevas formas. Son tales los tiempos *in crescendo* del *Pachakuti*: aquellas prácticas, saberes, nociones fundamentales y modos argumentales de los dominados, de los marginados, de quienes no viven del trabajo ajeno, se vuelven visibles, se expanden, ocupan el espacio de la discusión y la decisión pública, imponen sus marcas y distinciones, llenan el discurso con sus palabras. Existen socialmente más allá del ámbito restringido de la reproducción cotidiana de la vida. Son momentos extraordinarios.

Si hemos de pensar en la cuestión de la autorregulación social desde abajo, el problema parece consistir, entonces, en la posibilidad de estabilización en el tiempo de tales nuevas formas de organización de la vida social, de tal manera que logren prolongar su ocupación y trastocamiento público y notorio del espacio social, también en aquellos tiempos inmediatos de lo cotidiano, cuando las turbulencias de la rebelión se aquietan. Planteadas así, resulta que la cuestión aparenta ser la prefiguración de maneras de estabilizar lo que de por sí es inestable, de que adquiera *permanencia lo que de entrada percibimos como impermanente, como energía vital desplegada y en movimiento, como turbulencia*. Resulta pues, que casi con seguridad esta búsqueda será infructuosa dado que, en los tiempos humanos y sociales, son nítida-

damente distintos aquellos efímeros e intensos momentos extraordinarios —de la fiesta y la rebelión—; los cuales contrastan, de modo drástico, con otros largos lapsos de la vida «normal», cotidiana, ordinaria. ¿Cómo pensar entonces las posibilidades de la transformación social durante estos últimos? ¿Cómo dotarnos de maneras de analizar, entender e impulsar el trastocamiento de las relaciones de dominación/explotación más allá del estridente y deslumbrante momento del quiebre, durante los largos tiempos en que la vida colectiva se reinstala en la cotidianidad? ¿Es posible hacer eso, es decir, apuntalar, también de manera sosegada, la perseverancia de la disposición social transformadora y activa en tiempos de «normalidad» sin encandilarse con la añoranza de permanencia de lo impermanente?³

Para abordar tales interrogantes requiero presentar, primero, una serie de consideraciones en torno a cómo entiendo los asuntos de la transformación social desde abajo. Confío en su pertinencia dado que, por lo general, después de una rebelión o quiebre social generalizado ocurren, casi siempre, dos cosas: si la rebelión persiste, se profundiza y avanza, llega un momento en el que, bajo algún formato, se impone una tendencia hacia la estabilización de la turbulencia, que con frecuencia toma la forma de «cambio de gobierno», de «régimen». Cuando ocurre tal cosa, siempre aparecen aquellos que están dispuestos a autoproposeerse como gobernantes y a pelear y disputar por serlo. Las acciones de quienes centran su atención en las maneras de estabilizar el quiebre, es decir, de quienes eligen pensar como «gobernar» la rebelión, son claramente distintas a las de aquellos que, más allá de cualquier gobierno, se empeñan en continuar

impulsando las potencias de transformación desde abajo también en tiempos ordinarios. Es entonces cuando las acciones de los primeros se vuelven mucho más visibles, y las de los segundos parecieran evaporarse y su energía se disipara atrapada por una red de impotencia y confusión. Reflexionar sobre las posibilidades y maneras de orientarse en tales momentos, para persistir en el trastocamiento de las relaciones de dominación aun en los tiempos ordinarios y cotidianos de la vida social, es la preocupación que anima estos razonamientos.

II

Necesito, para los fines señalados, explicar el significado que asigno a ciertos términos y el uso que hago de ellos, a fin de lograr comunicar el hilo principal de mis argumentos.

Pienso en la *emancipación social* como la incierta y zigzagueante trayectoria individual y colectiva autónomamente decidida, realizada por grupos diversos y polifónicos de hombres y mujeres que comparten formas de vida similares y que están sujetos a específicas relaciones de subordinación, explotación, opresión y dominación más o menos equiparables; tales grupos de personas, en cierto momento, son capaces de dotarse de fines comunes, de organizarse por sí mismos para deliberar y decidir, empenándose en sustraerse o en confrontar el orden dominante. La emancipación es, en tal sentido, no un lugar al cual llegar ni una meta que alcanzar, sino la *trayectoria misma*, la disposición y acción de desplazarse, alterar y trastocar el «lugar» y, por su-

puesto, las obligaciones, deudas y rasgos asignados de manera exterior y forzosa a cada uno de tales «lugares» sociales; atributos establecidos por el orden dominante, de naturaleza práctica, naturalizados en el curso de la historia y coherentes con las jerarquizaciones y distinciones simbólicas más básicas que habilitan la vida compartida. Así, la autoemancipación se realiza a partir de la capacidad, la voluntad y la disposición práctica de no ser dominado: *trayectorias orientadas* por algún o varios proyectos. Pensada así, esta noción incluye de manera central la *variable tiempo*. Entonces, tal como lo hacen los físicos, podemos decir que no se trata solo de trayectorias sino de *itinerarios*: trayectorias donde los tiempos sí cuentan.

Por otro lado, y para evitar quedar atrapada en una noción lineal o plana de *trayectoria o itinerario*, en tanto conceptos con los cuales dotar de *contenido y significado* a los términos transformación y cambio, prefiero utilizar la noción de «estado», para pensar la vida social, sus órdenes internos, las redes de relaciones que la conforman y los acontecimientos que en ella se despliegan. Por estado entiendo una específica configuración de energía, forma y estructura que es estable en el tiempo. Un estado no es estático ni inmóvil. Hay energía fluyendo en él. Sin embargo, dicha energía no fluye de manera aleatoria ni caótica; más bien, en su constante flujo reitera y mantiene un conjunto de formas establecidas, amplificando y reforzando a lo largo del tiempo, el mosaico de estructuras e instituciones que la contienen.

A partir de los supuestos anteriores, pienso la vida colectiva y el mosaico móvil de relaciones de dominación y lucha que la atraviesan, la habitan, la amueblan y la organizan, como una configuración que queda constituida por

tres niveles de realidad, distinguibles y analizables: a) cierta energía vital, b) determinadas formas en las que tal energía vital fluye y c) diversas colecciones de estructuras e instituciones que son, ante todo, energía vital sedimentada, condensada o esclerotizada no al azar, sino adquiriendo orden y forma según la figura dominante del flujo de tal energía vital. Tales son, entonces tres aspectos o niveles de la realidad que conviene no perder de vista, si de lo que se trata es de entender la vida colectiva de manera relacional en un tiempo determinado, distinguiendo justamente las formas de la dominación y la explotación que la configuran y que se reiteran y solidifican en las estructuras e instituciones existentes.

Una vez explicitados tales supuestos considero, además, que los mencionados tres niveles más básicos de la realidad social se corresponden, de manera casi directa con tres dimensiones cognoscibles de la misma, que conviene abordar de manera específica, aunque siempre integral: una dimensión material, una simbólica y una utópica. Por lo general, el conocimiento de la dimensión material de la realidad corresponde al registro, análisis y comprensión de las diversas estructuras, instituciones, convenciones y prácticas que, estructuradas siguiendo los rasgos básicos de determinada forma, contribuyen a la continuación y permanencia de tal figura. Por otro lado, la comprensión de la dimensión simbólica de la realidad nos introduce en el mundo de los significados compartidos y divergentes o hasta contradictorios —de las palabras, de los actos, de los signos, de los gestos—; nos conduce por los diversos universos de sentido que habitan una realidad social atravesada por relaciones de dominación —étnicas, genéricas y de clase, entre otras—.

Es desde la dimensión simbólica que somos capaces de percibir las formas que dibujan las diversas relaciones sociales, distinguiéndolas; y es también desde ahí que podemos proponernos su trastocamiento ambicionando la modificación sistemática de tales formas. Finalmente, la energía vital la entiendo como la capacidad específicamente humana de dotarse de fines y de realizar actividades para conseguirlos, poniendo empeño en alcanzarlos. En un mundo social segmentado, jerarquizado y roto por relaciones de dominación y explotación, la energía vital es obligada a discurrir siguiendo flujos que describen formas incómodas, ajenas. La reiterada acción de reproducción de la vida social se presenta como insistente presión para que la energía humana se ajuste a los cauces y a las figuras heredadas. Sin embargo, existe una dimensión utópica de la realidad que opera sobre tales capacidades y potencialidades humanas en términos de imaginación y deseo. Es pues, desde la dimensión utópica que logramos palpar la fuerza social viva y en movimiento; es desde ahí que podemos alimentar su capacidad y percibir su fuerza.

Niveles de realidad social	Dimensiones cognoscibles de la realidad social
Energía vital	Utópica
Forma	Simbólica
Estructura	Material

Una vez expuestos los anteriores elementos analíticos puedo volver a la cuestión de la transformación social,

pensándola como variado y a veces contradictorio conjunto de trastocamientos e impugnaciones al interior del estado de cosas y quizá, tentativamente, como «cambio de estado», acercándome a ella con mayor profundidad: ¿qué se propone y que se puede proponer, como horizonte de transformación, una rebelión social desde abajo en marcha?, ¿hasta qué nivel de la realidad es posible trastocar el orden dominante a partir del esfuerzo común, del ánimo, la cohesión y el derroche colectivo de recursos que ocurre durante una rebelión, en los momentos vertiginosos del levantamiento social? ¿Qué sucede cuando la rebelión se aquieta, sumergiéndose su fuerza en los tiempos cotidianos y normales de la reproducción?

Por lo pronto, hagamos un ejercicio reflexivo con estos elementos para mostrar la utilidad de tal modo de acercarnos a la cuestión. Tomemos el caso de la Guerra del Agua en Cochabamba que, como tal, ocurrió en el primer semestre de 2000 y cuyas reverberaciones continuaron durante varios años.

Cuando una rebelión social ocurre, ante todo, se produce un quiebre en el flujo de la energía vital de la sociedad tal como, hasta entonces, estaba pautado —*configurado*— su discurrir; esto es, diagramando y recorriendo determinadas formas y debilitándose su flujo en las estructuras e instituciones así conformadas. En enero de 2000, cuando regantes, trabajadores fabriles, activistas medioambientales, vecinos organizados en sistemas autónomos de abastecimiento de agua y «usuarios» de la red central municipal de distribución de agua potable, entre otros, con sus múltiples acciones produjeron el llamado «Primer bloqueo por la dignidad civil», la energía vital de la sociedad trabajadora cochabambina alteró su

curso: la capacidad humana, individual y colectiva de hacer, de entender, de imaginar y desear no estaba dispuesta a obedecer ni a aceptar. Aceptación y obediencia son fuerzas de *conformidad* con lo que existe, con el orden dominante. Conformidad: asumir la forma dada. Eso es lo primero que se rompió. Más bien, se conformaron otras agregaciones sociales que realizaron otras acciones; es decir, adquirieron visibilidad y presencia pública formas de organización social para encarar necesidades —el abastecimiento de agua en primer término— generalmente excluidas de la vida pública y/o política. Se configuró pues, la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida como figura laxa para entretener y relacionar muy distintos tipos y clases de flujos vitales, tendencialmente en rebelión. La Coordinadora se empecinó en no «instituirse» dentro del orden viejo, dentro del entramado normativo y administrativo confrontado. No lo hizo nunca⁴.

Ahora bien, los flujos de antagonismo, creatividad y trastocamiento del orden heredado que se detonaron durante la Guerra del Agua, atravesaron las tres dimensiones de la realidad social. En términos utópicos, fue justamente durante sus espasmos más intensos, cuando se produjeron las ideas y las perspectivas más audaces: no a la privatización del agua bajo ningún formato, pérdida del miedo a los riesgos de enfrentar el orden dominante, quiebre de la disposición de obediencia y conformidad con lo dado, reapropiación social de lo que es nuestro, control colectivo —y no privado, aun en su forma burocrática— de lo que es común, propiedad pública social, asamblea constituyente sin intermediación partidaria. Confianza en la propia fuerza y en la propia capacidad que permitió

fijar nuevos objetivos en el tiempo, es decir, delinear un itinerario y bosquejar una trayectoria.

En relación a la dimensión simbólica, que se relaciona con la *forma* de los vínculos sociales, la enorme energía desplegada durante la Guerra del Agua logró cimbrar y fisurar los formatos, procedimientos y creencias anteriores: horizontalidad en la toma de decisiones como cuestión central en contraste con la anterior figura de agregación sindical rígida y vertical; ningún dirigente por encima del conjunto, solo voceros del movimiento, en contraste con las anteriores jerarquías de representación —y decisión— escalonadas; asambleísmo y deliberación abierta y polifónica como criterio básico de la cohesión en vez de controles institucionales para asegurar una «participación» muy parecida a la obediencia. Respeto y validez de la decisión local a toda costa y articulación de los puntos de vista con base en la confianza recíproca, en contraste con la espera del mejor criterio de los monopolizadores profesionales de la decisión. En fin, valoración del conocimiento de «expertos» aunque siempre sujetos a la decisión colectiva tanto local como articulada; responsabilidad personal y local ante y frente al conjunto, y las decisiones y acciones locales y personales como criterios básicos de credibilidad y aceptación. Cabe hacer notar que no todos los vínculos entre distintas fuerzas sociales y al interior de ellas mismas, que se establecieron durante la Guerra del Agua y los tiempos posteriores, se conformaron siguiendo exactamente los principios anteriores; aunque tal fuera la tendencia profunda. Es decir, ése fue el horizonte de sentido que se afianzó entre prácticamente todos los protagonistas de tales acciones. Las nociones antes mencionadas fueron,

por expresarlo de alguna manera, el «norte» o la «brújula» que guiaba la comprensión de los eventos que se iban produciendo en común y que configuraba los modos de la asociación y el enlace. Por eso remitimos su intelección sensible al orden simbólico: no era un asunto de reglas explícitas, sino la condensación de significados e intenciones prácticas. Así, tal conjunto de alteraciones en la vida social conocida hasta entonces (que podemos pensar también, mirando desde otra malla conceptual —y desde otro ángulo— como «ruptura del orden de mando») consiste, ante todo, en una profunda modificación del orden simbólico y, por lo mismo, de la forma o figura que, en su fluir, es dibujada y/o ambicionada, deseada, por la energía social en movimiento. Es un trastocamiento en la forma de los vínculos sociales que van produciéndose al calor de los acontecimientos de rebelión, orientado por el establecimiento de un «itinerario utópico».

En la dimensión material, es decir, en el nivel de las estructuras sociales más rígidas, de las formas instituidas de la vida colectiva, de las obligaciones, las prerrogativas, las entidades organizadas y sus procedimientos, la Guerra del Agua avanzó solo un poco: se expulsó a la transnacional Bechtel y se le frustró el negocio de apoderarse del agua y lucrar con ella durante algunos años; asunto que incluía a una parte importante de las élites regionales. La «gente» de Cochabamba y su Coordinadora se adueñaron físicamente de la empresa de potabilización y distribución de agua, tomando y ocupando sus instalaciones; para, inmediatamente después, iniciar un estudio riguroso y sistemático de los procedimientos y principios bajo los que funcionaba en tanto organismo municipal «autónomo», a fin de comprender cabalmente

aquello que necesitaba ser modificado. Entonces, más allá de la ocupación y del cambio de individuos —del director de la empresa y de la ampliación de su Directorio donde se colocaron personas que «respondían» a la Coordinadora— las personas en rebelión se propusieron modificar la relación de propiedad, volviéndola una «empresa de propiedad social»; ensayaron formas de autogestión pretendiendo ir más allá, hacia la modificación de la relación entre los trabajadores de la empresa y la población urbana de los barrios periféricos (se hablaba de «romper la relación proveedor de servicio-usuario o empresa-cliente»). Se buscaban maneras para organizar la «reapropiación social de la propiedad pública municipal a fin de convertirla en propiedad social». Además, toda esta movilización y deliberación en barrios y plazas, la voluntad de ocuparse de asuntos colectivos inmediatos y urgentes —como la provisión y abasto de agua en los barrios periurbanos— fracturó el control territorial y la sujeción vecinal ejercidos hasta entonces por rígidos y verticales partidos políticos regionales; y auspició la creación de nuevas asociaciones y figuras organizativas que han tenido importante resonancia posterior⁵ —ASICASur, entre otras—.

Todo esto constituyó, de por sí, un gran cambio. Una variación sustancial del orden de las cosas, «del estado anterior», de la vida política, de la esfera de lo público y de la noción de lo político. Ahora bien, durante la segunda mitad de 2000, tras el «triunfo» de la Guerra del Agua, la energía social comenzó a desacelerarse en su fluir: las personas fueron, poco a poco, destinando más tiempo a sus asuntos cotidianos e individuales; las asambleas y reuniones se volvieron esporádicas y la

participación disminuyó. Se disipaba, poco a poco, el tiempo extraordinario de la rebelión en acto, el efímero momento de lo «impermanente» desplegado, de la energía vital fluyendo vigorosa y delineando cauces que dibujaban otras formas. Y ello ocurría, además, sobre una percepción colectiva de triunfo, de haber alcanzado en común el objetivo decidido de forma igualmente colectiva.

A estas alturas, el problema central del alcance del trastocamiento de las relaciones de dominación, aparece en forma de pregunta: ¿qué tanto de dichas transformaciones lograron «permanecer» o estabilizarse en el tiempo? Parece ser una interrogante cuantitativa: ¿cuánto cambiaron las cosas? Una posible respuesta, falsa por cierto, es la afirmación de que «todo quedó igual», sostenida en el argumento de que, hasta ese momento, «no se habían producido *cambios políticos* de fondo», sea lo que sea que tal expresión quiera decir.

En contraste con ello, y de acuerdo a la postura que defiende, que entiende la auto-emancipación como trayectoria-itinerario orientado por aquello proyectado en común, la *permanencia* o más bien, *vitalidad* de la energía social detonada hasta entonces, en lapsos de tiempo «normal», puede distinguirse si ponemos atención en, al menos, dos asuntos: a) la brusca manera en la que se trastocaron las relaciones de poder y dominación más inmediatas, más íntimas, más cercanas a la diversidad de colectivos humanos que pusieron sus fuerzas y sus cuerpos en los tiempos extraordinarios: diversas mujeres, vendedoras de los mercados y muchos hombres y mujeres vecinos de los barrios periféricos y periurbanos de la ciudad se sustrajeron a las redes de control político-partidario, dejando de ser clientes impotentes y mudos

de profesionales de la decisión política; b) el dotarse de objetivos más amplios, a fin de continuar avanzando en la lucha por los objetivos ya pergeñados en común, al comenzar a notar la férrea y densa fuerza de la coherencia en el entramado legal y el andamiaje institucional del poder del capital y del Estado. Así, la «*permanencia*» o *vitalidad* de la energía social derrochada durante la rebelión no buscó «permanecer» pretendiendo que, o bien tales tiempos extraordinarios se prolongaran indefinidamente asumiendo la misma forma; o intentando dar cuerpo a alguna estructura que, de ninguna manera podría ser lo mismo que lo anterior, alcanzando a ser únicamente y en el mejor de los casos, su hipotética *representación instituida*⁶.

Es evidente que nadie podía quedarse en los bloqueos, en las asambleas y en los levantamientos indefinidamente. La potente energía social generada en tal cúmulo de acciones, sin embargo, no se disipó ni se evaporó así nomás. Más bien, por un lado, se filtró hacia el nivel estructural de la realidad, desparramándose por el tejido social y ocasionando la alteración sistemática y variada de múltiples prácticas cotidianas, inmediatas, pequeñas que produce en lo sólido cuando se filtra lentamente entre las fisuras que lo desgastan. Por otro lado, esa misma energía se abrió paso hasta convertirse en nuevo horizonte utópico, senda por la cual seguir avanzando: recuperar SEMAPA como propiedad social sujeta a control social y, posteriormente, asamblea constituyente sin intermediación partidaria para construir el país en el que queremos vivir.

Así, si asociamos lo «permanente» a lo sólido, lo material, lo tangible o lo estructurado, es decir, a lo *ya configurado*, la potente y volátil energía social generada

durante la rebelión, efectivamente no «permaneció»; es mera impermanencia. Sin embargo, si entendemos que dicha energía social es, ante todo, la capacidad sostenida de y para desconfigurar y re-configurar, de manera variada y en múltiples niveles las relaciones de dominación y explotación y el orden social, entonces notamos que tal fuerza permanece aunque cambia su manera de exhibirse, su modo de presentarse: establece un itinerario, marca un ritmo. Una manera de nombrar ese modo cambiante de la permanencia —no única ni necesariamente estructural— de la capacidad colectiva de transformación social bajo diversas presentaciones, es mediante el término *perseverancia*.

Antes de continuar, resumamos esquemáticamente lo hasta aquí afirmado para el caso concreto de Cochabamba en 2000: la transformación simbólica y material —parcial— que se logró en los momentos extraordinarios de la rebelión social desplegada, se replegó sobre sí misma, pero no hacia el estado de orden y dominación anterior. Más bien, se dirigió nuevamente hacia la dimensión utópica impulsando nuevos deseos colectivos que expandieron el horizonte utópico y delinearon nuevos itinerarios; y, al mismo tiempo, se derramó hacia el nivel estructural de la realidad erosionando lentamente su antigua forma al momento de alterar las más básicas fuerzas de sujeción y dominación. No se volvió a lo mismo que antes. La rebelión marcó un antes y un después: perseveró.

III

Llegado a este punto quizá lo que convenga, en vez de preguntarnos explícitamente por los modos o imágenes de auto-regulación de la vida social, sea reflexionar acerca de los caminos posibles para «conservar» o mantener el sentido más profundo de lo alcanzado por la energía social desplegada en la rebelión.

En primer término, vale la pena insistir en que la energía de la rebelión no se disipa ni de forma instantánea ni de manera total, y que la manera de *conservarla* no consiste en pretender que continúe en su despliegue extraordinario, ni en obsesionarse por su institucionalización. Más bien, considero que la cuestión central de su conservación está en empujar *perseverantemente* su flujo hacia los espacios y dimensiones de la realidad por donde puede abrirse paso, manteniendo el sentido profundo del que se ha dotado en los momentos más turbulentos. Se trata, en cierta medida, de empeñarse por contar con un itinerario, es decir, un fin colectivo que oriente los pasos comunes en el tiempo.

Tales esfuerzos, por lo general, son desconocidos, rechazados y devaluados por los profesionales de la decisión política de cualquier tendencia, por aquellos impostores y ventrílocuos que están ahí para intentar embridar el movimiento social y su energía de tal manera que estos reditúen a sus fines particulares. Aquellos a quienes les repugna toda acción de autoemancipación que no pueda ser directamente controlada, dirigida, usufructuada o «padroteada» por ellos, se esfuerzan por establecer la inutilidad y falta de futuro de los energéticos y muchas veces lúdicos espasmos de energía social

protagonizados directamente por la gente que vive por sus manos. Pienso, sobre todo, en lo que muchas voces dicen sobre la rebelión en Oaxaca en 2006; o en el escarnio que desde el gobierno de Bolivia se hace contra quienes, con sus propias fuerzas y pensando con su propia cabeza, intentan impulsar el así llamado «proceso de cambio» más allá de los límites institucionales fijados desde arriba. «No consiguieron nada», «no sirvió de nada porque no era una lucha organizada», «todo se perdió», se dice acerca de la enérgica rebelión oaxaqueña. «Es delirante intentar algo más o distinto a lo que nosotros hemos de concederles» dicen desde los balcones del Palacio Quemado en La Paz. Ésas son algunas de las valoraciones que escuchamos por parte de los más fervorosos creyentes en todo tipo de instituciones, jerarquías y mandos. Ocurre entonces que, sobre todo tras una derrota militar de la rebelión, o incluso en momentos de aquietamiento de su avance, la propia gente que protagoniza la rebelión y que en su fuero interno *reconoce y sabe*, íntimamente, que muchas cosas están trastocándose, no encuentra ni las palabras, ni los argumentos, ni los marcos explicativos para expresar aquello de lo que está seguro: la insustituible validez y utilidad de su rebelión —en tiempos extraordinarios— y de su voluntad común de profundizar sus logros —en tiempos normales de lo cotidiano—.

Por tal razón conviene esbozar algunas nociones más precisas sobre qué puede significar, a nivel social, «cambiar de estado»; lo cual es una vía para discutir y disputar los criterios de valoración e intelección de las acciones de rebelión social.

De acuerdo a la definición que establecimos anteriormente: un estado es una configuración más o menos

estable de energía, forma y estructura; de tal suerte que «cambiar de estado» consistiría en que una configuración diferente, distinta de la primera alcanzara estabilidad y lograra, ahí sí, permanecer. Notar, no está de más insistir, que cuando se habla de estabilidad, aludimos a que lo que *permanece* es la configuración, no a alguno de sus elementos de manera aislada. Ahora bien, dado que los cambios de estado nunca ocurren de manera discreta, sino que entre uno y otro intermedia un *tiempo* de transformación, generalmente inestable, esto es, no homogéneo, donde se alternan nuevas turbulencias y nuevos periodos de calma, de lo que se trata es de mantener la atención puesta en el sentido de la transformación en marcha, precisando su significado y perseverando en su impulso. No existe, hasta ahora, ningún punto de bifurcación a partir del cual se establezca el sentido de la transformación como irreversible. Al menos no hasta ahora.

Bajo los supuestos anteriores, lo más importante no consiste en pensar cómo estabilizar lo que se alcanza en algún momento específico del tiempo, sino en la manera cómo se persevera en la desconfiguración del estado de cosas anterior, a fin de, tendencialmente, producir variaciones significativas en términos de su forma, de la figura que diagrama la energía que fluye dentro suyo; lo cual implica, además, erosionar parcial pero sistemáticamente, aquí y allá, las viejas estructuras de dominación y explotación, alterando lo más posible su arquitectura, su orden interno y sus procedimientos: la rígida manera en la que es sujeta la energía vital bajo la figura de dominación/explotación anterior.

Así, perseverar en el impulso hacia el «cambio de estado» significa, básicamente, trastocar abruptamente

cuando sea posible, y si no poco a poco, de forma sistemática aunque parcial, las *formas y estructuras* de la vida colectiva, a partir de la recuperación y el despliegue *autónomo* de la energía vital de la creatividad, la cooperación, el trabajo y la dignidad. Estas nociones pueden dar pistas acerca del «sentido de la variación» aunque soy consciente de que se necesita muchísima más precisión. He mencionado ya que en los momentos de rebelión social, por lo general la energía desatada que se niega a discurrir por los cauces normales de afianzamiento de la dominación y la explotación, recupera para sí alguna perspectiva utópica: establece un deseo susceptible de generalización que detona distintas, variadas y polifónicas acciones comunes, no idénticas aunque sí compatibles. Al perseguir perseverantemente dicho fin, si la fuerza colectiva alcanza a producir un quiebre de dimensiones considerables, esa energía rompe, trastoca y pone en crisis elementos fundamentales del orden simbólico anterior; esto es, erosiona o modifica paulatinamente la forma hasta entonces aceptada como válida de hacer las cosas, de tomar las decisiones, de organizar la vida y el disfrute. Tal tendencial trastocamiento en la dimensión simbólica dominante —erosión continua podríamos llamarle—, que modifica hasta cierto punto la forma de las relaciones sociales, se ve contenido y jaloneado por el peso de la dimensión material de la realidad, por la rigidez estructural de lo instituido o por la coherencia instituida de lo estructurado —normatividad, andamiaje administrativo y burocrático, jerarquizaciones adheridas a los tipos de conocimiento, habilidades necesarias, etcétera.

Más o menos hasta aquí, es hasta donde podemos guiarnos —esquemáticamente— a través del estudio de diversas experiencias de rebelión y revolución social que hemos conocido a lo largo de la historia. Es en ese punto cuando, en prácticamente todos esos casos, notamos una especie de peso agobiante de lo inerte, un agotamiento de la fuerza de la transformación que parece rendirse ante la fuerza centrípeta de lo instituido, ante el peso de sus exigencias, ante la dificultad de volver a dar forma a la vieja materia.

En tales circunstancias ocurren, por lo general, dos cosas: por un lado aparecen los que defienden la postura de la «consolidación» —fijación de lo avanzado— y, por otro, están aquellos que se empecinan o perseveran en buscar caminos para la profundización del trastocamiento alcanzado. Sin herramientas teóricas, con frecuencia los perseverantes caen en fenómenos de repetición y se enquistan.

Esa no es la única salida. Entendiendo la importancia de la continuidad de la energía vital, y también la resistencia que a su flujo opone la materia estructurada, quienes a través de sus acciones de rebelión e impugnación al orden de dominación/explotación existente generan y alimentan dicha energía, pueden perseverar tanto en el trastocamiento y subversión, mucho más general, del orden simbólico; como en la erosión y debilitamiento de las estructuras e instituciones materiales de sujeción más inmediatas, cotidianas, pequeñas. Es ahí donde se perseverará en el trayecto-itinerario hacia el «cambio de estado». No como salto discreto sino como constante y perseverante acción de desconfiguración-reconfiguración.

Proponerse en tales momentos la «construcción de lo nuevo», ambicionándolo o imaginándolo como redefinición de todo lo existente en los niveles de la forma y la estructura es altamente paralizante por imposible. Pero detener la función utópica y pretender «consolidar lo avanzado» por miedo a que se disipe lo «impermanente», esto es, la fuerza de la rebelión en acto, es bajar la cabeza y ceñirse a las fuerzas de la *conformidad*: conservación de las formas —y de las estructuras— de la dominación.

Los que razonan a partir de la estabilidad y que operan en la defensa de los privilegios que obtienen a través de ella, suelen comprometerse con imágenes discretas de «cambio»: cuando ellos están arriba suponen que el cambio se produjo. En contraste con ello, reflexionando desde la noción de continuado tránsito de un estado a otro, y sin desdeñar el enorme peso de la inercia de aquello a transformar; el trastocamiento de las relaciones de dominación/opresión consiste, ante todo, en la *perseverancia rítmica e intermitente* —que no permanencia estructural— de la energía social que en su fluir en formas y formato distintos a los de la opresión/dominación anterior, por un lado, *desconfigura, reduce y descompone* las anteriores figuras y diagramas de la explotación/dominación y, por otro, *erosiona, diluye y trastoca* las estructuras materiales, normativas e institucionales de dichas relaciones de explotación/opresión.

Falta afinar mucho más todos los razonamientos anteriores que, confío, tendrán alguna resonancia en las personas que han puesto sus ganas y sus cuerpos para transformar el mundo que hoy habitamos. Por lo pronto y para finalizar, presentaré unos breves apuntes que contienen

algunos elementos que se discutieron a fines de 2000 en Cochabamba en torno a los caminos para re-apropiarse socialmente del agua y de la empresa que la potabilizaba y la distribuía.

IV

Mencioné al comienzo de este trabajo que en Cochabamba en 2000, una vez que pasaron los momentos más intensos de rebelión social, de despliegue explícito del antagonismo social, cuando se rompió el contrato de concesión del agua y su gestión otorgado a la trasnacional Bechtel, y la población urbana y rural ocupó la empresa de potabilización y distribución de agua potable (SEMAPA), se abrió un largo proceso de deliberación colectiva para decidir, en común, los nuevos pasos a emprender. Se presentó entonces un primer conjunto de problemas sobre qué hacer, cómo operar y qué rumbo imprimir a la gestión del agua en esa región, buscando no solo dar solución a la tradicional escasez de agua y a la ineficiencia de los servicios anteriormente municipales, sino ante todo, empeñándose en modificar la manera de llevarlo a cabo. SEMAPA era, hasta antes del contrato de concesión —roto por la movilización—, una empresa municipal descentralizada con patrimonio propio y autonomía limitada de gestión. Ese era el modo en que estaba codificado, bajo las reglas todavía vigentes, el estatuto legal de la empresa. Dicha *figura* legal no es *solo* un enunciado que pueda borrarse de manera inmediata, es más bien, el modo como se establece en el lenguaje un conjunto de principios, procedimientos, prescripciones y límites que fijan, conservan y protegen el viejo orden de las cosas, manteniendo las

prerrogativas y facultades de decisión real sobre los asuntos colectivos, en el armazón administrativo y burocrático que organiza las relaciones sociales de dominación y poder.

Así, si de lo que se trataba, una vez ocupada la empresa por la población, era de «hacerla servir», de trastocar el modo de su funcionamiento, había que deliberar y decidir sobre la manera de llevar eso a efecto. Eso fue lo que se hizo. Un equipo de personas investigó el conjunto de leyes y reglamentos que regían la manera de operación de SEMAPA y difundió en los barrios y mercados lo que había averiguado, poniendo énfasis en la red de trabas y complicaciones que impedían que la empresa cumpliera lo que desde los barrios se consideraba adecuado. Así se abrió la discusión acerca de la urgencia de modificar el «status jurídico» de SEMAPA: de una empresa municipal con autonomía de gestión parcial, y en realidad verticalmente dependiente de las decisiones políticas tomadas por el Poder Ejecutivo, era necesario pasar a «otra cosa». En julio de 2000, una vez asumida colectivamente la urgencia de modificar la figura legal de la empresa, tras discutir el punto en reuniones, foros y en numerosos programas de radio; se convocó a la población en general, a los barrios, gremios, comités, sindicatos e individuos a presentar sus ideas en torno a qué hacer en relación a tal problema. El tema era, sintéticamente, qué figura de propiedad conviene darle a la empresa que recuperamos en común.

De esa manera llegaron a las oficinas de la Coordinadora del Agua un gran número de propuestas, unas más ordenadas y extensas, otras más limitadas y solamente esbozadas. Además, durante todo ese tiempo visitaron

dichas oficinas muchísimos grupos sociales para, más bien, conversar en torno al problema pues no tenían muy claro cómo formular sus ideas. Finalmente en agosto de 2000 se llevó a cabo un foro mucho más amplio —una «reunión grande»— para discutir lo relativo a las formas posibles de propiedad y gestión del agua en la región. Lo siguiente, es una glosa del documento que algunos presentamos entonces como una más de las propuestas⁷:

La propiedad social es una forma en la cual todos los componentes de la colectividad que comparten fines y valores comunes (una comunidad, la nación), tienen derechos de propiedad sobre un bien; el acceso a la empresa o a los bienes está regida por la satisfacción de necesidades no por la obtención de ganancia y todos los miembros participan en la gestión del bien o la empresa. Ejemplos de estas formas de propiedad social son la propiedad de tierras comunales, los sistemas de riego tradicionales, las instalaciones de uso común producidos colectivamente en los barrios, los comités de agua, etcétera.

La propiedad social siempre va asociada al control social sobre el bien o la empresa, que consiste en que los miembros que son depositarios del derecho de propiedad ejercen directamente autoridad sobre la empresa; esto significa que quienes definen la orientación general, las políticas administrativas, los gastos y beneficios, las relaciones internas entre trabajadores y técnicos, etc., son los miembros de la colectividad dueña de la empresa.

Esta tentativa definición de «propiedad social» se contrastaba con otras formas de propiedad existentes en la ley boliviana: privada, pública-estatal y corporativa.

Además, se relacionaba cada una de estas formas de propiedad con específicas maneras de gestión: la propiedad privada y corporativa con procedimientos gerenciales, jerarquizados y verticales; la propiedad pública-estatal con modos clientelares y burocráticos y, en contraste con todo ello, se asociaba a la *propiedad social* la noción de «autogestión»:

La autogestión es una forma de propiedad y de control social que presenta varias características económicas:

1. Es una empresa que produce algún tipo de bien o servicio de carácter público, es decir, que genera un bien que está a disposición general de la población.
2. La producción del bien público tiene por objetivo satisfacer algún tipo de necesidad social pero, además, la satisfacción de esa necesidad no está guiada por la ganancia o el lucro. Esto significa que no es una empresa que esté regida por la rentabilidad empresarial aunque pueda hacer uso del intercambio mercantil. Lo central de su actividad económica es que rige la función productiva y el abastecimiento de bienes materiales, bajo parámetros de tipo comunitario, asociativo y ético.
3. Es un tipo de empresa que utiliza modernos sistemas tecnológicos capaces de darle competitividad, pero a la vez somete a estos sistemas tecnológicos a una reapropiación y modificación productiva por parte de los trabajadores que se hacen cargo de ella.

4. Fomenta y se sostiene sobre el trabajo colectivo y voluntario, sobre la solidaridad y el compromiso de todos con el bien público.
5. Es una forma de gestión que se alimenta de los conocimientos colectivos. En la medida en que es la colectividad en su conjunto quien asume la responsabilidad del destino de la empresa, sus saberes antiguos y nuevos, sus recomendaciones, sus pautas de mejoramiento y de mayor rendimiento son recuperados para el desarrollo de la propia empresa.
6. Dado que es una empresa sin fines de lucro pero altamente eficiente, los réditos que obtiene pueden ser reinvertidos en la propia empresa, en su ampliación a otras áreas productivas o destinados a otros usos en función de la decisión de los propietarios comunes.

Tal como puede verse, en el documento se presentaban ideas acerca de cómo podrían hacerse las cosas. Sin embargo, todo esto no era sino una propuesta, un horizonte hacia donde caminar. Se deliberaba, entonces, sobre la pertinencia o no de tal horizonte y, sobre todo, se decidían en común los pasos para llevarlos a cabo. Se trataba pues, de diseñar en conjunto, de manera común, un camino compartido por dónde seguir avanzando. No se intentaba establecer la manera en que tal o cual cosa debería ser construida, aunque sí brindar la mayor cantidad de elementos sobre cómo podría ser posible lo que se proponía al juicio y decisión colectivos. En tal sentido, el documento mencionado abunda:

En términos de *administración la autogestión* se caracteriza por:

1. Un control directo de los propietarios y usufructuarios de la empresa sobre la administración, los fondos, el sistema técnico, las inversiones, las ganancias, las tarifas, los precios, los salarios, etc. Sin embargo, dado que las empresas autogestionarias abarcan a numerosos miembros de la colectividad que no pueden reunirse permanentemente para tomar las decisiones, se requiere de un sistema de organización y representación assembleístico, que mantenga el poder en las asambleas de base y delegue funciones meramente administrativas y consultivas a los representantes.
2. Tiene a la asamblea general y a las asambleas locales de todos los propietarios y usufructuarios, y a las asambleas de trabajadores de la empresa, como órganos de máxima autoridad donde,
 - a) Se toman las decisiones más importantes para la empresa: inversiones, gastos, tarifas, proceso laboral, administrativo, etc.
 - b) Se elige a los representantes para asambleas regionales y para el directorio bajo las siguientes modalidades:

Estos representantes pueden ser revocables en cualquier momento. Esto significa que no existe autoridad que ejerza funciones a plazo fijo.

Los representantes a las asambleas regionales y del directorio acceden a un estipendio decidido colectivamente

por las asambleas locales. Esto significa que los representantes son servidores públicos y que no usan su cargo para enriquecerse.

Los representantes y miembros del directorio elegidos colectivamente responden de sus decisiones ante las propias asambleas que los eligieron.

Este documento, queda claro, recupera muchas de las ideas y anhelos de la añeja tradición consejista y de lo que habíamos aprendido en decenas de reuniones en los barrios y pueblos cochabambinos. La novedad en él consiste, en todo caso, en que no se entendía a sí mismo, ni se proponía en las asambleas, como una línea fija a seguir; más bien, se empeñaba en aclarar diversos conceptos y significados para, ante todo, promover la deliberación y el acuerdo. Así, la tendencial e incipiente posibilidad de autorregulación de la vida pública que se gestaba entonces en Cochabamba, se centraba en contar con propuestas e ideas —como la citada—, para colectivamente diseñar una ruta por dónde encaminar las cosas. La práctica perseverante de la función utópica servía, sobre todo, para impulsar la apertura a la continuación del flujo de la energía vital de la sociedad, empeñada en ir trastocando las relaciones de explotación/opresión ya fuera a pasos largos o poco a poco, según las circunstancias y las posibilidades. Era pues, ante todo, una más de las múltiples acciones colectivas para marcar ritmos de avance en el tiempo, para perseverar en un itinerario de autoemancipación deliberado y asumido en conjunto. De esa forma, poco a poco, se gestó capacidad común de autorregulación.

San Ángel, México, D.F., noviembre de 2009

NOTAS

- 1 Raquel Gutiérrez es mexicana, socióloga, matemática y doctora en sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, activista social en México y Bolivia. Profesora-investigadora del Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos A.C. (CEAM). Fue integrante del Ejército Guerrillero Tupac Katari, esfuerzo político-militar principalmente aymara que operó en el altiplano boliviano. Durante cinco años estuvo presa en la Cárcel de Obrajes en La Paz, Bolivia. Actualmente impulsa un proyecto colectivo para la reciprocidad, «La Casa de Ondas», ubicado en el centro de la colonia Santa María La Ribera en la Ciudad de México. Entre sus libros publicados están: *¡A desordenar!* (1995), *Desandar el laberinto* (1999) y *Los ritmos de Pachakuti* (2009). Recientemente compiló dos volúmenes sobre *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (2005 y 2006).
- 2 Entiendo la transformación social desde abajo, ante todo, como persistente actividad diversa y múltiple de impugnación, desorganización, desestructuración y tendencial reconfiguración de formas de producción de la vida cotidiana y de regulación del asunto común; es decir, como madeja multicolor de haceres diversos que limitan, confrontan, eluden y descomponen las relaciones de explotación y opresión que, a modo de redes y cadenas difusas, atrapan la capacidad productiva, creativa y utópica de quienes viven por sus manos. El desarrollo de estas ideas puede rastrearse en Gutiérrez Aguilar (2006), donde abordo esta cuestión desde la crítica a la práctica revolucionaria militante; también en *Los ritmos del Pachakuti* (Gutiérrez Aguilar, 2009), trabajo en el que analizo, desde la perspectiva de la emancipación social, la más reciente ola de rebelión en Bolivia.
- 3 Esta elocuente formulación de las tensiones entre transformación y conservación de las relaciones sociales de dominación/explotación que anidan al interior de las luchas sociales, constituye el centro de la discusión que, por años, he

mantenido con Adolfo Gilly. Él es quien denota así las dificultades que se presentan en mis argumentos. Por mi parte, yo procuro mantener abierto este diálogo pues considero que alumbra un aspecto sumamente difícil de la práctica política emancipativa desde abajo.

- 4 Es interesante la manera cómo la agregación múltiple y variopinta de organizaciones, sindicatos, asociaciones, comités y personas que dio vida a la Coordinadora asumió esta cuestión: muchas de las entidades que la compusieron tenían existencia legal bajo las formas establecidas por la regulación legal dominante, esto es, tenían personalidad jurídica, estatutos, etc. Sin embargo, en contraste con ello, la Coordinadora, en tanto reunión de todas ellas, decidió explícitamente no instituirse y conservarse a sí misma, básicamente, como espacio autónomo, deliberativo y de decisión de los pasos a emprender, de las acciones a realizar en común. Dos personas fueron, siendo paulatinamente reconocidas, los voceros de la Coordinadora: Oscar Olivera, Secretario Ejecutivo de la Federación de Trabajadores Fabriles de Cochabamba y Omar Fernández, Secretario Ejecutivo de la Federación de Regantes de Cochabamba. La autoridad de la que gozaron tenía, sobre todo, fundamentos morales a partir de su congruencia en el trabajo de articulación y de respeto a lo decidido en común. El trabajo principal que hicieron estos dos dirigentes, al menos entre 2000 y 2001, fue el de auscultación permanente a los muy diversos organismos de base, para conocer sus opiniones, sus valoraciones, sus decisiones, etc.; sistematización de las posturas así recogidas, balance de lo que sucedía y vuelta a la consulta generalizada sobre los pasos a dar. Durante más de un año estos dirigentes, que funcionaban como eje, como núcleo duro de la posibilidad de comunicación colectiva, se comportaron de una manera que no puedo describir sino como asumiendo una «posición neutra». Esta expresión, quizá desafortunada, la utilizo como antónimo a la postura de «dar línea», tan conocida como tradicional e ineficaz. La «neutralidad» consistía en que, entendiéndose a sí mismos como vehículo reconocido de la decisión producida en común, no llegaban a las múltiples asambleas y reuniones

- para «defender» una postura tomada por ellos mismos de antemano, sino a sentir el ánimo de las personas, a escuchar y promover sus palabras, y se sujetaban estrictamente a la decisión que se acordara. Con base en ello se restableció, sobre todo, una relación social de confianza recíproca que posibilitó los diversos sucesos de la Guerra del Agua. Considero que por aquí hay un elemento importante para pensar en la realización efectiva del «mandar obedeciendo»: para poder hacer eso, se requiere necesariamente que quien ha de mandar no tenga una postura de antemano y, más bien, esté dispuesto a obedecer, a ceñirse, a llevar adelante lo que se acuerde y decida en la deliberación de quienes, en definitiva, han de hacer las cosas y exponer el cuerpo.
- 5 Más detalles sobre lo que pasó después de la Guerra del Agua, que precisan cuestiones en torno a cómo se modificaron las relaciones de dominación/explotación en el ámbito más inmediato y local, pueden encontrarse en, Tapia, Viaña, Hoffmann y Rozzo, (2003) y también en Gutiérrez Aguilar et al., (2008).
- 6 Lo que ocurrió en Cochabamba, contrasta drásticamente con lo que en 2006 sucedió en Oaxaca. Si en Cochabamba, hacia finales de 2000, al aquietarse la primera ola de rebelión lo que se hizo fue conservar y mantener abiertos los espacios de deliberación para continuar estableciendo colectivamente los pasos a dar, es decir, para establecer el horizonte utópico; en Oaxaca, aun antes de la ocupación militar de la región por fuerzas federales, algunos de los grupos que participaron en la APPO, impulsaron el proyecto de su institucionalización, mediante un Congreso, cuando todavía estaba pendiente el logro de la primera demanda articulada en común: la salida de Ulises Ruiz del gobierno del Estado.
- 7 Documento presentado por Gutiérrez Aguilar y Álvaro García, (2000) en la reunión amplia del 3 de agosto de 2000, denominada «¿Hacia dónde llevamos a SEMAPA?». Archivo personal de Oscar Olivera que gentilmente me facilitó el documento.

BIBLIOGRAFÍA

Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2006, ¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social, Juan Pablos-CEAM, México D.F.

_____, 2009, Los ritmos del Pachakuti, Levantamiento y movilización indígena-popular en Bolivia (2000-2005), Bajo Tierra Ediciones/Sísifo/ICSyH, BUAP, México, D.F.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, et al., 2008, Nosotros somos la Coordinadora, Fundación Abril/Textos Rebeldes, La Paz.

Gutiérrez Aguilar, Raquel y Álvaro García, 2000, «¿Hacia dónde llevamos a SEMAPA?» en Olivera, Óscar, (2000), Archivo personal.

Tapia, Víaña, Hoffmann y Rozzo, 2003, La reconstrucción de lo público, Movimiento social, ciudadanía y gestión del agua en Cochabamba, AOS-IUED, La Paz

Políticas de la esperanza: políticas de vida-políticas poéticas más acá del capitalismo y el estado

Tejido de colectivos-Unitierra Manizales y Suroccidente colombiano. Escribanía. Patricia Botero, Liliana Márquez, Lukas Duque, Liliana Pillimúe y Sergio Rojas. Colectivos Creapaz, Minga del pensamiento y Campaña hacia otro pacífico posible

Este texto lo escribimos en sintonía con las acciones, pensamientos, aspiraciones y deseos conversados en el Tejido de colectivos: Unitierra Manizales, Suroccidente colombiano y Unitierra México evocando experiencias de resistencia y re-existencia de colectivos y organizaciones negras, indígenas, juveniles, feministas, comunitarias, artísticas y académicas vinculadas con la defensa de la tierra, la vida y los territorios urbano-populares y ancestrales; los cuales proponen alternativas de vida frente a las formas de subordinación producidas en el discurso oficial del desarrollo patriarcal, militar, capitalista por despojo, racista, adultocéntrico y corrupto. Estas gestiones se realizan por medio de procesos de acción comunitaria, agricultura rural y urbana, arte y resistencias concretas a los macroproyectos de desarrollo en su tríada indisoluble: «capitalismo por despojo, guerra-violencia y corrupción» (*Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencia en Colombia, 2015, p. 15*).

En esta dirección, nos empeñamos en vindicar conocimientos ancestrales y populares que permiten autonomías plurales en las ciudades, los campos, las selvas en contextos de migraciones de destierros materiales y simbólicos, conversamos con la gente del común: pescadoras/es; recicladoras/es; vendedoras/es ambulantes; amas de casa; mineras/os ancestrales; loteras/os; coteras/os; putas; maricas; empleadas domésticas; sindicalistas; asociaciones de víctimas y de maestros-as; y, familias víctimas del despojo, el destierro, la desaparición y la guerra.

Tejer colectivos nos posibilita una reflexión y acción conjunta entre diferentes expresiones estéticas de género —feminismos otros— y generaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas en luchas por el Buen vivir ancestral y urbano.

Procesos de construcción colectiva de conocimientos y militancias con el sentipensar de los pueblos en resistencias y re-existencias

Hemos venido recontando las historias cotidianas de personas, la vida en la calle, el barrio, la tienda, las vecindades, residencias, rebusques de toda clase y sus formas paradójicas para ganarse la vida día a día. La escribanía de saberes y conocimientos consiste en narrar la otra historia a partir de los marcos de referencia, comprensiones, sueños y aspiraciones ancestrales y populares. En este sentido, intentamos acercar la institucionalidad a las lógicas de lo popular y no al revés, como lo pretende el discurso formal avalado, desde las teorías neoliberales hasta las más progresistas, en aquello de «empoderar» a la comunidad.

La palabra empoderamiento¹ nació del Banco Mundial estableciendo una versión imaginada de sujetos pobres, ignorantes y carentes de poder para crear la necesidad de la intervención de intelectuales-expertos y agencias institucionales que les otorgarán «expansión de activos y capacidades para participar en sociedad» (Banco Mundial, 2012, p. 15). La invención de este término, el cual agencia la academia, se convierte en un instrumento que pretende despertar valores de organización y bienestar; según las lógicas implantadas por el Banco Mundial y desconociendo prácticas, saberes populares y filosofías milenarias que no han sido enteramente colonizadas por el modelo de mundo capitalista, de capitalismo de estado y las lógicas que subyacen en este (patriarcales, racistas, disciplinarias, clasistas y ecocidas).

Las lógicas institucionales —de universidades, entidades gubernamentales y no gubernamentales— pretenden interpretar el mundo bajo los marcos de referencia que, en muchos casos, con buenas intenciones, imputan necesidades que desarraigan las raíces culturales y territoriales; mediante políticas públicas, medios de comunicación y un tipo de investigación que interpreta de manera sorda a las apelaciones de los pueblos en sus territorios, incluyendo a las comunidades en un mundo que no coincide con su formas de vida en disidencia con el sistema de desarrollo dominante.

«En lugar de mirar los indicadores de calidad de vida, diciéndonos que somos pobres, por qué no miran las prácticas de empobrecimiento que producen los proyectos del desarrollo como la minería, la siembra de monocultivos y demás formas de esterilizar los suelos y despojar la gente de sus territorios de vida» (PCN, Yembé

y Gaidepac comp. Machado, Mina, Botero y Escobar, en prensa).

Directrices que con ambiciosos objetivos y proyectos de desarrollo, civilidad y progreso se restringen a una sola historia y al marco meta-teórico en que Occidente fragmenta y opone lo político: público o privado; libertad o justicia social; vida individual separada de la vida colectiva; la economía por encima de los territorios de vida y la vida de la tierra; soberanía del pueblo confinada a la democracia representativa y a la ficción del poder delegado al Estado.²

Frente a las formas de inclusión reduccionistas del mundo tecno-científico, estado-céntrico y de capitalización de las relaciones mundo-vitales, las prácticas de dignidad, abundancia, generosidad y conocimientos de comunidades y colectivos en defensa de la vida, aún en medio de contradicciones y en contracorriente, posibilitan re-imaginar el mundo desde autonomías colectivas enraizadas, y lugares de lo no institucional y disciplinar en los que también se hace lo político.

De este modo, el sentido por tejer lo colectivo, a partir de la pluralidad, cobra vigencia y urgencia en contextos de globalización neo-extractivistas en la configuración de alternativas a la institucionalidad; desde mundos postpatriarcales, postcapitalistas en postdesarrollo, en sintonía con las luchas por el buen vivir. Mundos por los que apelan pueblos en Latinoamérica con sus formas cotidianas de reciprocidad y construir la política en: asambleas, fiestas, trabajos colectivos, conversas, prácticas, y teorías; las cuales posibilitan deconstruir la mirada capitalista y de instrumentalización para avanzar en la vindicación de relaciones entre gentes, pueblos y la tierra en territorios de campos, selvas y ciudades.

«Contrario a una ciencia que exige la distancia aquietante del investigador, hacemos referencia a una teoría que surge en escenarios no disciplinares y no institucionales, la cual denominamos teoría socioterritorial en movimiento (TStM). Nombramos genealogía popular o de historia viva de la comunidad a las historicidades cimentadas en la pertenencia al territorio en un tiempo liminal —antes, durante y después de sus propias luchas— y prestando atención a la relación entre humanos/as y no humanos/as que garantiza la existencia como personas, comunidades y pueblos. La TStM encuentra un lugar de enunciación en los pensamientos, narrativas, memorias y saberes de los pueblos en movimiento» (Mina, Machado, Botero, Escobar, 2015, p. 168).

Frente a las categorías disciplinares de la economía, las políticas funcionales, la subordinación y la reducción de los pueblos con políticas integracionistas desde el centro, las teorías socioterritoriales en movimiento indican procesos de co-determinación, en los que emergen luchas concretas y cotidianas de: personas, pueblos, colectivos y movimientos postcapitalistas, postpatriarcales y de postdesarrollo. Así, desde arriba, en la triada del desarrollo del capitalismo por despojo, guerra y corrupción circulan versiones de la política pública neo-extractiva, el racismo mediático y las teorías que distantes aspiran aquietar las luchas de los pueblos; mientras, por su parte, múltiples abajos fundan mundos con voces, pasos y silencios elocuentes en el hacer y la autodeterminación de la vida cotidiana.

En esta dirección:

«además de las políticas y prácticas discursivas que perpetúan la zona del No ser racista y patriarcal y el conocimiento (inter)disciplinar, pervive una zona de afirmación del Ser que concreta lo abstracto sanando el vínculo primario y profundo con la tierra y los territorios, como una de las fuentes más fecundas de soberanía alimentaria, cultural y política de los pueblos y creando referentes para nuestro tiempo que permitirían transitar de políticas de muerte hacia políticas de vida» (Botero, 2017, en prensa).

Frente a términos provenientes de lenguajes-discursos oficiales: calidad de vida, desarrollo, inclusión, las políticas de la esperanza conjugan palabras y prácticas que emergen de las luchas de los pueblos en Latinoamérica, que podrían aplicarse a otras luchas de subjetividades, colectivos y pueblos en resistencia en el mundo global; esto de cara a la normalización de la subordinación que provoca la llegada del fin del sistema capitalista y el apocalipsis que amenaza la vida. Sentipensar comunalidad y re-existencia son palabras que provienen de luchas ancestrales y cotidianas de los pueblos en vínculo con la tierra y los territorios que albergan e inauguran políticas de vida y políticas poéticas,² en la medida en que fundan nuevos mundos desde: acciones, pensamientos y sentimientos que nos permiten reinventar pasos y procesos de globalización alternativos o alternativos a la globalización.

Descolonización y transiciones civilizatorias desde los pasos y luchas de los pueblos

La activación de prácticas-teóricas de-coloniales emerge de las luchas concretas de subjetividades colectivas, colectivos y comunidades-resistencias, entre estas: el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil; los zapatistas en Chiapas; los movimientos indígenas y afros en Bolivia y Ecuador; la activación del Congreso de todos los pueblos, como la minga ampliada propuesta por la comunidad nasa en Colombia; el proceso de comunidades negras; el Foro Social mundial y el Foro Social de las Américas; y, las movilizaciones de Mujeres Negras en defensa de la vida y los territorios ancestrales. De allí que la genealogía del pensamiento de-colonial no se limita a individuos, sino que se incorpora en el compromiso con el pensamiento que tramitan los movimientos sociales y los pueblos en re-existencia.

De este modo, la decolonización del pensamiento comienza en las luchas ancestrales, indígenas, afrodescendientes; pero, a su vez, en las luchas de jóvenes, mujeres, campesinos y campesinas, desconectados, *dreamers* (soñadores) y sujetos indocumentados; quienes traen consigo una lucha política, en tanto figuran un *ethos* o forma de habitar el mundo que va en contraposición a la ética de la mercantilización de la vida. La historicidad del propio lugar, enunciado como lugar privilegiado de los estudios latinoamericanos, descongela historias de resistencias silenciosas a partir de una episteme viva (Colectivo Minga del pensamiento, 2011); pues, el pensamiento ancestral trae consigo una versión plural del mundo que se propone como una

teoría que camina, una teoría hecha desde los cuerpos en resistencia que se construye en movimiento.

Luchas que se alejan de los presupuestos del control que, en la mayoría de casos, terminan por instrumentalizar, interpretar a su modo y supeditar los conocimientos a las categorías externas impidiendo visibilizar las preguntas y respuestas que, dentro de las mismas comunidades, se crean en: asamblea y aprendizajes colectivos en defensa de la vida, la tierra y la autonomía alimentaria, cultural y política, desde la dignidad y la historicidad como pueblos.

Más acá de la marcha y la manifestación, asambleas y encuentros propios activan el pertenecer y hacer de personas y comunidades en barrios y veredas, a partir de la siembra de policultivos campesinos contra la megaindustria alimentaria. El trabajo colectivo en mingas, tongas y festejos frente a la individualización y desarraigo material y simbólico producido en las escuelas y universidades. En asambleas por la soberanía alimentaria, cultural y social en veredas, campos y ciudades frente al partidismo corrupto dominante y ausente de materialización de acciones contundentes de autodeterminación.

En las políticas de la esperanza emergen, entonces, elementos fundantes de las transiciones civilizatorias. Del ámbito de lo disciplinar y tecno-científico hasta la versión de teorías socioterritoriales en movimiento de luchas concretas y cotidianas; estas deconstruyen la versión dicotómica y fragmentada que instalan los paradigmas disciplinares, con el ánimo de indisciplinarlos, abandonarlos, resignificarlos y reconfigurarlos teniendo como inspiración las propuestas relacionales del buen vivir. En este sentido recuperar las conversas se constituye en un proceso en el que se va descubriendo, en hermenéuticas

colectivas, la crítica existencial de los sufrientes frente a las diferentes lógicas extractivas del capital, el estado y las disciplinas académicas; de quienes padecen humillaciones y mantienen erguida su frente mirando a los ojos con la honradez del buen vivir.

Se configuran en la capacidad de reinventar salidas, caminos, tramas y trazos que no están previamente consolidados en el consenso, ni se restringen a la inconmensurabilidad de visiones; es decir, que al no ser *a priori*, se van configurando mientras vamos cohabitando, co-creando y colaborando con el cuidado de entramados de mundos con la tierra. La versión dominante del estado patriarcal divide el mundo en intereses públicos y privados, a través de un sistema legal que perpetúa la aniquilación de la vida: su ironía consiste en encasillar los imaginarios del presente y el futuro en un paradigma-perspectiva de epistemología o lente económico para resolver los problemas, con los medios y fines que su mismo enfoque produce. El modelo de mundo del progreso se sustenta en indicadores basados en la negación, lo faltante, la carencia y la imputación de estigmas y dependencias.

Al respecto ¿Cómo la autonomía y co-determinación de los pueblos va más allá del discurso neoliberal de descentralización?

Con el poder de los múltiples «abajos»³ en el festejo, asambleas, trabajo colectivo; y, de colectividades plurales a partir de experiencias subjetivas y biográficas vinculadas con la historicidad como pueblos y comunidades que padecen, enfrentan y re-existen, como lo manifiesta el colectivo de mujeres periféricas Fala Guerreira al afirmar: «si existimos es porque re-existimos». Declarando, así, indignación frente a las formas sutiles de racismo y

discriminación que se siguen instalando por sistemas de dominación, despojo y recolonización que sin vergüenza aparecen en cuadros retratados en evidencias de discriminación que entrecruzan en la vida y el «destino manifiesto» de migrantes mujeres indocumentadas, empleadas domésticas, escobitas y jóvenes en las esquinas de barrios populares enajenados. (*Téjido de colectivos*, en proceso de publicación).

La transición civilizatoria o «nuevo paradigma» toma distancia de la versión del paradigma kuhniano (estipulado por la comunidad científica) y asume la versión de la nueva manera de sentipensar⁴ de los pueblos, comunidades y subjetividades en resistencia y re-existencia para hacer mundo frente a la versión monocultural dominante, disciplinar, patriarcal, etc.

Tejer comunalidad como matriz de despatriarcalización del mundo

Desde lo más urbano, contradictorio y doloroso de la guerra, los colectivos figuran otros órdenes de existencia, diferentes a la versión oficial de la historia. En esta dirección, Escobar (2014, 2016), nos inspira una epistemología otra a partir de políticas ontológicas y ontologías políticas, en la medida en que la vida es un tejido relacional entre pueblos en vínculo con los territorios y la tierra. Las ontologías políticas como el ámbito en el que las políticas no se quedan en el sistema regulativo legal; sino, del hacerlas vida, vivirlas y encarnarlas desde los «paradigmas» de las luchas de los pueblos, de tal forma que se constituyen en referente experimentado desde el pasado al presente y el futuro.

«La metáfora y práctica del tejido, sirve de principio de vida y principio organizativo [...] Una ontología en la que los humanos no «descubren» el mundo sino que lo constituyen, creando «entramados lugarizados» (Escobar, 2016, p. 153) [...] una propuesta alternativa a la sociedad individualista» (p. 31) [...] Esto, involucra todo un tejido de complementariedades, reciprocidades, autonomías e interculturalidades que incluye, para el caso de comunidades rurales, relaciones con comunidades urbanas (210) [...] espacios para, el fortalecimiento de la conexión entre la realización de lo comunal y la Tierra (su tejido relacional en cada lugar y en todas partes) en formas que permitan a los humanos reaprender a habitar el planeta con los no humanos en maneras mutuamente enriquecedoras en un entretejido de tres hilos: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autónomo y el pensamiento de la Tierra. ¿Cómo hacemos tejidos eficaces y entramados de mundos mutuamente potenciadores ante la catástrofe producida en el planeta por el actual orden capitalista global de un mundo hecho de un solo mundo?» (Escobar, 2016, p. 246).

Tejer el camino del pensamiento como lo hacen las mujeres de las comunidades en la Sierra Nevada de Santa Marta, que caminan tejiendo su propio destino con lógicas diferentes a la forma escritural de Occidente; ya que con la oralización de su escritura ejemplifican, con su propia simbología, que el recuento de la historia, no se hace meramente desde la cognición, sino desde la sabiduría que

se inscribe en las luchas de los pueblos. En este sentido, el acto de tejer es uno de los modelos ancestrales vigentes para despatriarcalizar las relaciones políticas, económicas y de patrones sociales de dominación que sacan la política de la vida comunal.

Desde el pensamiento ancestral nasa que, en coincidencia con otras comunidades ancestrales, se fundamenta en el tejido de la matriz o jigra que hace parte de la sabiduría de la matriz cósmica, los tejidos, los colores del arco iris y simbologías de las lógicas tetra-dialécticas que se conectan con la crianza de los hijos, el cuidado y el aprendizaje de la sabiduría de las semillas. Una es el «espíritu de la mujer tejedora» que da la sabiduría de trabajo a las mujeres. «Es la abuela que desde el espacio cósmico a través de los sueños orienta a las mujeres para tejer y cuidar» (Quiguanás, 2011, p. 19).

La mujer teje el chumbe con la historia del pueblo y lo utiliza para envolver y cargar a los niños y las niñas en la espalda, para que tengan claro su pasado como fundamento de su futuro; porque, para el pueblo nasa, el futuro está en el pasado. En el chumbe se escribe la historia y cada figura cuenta una historia con el cuidado que fueron vividas por los ancestros; de esta manera, las mujeres nasa son tejedoras y organizadoras de la vida.

El tejer es la actividad terrenal más espiritual del pensamiento y el sentimiento; la cual pervive en sus prácticas de historia viva y que está presente en la adoración del sol, la luna y la pachamama como la madre que protege, alimenta y ampara. Es una práctica no institucional, ni religiosa que posibilita mantener el ánimo-espíritu invocando los aprendizajes colectivos, en los que se instauran los procesos de socialización primarios

e íntimos de las raíces culturales que nos constituyen. Tejer es el trabajo que se aprende de las madres y las abuelas, desde que nacen hasta que mueren: entrecruzar fibras liga cuerpo y pensamiento y ley-filosofía de origen y derechos propios.

Por consiguiente, la práctica de trenzar significa tejer en el propio cuerpo; y, esta, pervive en las raíces y prácticas cotidianas de la cultura afro y en la diáspora negra en diferentes latitudes. Las mujeres trenzan historias que permiten recontar la experiencia de re-existencia de un pueblo en cabellos adornados con semillas, y con tocados que trazan mapas cimarrones que posibilitan inventar las palabras de la libertad.

Nuestros principios, como tejido de colectivos, consisten en cuidar, desenmarañar hilos, saber mantener la armonía, diseñar mundos conectados con los colores de la tierra en la mutualidad para configurar lo colectivo: «es tejer sociedad, es caminar entre todos esta lucha de territorio» (Conversa con Carolina Marín del Colectivo Tejiendo Tactos. Mesa de colectivos y movimientos sociales, II bienal latinoamericana, noviembre de 2016. En: *Tejido de colectivos*, en proceso de publicación).

Arraigarse a los sentidos de vida comunales

De acuerdo con Esteva:

«como palabra, a la comunalidad no se le puede definir en términos lógicos (p. 177), se necesita concebir una cosmo-audición y, de hecho, una cosmo-vivencia. El escuchar, trascendiendo al logos, conduce al hacer, y es ahí, en la práctica, en

donde finalmente puede tener lugar el diálogo intercultural» (2016, p. 180).

En esta misma dirección, Jaime Luna (2016), a quien se le atribuye la escribanía de la palabra desde la Sierra de Oaxaca, sostiene un sentido práxico que significa: «lo que consigue con su trabajo la gente que pisa este suelo» (audio-filmografía). Arturo Guerrero (2016) enfatiza que la palabra comunalidad parte de la idea de la vida que se hace en colectivo, reconociendo y revalorando lo propio; lo propio que no es lo que se acumula, ni lo que se tiene, sino lo que se comparte, como el conocimiento y la palabra. Lo comunal puede verse desde cuatro pilares o movimientos: el territorio, reconociendo el suelo que se pisa, donde esta parada la comunidad, y el pertenecerle a la tierra; luego se tiene la autoridad, que tiene que ver con la gente que se organiza en ese suelo tomando decisiones entre todos, como dicen los zapatistas: se trata de convencer y no de vencer; el tercer pilar es el trabajo colectivo, lo que la gente hace; por último encontramos la fiesta, lo que la gente logra, porque no podemos entender el trabajo sin fiesta, es la otra cara de la moneda.

Estas palabras van alumbrando, pariendo mundos desde pasos contundentes para re-habitar desde el lugar de afirmación de las luchas que perviven en los territorios: más allá de la democracia partidista y de conducta de voto, las formas de hacer política en territorios, en asambleas, en conversas crean alternativas, experiencias y biografías colectivas en las que la situación-vivencia de una persona, devela una experiencia para todas/os.

Descapitalizar las relaciones del mundo de la vida

Este propósito tiene que ver con superar el reduccionismo de la subjetividad al individualismo, el aislamiento, la alienación en el sistema-mundo de producción, el consumismo, la militarización de la vida y la sociedad.

En esta dirección es necesario: «rechazar la premisa de la escasez como base de la organización de la vida social; reivindicar la comunalidad, frente al individualismo reinante; adoptar nuevos horizontes políticos, más allá de los derechos humanos y el estado nación» (Esteva, 2012, p. 14). La universidad de la tierra ha denominado esto: la capacidad de cambiar los sustantivos por verbos; así, en lugar de defender el derecho a la salud recupera su capacidad de sanar; el derecho a la educación lo potencia con la capacidad de aprender libremente; las luchas por el derecho al empleo las reivindica con la solidaridad del trabajo en minga, tonga y manocambiada, como lo plantea el pueblo afro.

Los pasos que las comunidades en resistencia configuran: gobierno, propio-auto, co-gobierno desplazan del centro de la vida las economías para tomar las decisiones fundamentales como afectadas directas de las políticas y las epistemes dominantes. Por tanto focalizan sus acciones de autodeterminación, desde principio anclados en la toma de decisiones concretas para la transformación cotidiana, desobedeciendo al sistemas de subordinación de la vida; y, clausurando todo sistema de masificación, patentización y demás lógicas epistémicas, que mantienen la caducada sociedad que centraliza en la economía las decisiones fundamentales para resolver la vida (Esteva, 2012; Barkin y Lemus, 2015).

Afirmar las filosofías milenarias ante los problemas del presente y enraizarnos con las políticas de vida, las cuales defendemos como terreno fértil para las generaciones que siguen, configura referentes teórico-prácticos que permiten reinventar acciones concretas de cara y en desobediencia a la globalización extractivista. El imperativo que subrayan pueblos, colectivos y comunidades en resistencias y re-existencias es tomar decisiones cotidianas, desde las políticas de la vida, sin apelar a subordinación alguna, humana o no humana. Así, por ejemplo, resaltamos las ancestrales y populares prácticas de mantener la autonomía alimentaria al resguardar semillas en su biodiversidad natural y originaria» (Conversa con don Julio Ramírez, doña Clementina, don José Orozco-Huber, don Julio. Tejido de colectivos-Unitierra, 2016-2017).

Las epistemologías desde la diversidad se constituyen en una realidad creíble en tiempos de tecnificación y aniquilación de la naturaleza, en las perversiones del capitalismo y en la destrucción del planeta por el sobreconsumo y la acumulación; porque, «si no cambiamos nuestras prácticas de consumo no podemos cambiar nada» (Conversa con Andrés Torrente, del Colectivo hip hop Nukak Makrew. Mesa de movimientos y colectivos, 2016).

Transitar a mundos postcapitalistas y del postdesarrollo desde las re-existencias y el buen vivir

Las luchas por otros mundos, resistencias y prácticas ancestrales no están confinadas a un pasado estático, sino que configuran posibilidades de abrir y desenmascarar

cánones dados por sentado. En consecuencia, las comunidades no solo resisten, sino que re-existen, como plantea Adolfo Albán (2009), al lograr inventar cotidianamente la vida para confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico, con formas organizativas de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificarla y re-inventarla para permanecer transformándose.

Re-existir implica reconocer los procesos que se construyen en los territorios, a partir de formas creativas que articulan acciones y vivencias en colectividad, más allá de las entregadas por las instituciones del Estado. Dan importancia al encuentro con formas diferentes de habitar la tierra, entendiendo que desde el encuentro es que comienzan a surgir los cambios en el mundo, soñando lo imposible, retomando las raíces, tejiendo en sociedad; pues, como lo dicen los nasas: «las luchas se hacen en montoneras» rompiendo el lente dominante que ve al indígena como vulnerable, carente y exótico.

Estas resistencias ancestrales se articulan, desde lo comunitario, en acciones como la minga; en la que todos se juntan en la liberación de la Madre Tierra del monocultivo agro-tóxico y de la propiedad privada. Con las acciones juveniles que buscan desde sus autonomías vinculación con temas de ciudad, desde su propio criterio y acorde con sus libres comportamientos, generando una comprensión acerca de la diversidad de saberes culturales y sexuales e identificando generaciones en movimiento en una posición crítica de resistencia y transformación del conocimiento dominante, a partir de nuevos lugares de enunciación (Conversas entre los colectivos: Minga del pensamiento y Colegio Alas. Mesa de colectivos y movimientos sociales. En: *Tejido de colectivos*, en proceso de publicación).

Estas transiciones vindican formaciones alternativas producidas en aprendizajes populares que pasan por la educación formal; por tanto, el conocimiento no es un limitante, sino un vínculo entre personas y pueblos que reivindican saberes borrados por el modelo académico que impera en escuelas y universidades. Acciones en constante reflexión en las que confluye el cuerpo y la mente de mujeres que deliberan sobre: sus propios cuerpos y el derecho al aborto a través de la medicina tradicional; parir solas inspiradas en la naturaleza eliminando estereotipos de belleza; tejer redes de apoyo alrededor de la olla despertando la fuerza femenina; y convocar la palabra para conjurar el olvido (Conversas entre colectivo de mujeres en San José: Colectivo sentipensar afrodiaspórico, Fala Guerrera y Escuelas de vida. Mesa de movimientos y colectivos, 2016. En: *Tejido de colectivos*, en proceso de publicación).

Las re-existencias se configuran en las más cotidianas prácticas de afirmar las creencias que nos constituyen frente a cualquier forma de aniquilación de la vida y de los pueblos; del empobrecimiento, la humillación y la discriminación. Aparecen cuando seguimos los deseos colectivos que están en todas partes, en los anhelos de vivir en paz, vivir tranquilos recuperando las formas más sencillas del poder, posibilidad al mantener los ritmos de la vida: «recuperando la fuerza del sembrar, cosechar, cocinar, comer en los tiempos que el cuerpo requiere» (Conversas con los colectivos: Unitierra comunativa, Huertas urbanas y Nuevos sueños, viejas luchas, 2017. En: *Tejido de colectivos*, en proceso de publicación).

Actualmente, la salida es amigarnos como convocan desde el Colectivo sentipensar afrodiaspórico Marilynn

Machado del PCN y María Campo de las colectivas Otras negras y feministas,⁵ al nombrar su empeño de despatriarcalizar las relaciones jerárquicas y subordinantes propias del pensamiento dominante. Es necesario posicionarse haciendo parte de ese mundo que esperamos/afirmamos ser contribuyendo en cada escenario y esfera de la vida a otras formas de relación y socialización fundamentadas en auto y co-determinación, recuperación y defensa de la tranquilidad.

«El postcapitalismo, desafía la presunción de la libertad del individuo dentro del grupo, obligando a cada miembro a medir cuidadosamente su impacto sobre los otros y la totalidad del grupo y a guiarse por la referencia de su efecto sobre la colectividad en sus decisiones y acciones (Barkin y Lemus, 2015, p. 42). [...] aprovechando ciertos avances en ciencia y tecnología, combinándolos con conocimientos autóctonos, justicia y límite ambiental» (Barkin y Lemus, 2015, p. 45).

Por tanto evocar formas de vida y de relación que no pasan por la capitalización de las relaciones del mundo de la vida, se constituye en referente de acción frente al despojo, el empobrecimiento y la guerra.

De igual forma, «el Estado aparece hoy como algún género de aparato coercitivo especializado» (Nandy, 2010, p. 79). Y ante esto, ¿cómo estamos sosteniendo las prácticas sutiles con las que el capitalismo y el Estado captura la vida? Esto, porque el límite de las relaciones (culturales, sociales y ecológicas) no son la compra, la venta, la acumulación, el enriquecimiento y el sobreconsumo; sino,

meramente, el vivir. Recuperar luchas oníricas, es decir, el lugar de los sueños y las formas de socialización que los realizan esquivando la ficción del Estado neoliberal y del capital del Estado que centran las soluciones en proyectos de nacionales y transnacionales sustentados en el mercado de la acumulación, el neo-extractivismo y el sobreconsumo.

«El capitalismo no es una historia de buenos y malos. No es algo que esté «ahí fuera», no es el proyecto de los políticos, los banqueros o las élites empresariales, sino una formación social que ha constituido todas nuestras formas de vida, de existencia social, nuestras formas de pensar y nuestros deseos. Romper con el capitalismo exige romper con su marco categorial, y esto implica romper con las formas sociales dentro de las cuales se mueve nuestra existencia: valor, trabajo asalariado, dinero, producción y consumo de mercancías. Se trata, en definitiva, de romper con lo que nos configura como sujetos, con lo que constituye el horizonte de deseos y de miedos [...] por lograr una comprensión cada vez más afinada de las categorías que determinan las «formas de vida» y «determinaciones de la existencia» (Jappe, 2015, pp. 29-30).

La estrategia del sistema de dominación consiste en visibilizar a las comunidades como carentes para justificar su intervención desarrollista con sus políticas públicas y privadas de *salvar aminorando*; las cuales perpetúan su poder patriarcal-estatal-capitalista, público y privado

ocupando los imaginarios y los procesos de socialización de la vida cotidiana. En contraste, comunidades en resistencias y re-existencias que no fueron enteramente dominadas por el capitalismo (la individualización y automatización de la vida y las relaciones a fetiches de mercancías), particularmente en sus sueños, formas de vida y cosmogonía, nos habilitan otros modelos y diseños de mundo (Escobar, 2016), por fuera de tales reduccionismos de la vida.

No es suficiente pensar en intercambios sin dinero, el foco del problema del capital está en la mercantilización de la vida; así, ¿cómo esquivamos de nuestras decisiones la dependencia al mercado-estado-corporativo de las relaciones que reducen la vida a fetiches de mercancías?⁶ De este modo reducir las economías propias a la economía informal y pensar en trueques como economías antiguas mantiene el marco de interpretación economicista-ecocida, presente aún en los gobiernos más progresistas. Las formas de vida son las que no dependen del trabajo asalariado; sino del territorio, como lo plantea el pueblo misak: «si recuperamos el territorio lo recuperamos todo»;⁷ la minga, la tonga y la mano-cambiada.⁸

Es imprescindible tener la capacidad de entrar y salir del mundo mediatizado por las relaciones de intercambio y producción de beneficios y excedentes, incluyendo la vida del éxito y la interiorización de los patrones de valor monoculturales que plantean como único modelo la formulación de problemas y soluciones por dentro del capital y del Estado. El capitalismo ya está caduco, en su límite interno (ecológico, social, político); en consecuencia avanzar en la configuración de

las políticas de la esperanza que modelan los pueblos en re-existencia implica comprender el lugar del capitalismo en la historia y, también, la propia historia del capitalismo.

La historia de las revoluciones y las teorías de luchas contra el capitalismo poco narran del origen del capitalismo desde Portugal a Holanda y de España a Inglaterra. Reducen las luchas a las fábricas obreras, a los derechos del hipotético trabajador de fábrica y a los países que por destino manifiesto instauraron colonias empresariales. Con el sistema de esclavización, terraje, despojo, robo y destierro, genealogías autocríticas vienen desvirtuando categorías con las que la teoría explica la historia del capitalismo, visibilizando el lugar e historicidad de las resistencias de los países subalternizados. De esta manera, las políticas de la esperanza, que movilizan los pueblos, narran no meramente el capitalismo, sino el extractivismo y colonialismo con que el fetiche de la mercancía subsumió la vida misma: humana y no humana.

«Se trata por tanto también de una crisis de la imaginación: una crisis de la capacidad de los seres humanos de imaginar cosas distintas de la vida en el capitalismo, precisamente en el momento en que esta forma de vida está cayendo en pedazos» (Jappe et al, 2014, p. 55).

El límite epistémico y ontológico de la versión occidental sustentado en la matriz del desarrollo, el progreso, el empleo, la plusvalía reducen las vidas humanas y no humanas a mercancías. Por su parte perviven mundos y sociedades que no fueron enteramente colonizadas por

el capitalismo y que con sus formas de vivir, co-gestionar, amontonar y amingar, aún perviven, resisten y re-existen. Las políticas de la esperanza habitan la supervivencia, no meramente el discurso, son micro-acciones de procesos de autodeterminación cotidianos que esquivan cualquier forma de sujeción y dependencia del Estado y la economía para vivir la vida.

Quedan otras prácticas que poco han sido consideradas en las teorías políticas escritas en los libros y que batallan con: la noción de éxito-felicidad que circula en la relación dicotómica modernidad y postmodernidad; el amor en el sentido blanco y cristiano patriarcal que separó mundo público y privado; la entrega de la economía de mercado al Estado; y con el monopolio de las armas. Experiencias que contrastan las lógicas dominantes y que nos indican que estamos milenariamente preparadas/os para resolver la vida sin Estado y sin capital; por ello, ahora es necesario desentramarnos de las falsas promesas que vienen empapadas con bellos discursos de calidad de vida, desarrollo, empleos productivos, becas educativas, etc.

«Autogobernar las decisiones vitales en acciones que permitan ya no solo defender el derecho a la salud y la educación; sino, más bien, vindicar nuestra capacidad de sanarnos y aprender libremente sin jerarquías que segregan, normalizan y controlan la vida» (Esteve, 2017).

«Esto no tiene que ver con los discursos sino con la vida real de la gente en todos los lugares del planeta»,⁹ lo que implica desenmascarar los discursos y prácticas en que se enmaraña la política y la economía oficial en el «Estado corporativo» (PCN, Yembé, Gaidepac, 2017, en prensa).

Retomamos, a continuación, algunas voces que vienen del Tejido de colectivos y que inspiran Unitierra desde Manizales hasta el Suroccidente colombiano en procesos de globalización alternativa y alternativas a la globalización en clave de pluriversos.

Los discursos más neoliberales segregaron la ética de la economía acudiendo a la ética como la salida a la economía, sin salir de su paradigma encerrado en el modelo del mercado. Particularmente, las políticas de vida se encarnan en la vida cotidiana y posibilitan en últimas re-semantizar el mundo, desde lo que «se hace diciendo y dice haciendo» (PCN, Yembé, Gaidepac 2017, en prensa). El ideal regulativo pasa como imperativo discursivo que se asienta en el ideal de un «superyo» que regula, castiga, distribuye en jerarquías de lo pre a lo más post-convencional de los actos.

Las políticas de vida cotidiana, por su parte, encarnan formas valorativas del mundo desde el acto del sentipensar con la tierra y los territorios, como expresiones que van más acá de la mirada punitiva del mundo, la justicia y lo justo leído desde los parámetros dominantes. Así se recuperan las acciones-verbos del reciprocarse y de desindividualizar la espiritualidad terrenalizándola, a partir de la reparación propia y la sanación personal y colectiva, incluyendo la reparación de la tierra.

Frente a la gubernamentalización de los discursos secuestrados, exotizados y aminorados por la endoculturación de las políticas de Occidente (como el animismo y el discurso del empoderamiento, capacidades, oportunidades y libertad que agencian el PNUD y el Banco Mundial), inspiradoras políticas nacen de la nostalgia activa y realista de lo que hemos sido, aún en los

vestigios de secretos y silencios elocuentes de políticas encarnadas; porque, «no interesa tanto ser revolucionarios en el discurso, sino en el hacer» (Jean Paul, integrante de La colectiva subversión maricas, en: Esteva 2017, Seminario internacional Unitierra, marzo 25 de 2017).

En este mismo sentido, Liliana Pillimúé en homenaje a las madres, niños, niñas y jóvenes del bombardeo en Gargantillas, a las masacres, juvenicidios, feminicidios que mantienen azotada a las comunidades ancestrales y urbano-populares, en este caso al pueblo nasa, sostiene: «el dolor no tiene color, tejer con otras/os colectivos es la posibilidad de sentipensar que no estamos locas/os ni solas/os; que, si bien se nos ha impuesto la hegemonía del dominio, la principal puntada es unir cadenetas de historias de dolor que narran hechos que se repiten, como las desapariciones, los falsos positivos, la falta de oportunidades».

Todo esto, en unos contextos más fuertes que en otros; pero, también, hay contextos en los que se tejen las esperanzas resistentes y multicolores que convocan a continuar el acompañamiento y el caminar de la palabra. Que permiten construir nuevos imaginarios desde las voces subalternas, que se muestran resilientes para decir: *no olvidaremos, no repetiremos*, y más que mercantilizar la reparación de las/os muertas/os, o ponerle color político, género, edad, clase social, etnia, es recordarlas/os con dignidad sabiendo que son nuestras hermanas/os milenarias de lucha ancestral, que son nuestra sangre nativa que clama justicia para continuar la vida en el marco del bien vivir.

Las políticas de la esperanza no están escritas, sino inscritas en las formas de hacer, pensar, estar, sentir en relación con el mundo y la propia historicidad de luchas

cotidianas de pueblos en todas las latitudes del planeta. Surgen de una crítica existencial; es decir, de la experiencia padecida, aquella que ha posibilitado re-imaginar el mundo y «reescribir la historia y la cultura». ¹⁰ Frente a la desensibilización sistemática producida por la tecnificación del mundo, mirar a los ojos, recuperar los sentidos primarios, los sentidos proximales —el contacto— con mundos disidentes posibilita aprender, desde la experiencia milenaria para el presente, los sentidos del ejercicio de la soberanía. La configuración de mundos conectados con otro *ethos* u otras formas de habitar el mundo, diferentes a los de la ocupación estado-céntrica de la mercantilización de la vida.

La conjugación de marcos de referencia de movimientos de mundos, imaginarios con nuevas tecnologías y campos de conocimiento al servicio de las resistencias en sintonía con los límites ecológicos habilita transformaciones hacia la comunidad, el sentipensar y la re-existencia. ¿De qué mundo queremos hacer parte? ¿Cómo estamos involucradas/os en la perpetuación del modelo estado-céntrico-extractivo? ¿Con qué realidades y mundos estamos comprometidos desde, con y como pueblos en su sentipensar y caminar teorías-práxicas socioterritoriales en movimiento?

Finalmente, contra el desespero, el sin-sentido y la impotencia frente a las macro-políticas de globalización neo-extractivas, políticas poéticas tejen esperanzas de poder en contundentes revoluciones de la vida cotidiana que al co-determinarnos desde sus marcos de referencia nos interpelan a *re-vincular*, *re-imaginar*, *re-semantizar*, *re-habitar*, *des-obedecer* y mandar. Todo esto, desde mundos y realidades que no fueron enteramente colo-

nizadas por las lógicas económicas y estatales de Occidente; y, por tanto, des-occidentalizando los modelos de mundo a partir de la activación de ontologías relacionales y alternativas a la globalización. ¹¹

Consecuentemente, transgredir los cánones del poder delegado al poder de co-determinación que implica conjugar en plural y en presente sentidos y contra-reglas de juego, practicando con y desde otros *ethos* transiciones post-humanistas ombligadas con la tierra, en territorios de vida y entre pueblos. Además vindicando soberanías ampliadas en las calles, las casas, los campos y los cuerpos; entre los que se podrían asumir, con el pensamiento zapatista: «servir y no servirse; representar y no suplantar; construir y no destruir; obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir»; ¹² con el Proceso de Comunidades Negras: «afirmar el ser, el espacio para el ser —territorio—, la visión de futuro, la solidaridad, la autonomía, la autodeterminación y la reparación de la deudas históricas frente a las políticas racistas y de recolonización de los pueblos y sus territorios de existencia».

Con comunidades en resistencia frente a las políticas neo-extractivas vindicar que «el río no se negocia», «mi casa no está en venta» «el territorio no tiene precio», «el líder come de último»; ¹³ con los pueblos ancestrales en el mundo desde Oceanía a África, de Asia a Latinoamérica: «la tierra no nos pertenece nosotros le pertenecemos a la tierra»; ¹⁴ en consonancia con la diáspora afro en movimiento desde el ubuntuismo: «soy porque somos, soy porque pertenecemos» y que en consonancia con los pueblos andinos, desde el Suma qumaña, el Sumak kawsay y el Buen vivir, es para todas/os. ¹⁵

Las políticas de la esperanza nos presentan otras geografías en resistencia no delineadas por mapas, cercos, alambres de púas, muros, pasaportes; pues, las mismas se despliegan en ese ejercicio de desalambrar, como nos cantara Víctor Jara, su caminar en un habitar el territorio entre otros humanos y no humanos; en su paso silencioso de desnudar la efectividad de los relatos binarios de urbano/rural, atraso/progreso, desarrollo/subdesarrollo, con el que nos interroga por los límites y posibilidades de las reivindicaciones identitarias agenciadas desde el mercado de las políticas diferenciales del multiculturalismo estatal.

Las fronteras se desvanecen para abrir posibilidades de encuentro en medio de prácticas que convocan entre temores, rabias y alegrías a juntarnos, tal como reza la palabra de la minga de resistencia indígena y popular: «solos no podemos» y las comunidades afro en la Alsacia: «si bien, nadie salva a nadie, no nos salvamos». En este sentido, ese juntar no se termina en declaraciones, comunicados, twitter o posteos del facebook; se hace tejido de un hilar que conmueve, que es cuerpo, memoria, que toca el sentir y, desde ahí, continúa su puntada; ese tejer juntos no se hace en la pasividad, ni en tranquilidad: lejos de paraísos y cantos de paz, las políticas de la esperanza indican la fragilidad del tejido que abraza y protege de los ataques a un moribundo que quiere morir con todas/os.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán, A. (2006). Epistemes «otras»: ¿epistemes disruptivas? En seminario Rupturas epistémicas: narrativas otras para pensar las identidades negras y de género afro. Cali: Grupo afrocolombiano de la Universidad del Valle (GAUV).
- Afrodescendientes. (2012). Encuentro nacional del pueblo afrocolombiano, consejos comunitarios y organizaciones. Asamblea movimiento afrocolombiano. Santafé de Bogotá. 17-21 de mayo.
- Anzaldúa, G. y Keating, A. (2002). *This bridge we call home. Radical visions of transformations*. New York: Routledge.
- Barkin, D. y Lemus R. (2015). Construyendo mundos pos-capitalistas. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 10(19), pp. 26-60.
- Blaser, M. (2010/2013). *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Botero, P. (in press-2017). Entrada palabra Sentipensar in: *The post-development dictionary. From false solutions to radical alternatives to development*. Editors: Arturo Escobar, Ashish Kothari, Ariel Salleh, Alberto Acosta and Federico Demaria.
- Colectivos, movimientos y comunidades en resistencias en Colombia. Botero, P. (Compilación y escribanía). (2015). *Resistencias: relatos del sentipensamiento que caminan la palabra*. Manizales: Universidad de Manizales y organizaciones sociales en Colombia. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/d/B80tsoQlkZ4iMEhDekw4bjhmNUE/view>
- Colectivo Minga del pensamiento: Botero, P., Rojas, S., Orozco, M., Castillo, M., Sarria, Y., Aguilar, C. et al. (2011). *Tejiendo resistencias*. En: *Experiencias de acción política con jóvenes en Colombia*. Colciencias, Clacso y Centro de estudios avanzados en niñez y juventud. Manizales: Universidad de Manizales-Cinde.
- Deepa, N. Comp. (2002). *Empowerment and poverty reduction*. Washington, D.C.: The international bank for reconstruction and development the World bank. Recuperado de <http://documentos>.

bancomundial.org/curated/es/413711468766496204/pdf/248000Empoderamiento.pdf

Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, Unaula.

Fals, O. (2008). *El socialismo raizal*. Caracas: El Perro y la rana.

Fals, O. (1986). *Mompox y la loba. De retorno a la madre tierra*. Bogotá: Universidad Nacional. Tomo IV.

Esteve, G. (2017). *Horizontes más allá del estado y el capitalismo*. Seminario internacional Universidad de la Tierra, enero-noviembre. Colectivos de México, Colombia, Canadá, Estados Unidos.

Esteve, G. (2016). *Sentipensar la comunalidad*. Bajo el Volcán. 23(15), septiembre-febrero, pp. 171-186. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Esteve, G. (2012). *Regenerar el tejido social de la esperanza. Hacia la construcción de un nuevo paradigma social*. Coloquio San Pablo Etl. Publicado en Polis, 33.

Tejido de colectivos (en proceso de publicación). *Generaciones en movimiento y movimientos generacionales*. Manizales: Color tierra.

Guerrero, A. (2016). *Comunalidad el camino de la espiral*. Encuentro tejido de colectivos, Manizales, septiembre.

Hall, Stuerd (2014) en: Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh. Editores Staurt. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Popayán: Envión editores.

Jappe, A., Maiso, J. y Rojo, J. (2015). *Criticar el valor de superar el capitalismo*. Madrid: Enclave de libros.

Law, J. (2011). *What's wrong with a one-world*. Center for the humanities. Middletown-Connectic: Wesleyan University. Recuperado de <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>

Luna, J. (2016). *Conversas con Jaime Luna, a quien se atribuye la palabra comunalidad*. Arturo Guerrero, María Solar y Patricia Botero. Oaxaca, octubre.

Mina, C., Machado, M., Botero, P. y Escobar, A. (2015). *Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca*. Universidad Central/lesco. *Nómadas* 43. pp: 167-183, octubre.

Mesa de colectivos y movimientos sociales. (2016). (In) *Visibilidades, violencias y resistencias*. II Bienal latinoamericana de niñez y juventud. Manizales, noviembre del 9 al 13.

Nandy, A. (1992/2010). «Estado». Este texto fue escrito en 1991 para el libro: *The development dictionary: a guide to knowledge as power*. Londres: Zed Books, 1992; nueva edición: 2010; existe en línea la versión en español: <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf>.

PCN, Equipo Yembé y Gaidepac. Machado, Botero, Mina y Escobar comp. (2017, en prensa). *Ubuntu: hacia el buen vivir afro*. Proceso de comunidades negras. Universidad de Manizales y Universidad del río. Santiago de Cali-Manizales: Color tierra. Recuperado de <https://buenvivirafro.wordpress.com>

Tejido de colectivos. (2015-2016). *Conversas sobre saberes populares*. Tejido de colectivos-Unitierra, Manizales y Suroccidente colombiano. Recuperado de <http://unitierra.com/conversas/>

Valdés, C. (2010/2015). *La invención del estado: un estudio sobre su utilidad para controlar a los pueblos*. México: Ediciones Coyoacán.

Quiguanás, A. (2011). *Los tejidos propios: simbología y pensamiento del pueblo nasa*. Tesis etnoeducación. Universidad del Cauca. Facultad de ciencias humanas y sociales. Departamento de estudios interculturales licenciatura en etnoeducación. Popayán, septiembre.

Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá: Desde abajo.

NOTAS

- 1 «Empoderamiento es la expansión de los activos y capacidades de los pobres para participar en, negociar con, influir sobre, controlar, y tener instituciones responsables que influyan en su vida» (Deepa, 2002, p. 15).
- 2 Para profundizar en la deconstrucción de la noción de Estado, ver Valdés (2010, 2015).
- 3 Son poéticas de la transgresión como plantea Hall (2014), citando a Peter Stallybrass y a Allon White (1986), a partir de la estética social y cultural que abre el juego del poder.
- 4 Adoptamos este término de Zibechi (2015), el cual permite identificar las diferentes subalternidades que re-existen a la versión del mundo que universaliza Occidente desde la mirada mercantil y normalizante de la vida.
- 5 «La palabra sentipensar la inventaron los pueblos afro pescadores en las cuencas del Caribe, depresión momposina, el Cauca y el Pacífico colombiano y significa actuar con el corazón usando la cabeza». (Pescador del río San Jorge, entre San Benito Abad y Jegua en: Fals, 1986, p. 25b y 2008a, 4:44-5:50). Escobar, (2014) profundiza la noción desde las prácticas ancestrales en el Pacífico colombiano.
- 6 Diálogos internos, correos y conversaciones en el Grupo de académicos en defensa del Pacífico colombiano, Gaidepac, 2017.
- 7 «El capitalismo se distingue por lo que Marx denominó el «fetichismo de la mercancía»: en lugar de controlar su producción material, los hombres son controlados por esta; son gobernados por sus productos que se han hecho independientes.» (Jappe, et al, 2014, p. 11).
- 8 Para profundizar las luchas del pueblo misak, ver: Misak (2017), *Planes de vida. Territorios de vida, life mosaic*. Recuperado de <http://www.lifemosaic.net/esp/tol/plan-de-vida>; asimismo, *Téjido de colectivos* (en proceso de publicación).

- 9 Trabajo colaborativo en que nadie explota a otros, que se caracteriza por terminar en fiesta y cena colectiva.
- 10 Lukas Duque en el tejido de colectivos-Unitierra Manizales.
- 11 A propósito ver el último escrito de Evangeline Anzaldúa, en Anzaldúa y Keating (2002).
- 12 Para profundizar en la noción de ontologías relacionales ver: Escobar, Marisol de la Cadena y Mario Blaser, en: (Escobar, 2014); *Los tránsitos hacia políticas ontológicas y ontologías políticas* (Escobar, 2016), y *Los procesos de globalización alternativas* (Blaser, 2014).
- 13 Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>
- 14 Francia Márquez, don Carlos Luz Ángela Vargas Colectivos, Movimientos en: *Colectivos, movimientos y comunidades en resistencias en Colombia* (2015).
- 15 Voces de pueblos ancestrales en Australia, en: Law (2011).
- 16 Diáspora Afro, por el Buen vivir en: PCN, Yembé, Gaidepac, 2017, en prensa) Visitar también enlace renacientes <https://www.renacientes.org>

El movimiento jornalero y su lucha por la tierra

Néstor Salvador y Curro Moreno¹

Lo primero que tenemos que definir para iniciar este capítulo es que entendemos por movimiento jornalero. Comparto, en este sentido, la diferenciación que hace el profesor Miguel Gómez Oliver sobre qué podemos definir como movimiento jornalero andaluz:

«No consideramos movimiento jornalero al conjunto de campesinos sin tierra, ya que no es lo mismo aceptar sumisamente la política de subsidios agrarios del gobierno (comunitario, PER) que quien se rebela contra él y conscientemente lucha por no perder su identidad y por obtener la posesión de la tierra como objeto irrenunciable, tratando de dar respuesta diaria a una situación económica y social que no se acepta. Solo este sector organizado y consciente es el que, realmente, constituye el movimiento jornalero andaluz».²

Para que se pudiera configurar este movimiento, una aportación básica fue la dignificación del jornalero. Como concluía Manolo Rodríguez, una de las aportaciones más importantes del SOC, a la clase jornalera y al movimiento obrero, será la dignificación de la clase:

«La contribución más importante del SOC —que hace a la clase jornalera y a la clase obrera en general— es la dignificación de la clase. Al principio, a la gente,

en los pueblos, le daba vergüenza poner en los carnets de identidad que eran jornaleros. La palabra «jornalero» se dignifica a partir del Sindicato de Obreros del Campo. La gente antes ponía «labrador», o «campesino», o «del campo». A partir del Sindicato de Obreros del Campo y de empezar a utilizar la palabra «jornalero»/«jornalera» se dignifica el trabajo en el campo. El campo era lo último... En el campo, desde siempre, de padres a hijos se decía: «Tú, aunque sea limpiabotas, pero no te vayas a meter en el campo». Porque el campo era lo último, el campo era la última profesión, lo más denigrado. Y esa es la contribución más importante que se hace desde el SOC a la clase jornalera: la dignificación, la dignificación de la clase»³.

Como sucedió con otros movimientos —como el movimiento negro o el movimiento feminista— el empoderamiento de los oprimidos y la creación-recuperación de una identidad fueron fundamentales para la conformación del movimiento jornalero, como reflexionaba Huey Newton, el que fuera uno de los fundadores de los Panteras Negras: «Tenemos que tener una identidad, tenemos que darnos cuenta de nuestra herencia negra, para darnos fuerza en movernos y avanzar»⁴.

Esta identidad jornalera se complementaría con una identidad nacional: la lucha por la identidad andaluza, de la que el SOC haría gala desde su II Congreso, como valora Rafael Morales: «Será el nacionalismo andaluz de clase el elemento más novedoso de los sindicatos agrarios andaluces, en general, y del SOC, en particular, durante la Transición y el periodo democrático»⁵. Este nacionalismo andaluz de clase supuso conectar y aprovechar el fabuloso capital simbólico y la extraordinaria capacidad

de motivación y movilización popular andaluza⁶, elemento que supo aprovechar el SOC, haciendo uso del himno y la bandera, y ligándose a la cultura andaluza y ganándose su apoyo —como el de cantautores como El Cabrero, Manuel Gerena, Meneses o Carlos Cano— lo que vino a ser una cultura de la resistencia, que empezó a emerger en los años 70.

El SOC sumaría a los elementos mencionados dos elementos de gran peso simbólico para los andaluces, sobre todo del mundo rural:

En primer lugar, la lucha contra la emigración, como recoge Rafael Morales: «La emigración de los años sesenta supuso, para una parte notable de los trabajadores andaluces y sus familias, una experiencia importante, que marcaría notablemente sus vidas. La emigración andaluza tomó dos direcciones: la primera hacia la Europa industrializada y la segunda en dirección al interior de España, especialmente a Cataluña, Madrid y el País Vasco. Así, numerosos emigrantes andaluces pudieron constatar, directamente, la diferente realidad socioeconómica y de nivel de desarrollo que se daba dentro de España»⁷.

La emigración —como ha analizado Isidoro Moreno— fue uno de los elementos más potentes de identidad andaluza: «En Sabadell, Colonia o Bruselas, los trabajadores procedentes de las diversas comarcas y pueblos andaluces no se han sentido emigrantes a secas; tampoco básicamente sevillanos, cordobeses o granadinos o almerienses, sino sobre todo, andaluces: miembros de una colectividad definida por el subdesarrollo y la dependencia que están en la base de la propia necesidad de emigrar, pero también por unas características culturales, por unas actitudes, por unas formas de expresar

la experiencia, por una identidad, en suma, que ha modelado a un pueblo específico; el andaluz»⁸.

Frente a la emigración, que muchos dirigentes del SOC habían vivido⁹, se postulaba el «poder andaluz», como declaraba Sánchez Gordillo en 1980: «Hace falta que el nuevo poder andaluz tenga poder sobre la economía, a fin de que esa sirva a los intereses andaluces y no a intereses foráneos, que nos hacen cada vez más dependientes.

Hace falta que el nuevo poder andaluz tenga poder sobre la cultura, a fin de que los andaluces podamos beber en la fuente de nuestros orígenes y recuperar la identidad casi perdida.

Si al menos el gobierno andaluz del futuro no goza de estos mínimos poderes, habrá que afirmar ahora mismo y con toda contundencia que todo el acontecer autonómico habrá sido una inutilidad más para el desarrollo y libertad de nuestra Patria Andaluza»¹⁰.

Ligada a este punto e interconectada con los conceptos de emigración y poder andaluz, estará la reforma agraria. La gran clave será la tierra.

La tierra en Andalucía, como ha recogido Isidoro Moreno en numerosos estudios¹¹, ha pasado a convertirse en un marcador de identidad; es un elemento simbólico y, por ende, posee una significación que desborda lo estrictamente agrario o rural. Una de las aportaciones y de la originalidad histórica del SOC fue la vuelta a la lucha por la tierra, que no se daba desde la II República y que abriría el debate político sobre la reforma agraria; incluso, una reforma agraria, promulgada por la Junta de Andalucía, del PSOE, que —como sabemos— no se llegó a producir. Pero ese espacio de

debate, coincidiendo con las conclusiones de Mari Carmen García, se dará gracias a las ocupaciones de tierras, realizadas principalmente por el SOC y CCOO:

«¿Cuál ha sido la lucha más importante para ti del SOC?

—La lucha por la tierra, ocupaciones de fincas, tanto públicas como privadas. Esa lucha levantó un debate importantísimo en toda Andalucía y fuera de ella»¹².

La lucha por la tierra

La primera toma de tierra se producirá tras el tercer pleno del comité regional del SOC, que decidirá convocar una jornada de lucha del 22 al 28 de febrero de 1978, realizando el 27 y 28 la huelga general del campo, como vemos en el mapa adjunto¹³.



Huelga General sin éxito, ABC, 1 de Marzo de 1978.

La zona de influencia de la huelga será la zona histórica del SOC, Sierra Sur de Sevilla, Campiña, Sierra de Cádiz; junto a los núcleos de influencia del Partido del Trabajo, como Motril. *La Unión del Pueblo*, órgano de expresión del Partido del Trabajo, recogerá ampliamente esta jornada de huelga¹⁴. Según esta fuente, el día 18 se realizaron ocupaciones de tierras sin cultivar en Marchena, Lebrija, Paradas, Montellano, etc. A instancias de la CSUT, también se había convocado huelga en la construcción. En cambio, la prensa oficial, como el *ABC*, abría su portada con el titular «huelga general sin éxito»¹⁵. Pese a la valoración de que la huelga había sido escasa y que solo había habido una ocupación de tierras en Lebrija, resulta destacable la cobertura que le da dicho periódico, dedicando el editorial¹⁶, la portada y tres páginas más, completas¹⁷, a dicha jornada de huelga.

Dentro de todas las acciones podemos resaltar la ocupación simbólica de las tierras del Coto de Bornos, pertenecientes al IRYDA, tanto por la ocupación como por la participación de los principales dirigentes y del historiador Edwards Malefakis. «Unos mil jornaleros celebraron en esta finca una concentración en la que dirigió la palabra Francisco Casero, secretario general del SOC, e Isidoro Moreno, secretario general de Andalucía del PTE. En el acto estuvo presente igualmente Edwards Malefakis, quien también habló a los asistentes»¹⁸.

Podemos decir que fue la primera lucha mediática del SOC, ya que fue portada de numerosa prensa, sobre todo por dos elementos: la ocupación de tierras, que no se daba desde la II República; y la presencia de Malefakis, quien consideró la jornada del 28 de febrero como

la más importante del campo andaluz, desde 1936: «Lo que sí creo es que el 28 de febrero fue muy importante, posiblemente la jornada más importante para los jornaleros andaluces desde la guerra civil, porque consiguió fijar la atención nacional en una situación social verdaderamente lamentable más que en cualquier otra ocasión post-bélica»¹⁹.

El 12 de julio de ese mismo año, se producirá la primera ocupación permanente, la de la finca Aparicio, propiedad del terrateniente de Osuna Pepe López, situada justamente frente al cortijo Bocatinaja. Aquella mañana, un gran número de jornaleros de Los Corrales, La Jara, Pedrera, Gilena, Osuna, Aguadulce, Marinaleda, etc., subieron hasta los cerros, reclamando la repoblación forestal y la reforma agraria. Horas más tarde, llegaron efectivos de la Guardia Civil, aunque el desalojo no se produjo hasta el día siguiente, con la detención de Paco Casero, Sánchez Gordillo y José Antonio Gutiérrez. La importancia de aquellas actuaciones radicaba no solo en la exigencia de trabajo sino en el significado que conllevaba el ocupar propiedades privadas, un fenómeno que tocaba los pilares fundamentales del sistema. Como reflexionará Manuel Pérez, jornalero de Marinaleda, a nivel ideológico-práctico, a nivel simbólico, la importancia de la vuelta a la tierra se había retomado con esa acción: «Creo que fue una acción muy importante, porque señalaba el camino hacia la tierra. Nadie hablaba de la tierra. Ahora, ya ves, ahí está la Ley de Fincas manifiestamente mejorable, y todo el mundo, hasta los que nos llamaban locos, hablan de reforma agraria. Creo que estas acciones deben continuarse, porque los jornaleros o tenemos tierra o solo tendremos hambre»²⁰.

Unida a la lucha por la tierra, se mantendrá la protesta por la situación del campo andaluz. Entre las acciones destacadas estará el encierro²¹ en la Organización Internacional del Trabajo, en Ginebra, el 21 de junio de 1979. Dentro de la campaña contra el paro, organizada por el SOC, sesenta jornaleros de las ocho provincias irán a Ginebra y realizarán un acto de protesta por la situación del campo andaluz, tanto en la OIT como ante el Rey de España, que acudió a dicho acto.



«SOC (SAT) Comienza la campaña contra el paro», *El Diario de Cádiz*, 15 de junio de 1979.

Dentro de las luchas por la ocupación de tierras, por su continuidad en el tiempo y sus consecuencias dentro del SOC, habrá dos, que marcarán los años 80 y llegarán hasta los 90: la del Indiano, en Puerto Serrano, y la de

los Humosos, en Marinaleda. El Indiano es una de las fincas expropiadas a Rumasa, tiene una extensión de 294 hectáreas, de las que 25 son de regadío y las 269 restantes son de secano. La primera ocupación de la finca, por parte del SOC, se realizará el 5 de junio de 1983. En esta ocupación, los dirigentes del SOC avisan de que pedirán el salario de sus trabajos a los responsables de la finca, «ya que no es una ocupación simbólica sino real y efectiva para proporcionar trabajo a jornaleros en paro». Se reivindicaba que las tierras de Rumasa no fueran de nuevo privatizadas. Se instalará un campamento, lo que será una de las características de la toma de tierras, que tendrá paralelismo con otros movimientos, como el Movimiento Sin Tierra de Brasil, como recoge Marta Harnecker en su estudio sobre el MST: «El Movimiento va decidiendo cuáles son las mejores formas de presión según las necesidades del momento y la coyuntura política del país. Pero, de todas ellas, la más eficaz ha resultado ser la ocupación. Debido a que los gobiernos de turno no han tenido la voluntad política de implementar la reforma agraria, la ocupación de la tierra se ha vuelto un arma indispensable para el acceso a ella y la marca más visible del accionar del MST. De ahí que cada vez más campesinos estén dispuestos a usar esta forma de lucha²²».

El primer desalojo se producirá cuatro días después, con la resistencia no violenta de los jornaleros.

Unos meses antes, exactamente el 22 de Marzo de 1983, el SOC había enviado a Miguel Manaute, Consejero de Agricultura, una carta en la que solicitaba²³:

«Que las propiedades agrícolas expropiadas a RUMASA sean declaradas patrimonio andaluz. La Junta de



Tras una noche de espera, la Guardia Civil apareció a las seis y media de la mañana y comenzó a tomar posiciones. Tras un diálogo y la negativa de los jornaleros, comenzó el desalojo «a la inglesa». Los jornaleros «vuelan» con alas verdes.

Andalucía debe hacer un pronunciamiento claro, en demanda de dicho patrimonio, y debe ser la única protagonista, iniciando las gestiones, apoyadas por todas las demás fuerzas. Una posición unitaria posibilitaría unificar criterios y esfuerzos ante el gobierno central, con muchas posibilidades de conseguirlo. Las siglas no deben importar; lo que hay que conseguir es el pase al patrimonio andaluz, sin electoralismos.

Que se lleven a cabo, por la Consejería de Agricultura, los contactos necesarios con todas las partes que se han pronunciado favorablemente a que dichas propiedades pasen a patrimonio andaluz, y el posterior inicio de diálogo y las negociaciones entre las partes interesadas, para que estudiemos detenidamente y con profundo realismo el futuro de dichas fincas, con el objetivo de que puedan ser distribuidas y explotadas por los obreros agrícolas y en las que se puedan tener en cuenta diversas experiencias piloto».

La segunda ofensiva por las tierras de RUMASA se dará un año después, el 9 de diciembre de 1984. La explicación la daba un portavoz del SOC a los periodistas: «ya que Alfonso Guerra prometió hace más de un año que las tierras de RUMASA pasarían a los trabajadores y si ahora se está iniciando la reforma agraria, consideramos que no hay otra fórmula mejor que la de entregar las tierras a los jornaleros para que las trabajen y las disfruten»²⁴. La toma del Indiano supone el inicio de una nueva campaña, que desarrollará el SOC. En 1985 se realizará otra semana de lucha, con la ocupación de la finca La Romana, en Sevilla, que también era propiedad de Rumasa. En esta ocupación se produjo la detención²⁵ de 30 militantes del SOC, entre ellos el secretario general del SOC, Diego Cañamero. Mientras, en Puerto Serrano se ocupaba la finca La Toleta²⁵, de titularidad pública. Esta campaña buscaba denunciar la ineficacia de la reforma agraria y solicitaba que las tierras fueran entregadas a cooperativas de jornaleros.

Esta ofensiva se ampliará con el intento de reforma agraria, puesta en marcha por la Junta de Andalucía. Así, el 25 de marzo de 1985, seis fincas²⁶ se mantenían ocupadas por el SOC; entre ellas, en la provincia de Cádiz, La Toleta y Las Navas. Jornaleros de Marinaleda ocupaban fincas de Pedro Cruzado y La Palma. Otros 150 se repartían entre la finca Aldehuela baja y Herrera. La protesta se centraba en la insuficiencia de la reforma agraria y en la demanda de un puesto de trabajo.

La segunda lucha por la tierra con gran importancia será la del pueblo de Marinaleda, con la ocupación de Los Humosos. Esta se inicia en 1983, con la ocupación del pantano de Cordobilla. Por ley, si en una finca se ponía

regadío, una parte de ella se podía expropiar. Con esta premisa se ocupó en 1983 el pantano de Cordobilla para pedir regadío en las tierras del Duque del Infantado, con la consigna «Agua para regar la tierra»:

«Las tierras del duque eran de secano; por tanto, lo que había que conseguir era que se pusieran en riego y, por eso, tras una asamblea general, allá por el año '83, decidimos ocupar el pantano de Cordobilla, situado en el río Genil, para reclamar «agua para regar la tierra», que era el primer paso de aquel viejo sueño que teníamos entre ceja y ceja de que la tierra sea de quien la habita y de quien la trabaja.

En el pantano estuvimos 30 días con sus noches. Para ello construimos un campamento, para poder refugiarnos del agua porque era el mes de marzo, y del frío, que también era importante en la época; y allí permanecimos hasta que, en una de las asambleas que hacíamos en la misma ocupación, decidimos mandar una expedición de mujeres al Coto de Doñana, donde estaba de vacaciones el entonces presidente Felipe González. Aquel grupo de mujeres rodeó la zona donde descansaba el presidente del gobierno, con la paciencia y la firmeza de la que las mujeres han hecho gala en nuestras luchas, y Felipe no tuvo más remedio que citarnos en La Moncloa para tratar detenidamente de esta reivindicación»²⁷.

Este será el primer paso de los muchos que se tendrán que dar hasta la consecución de Los Humosos. En estas luchas hay un elemento fundamental, que recoge Félix Talego en su estudio sobre Marinaleda. Es importante, para comprender el fenómeno de aguante en las luchas del SOC y su capacidad de permanencia en campamentos

improvisados, noches al raso, etc., la ligazón de la experiencia sindical y la cultura de trabajo jornalera. Casi todas las luchas han exigido de los militantes del SOC la disposición a permanecer, hacer vida cotidiana y dormir en condiciones difíciles y precarias, haciendo comidas en común, durmiendo en grandes naves o a la intemperie. Este aguante se explica, según esta tesis que comparto, porque las duras condiciones de vida han acompañado a los jornaleros desde siempre y no como algo extraordinario, sino como algo casi permanente, que forma parte de la biografía de todos ellos y también de ellas. Es un hábito propio de su cultura de trabajo y su importancia es fundamental para entender el éxito de las luchas y su reforzamiento.

Veamos también cómo las luchas generan un elemento que cohesiona tanto a los habitantes de los pueblos del SOC como a los militantes del Sindicato, a la vez que se convierte en un elemento de formación y de toma de conciencia, con el comentario de alguna de sus protagonistas, jornaleras de Marinaleda, Pilar Prieto y Carmen Muñoz:

«Si estás dentro de una manifestación, si estás dentro de una lucha y llevas mucho tiempo y te relacionas con una gente, te educan, te educan porque aprendes, aprendes del que le duelen los pies o le duele la cabeza, del mayor o algún chavalillo más joven, aprendes muchas cosas, pero tienes que estar dentro; si no, no aprendes. Aprendes todos los días, del joven, de la persona mayor, del que se ha dejado atrás a los críos. Cuántas madres se habían dejado atrás a los niños».

«(...) y no es un vecino que vive en tu mismo pueblo y hablas hola y adiós, no. Si esa persona tiene un problema,

tú también te sientes parte de ese problema. Si esa persona tiene una alegría, tú también te sientes parte de esa alegría. Hay un grado de comunicación con el resto de la gente... ¿que cómo se lo cuentas, cómo se lo trasmites al resto del mundo, la sensación que yo tengo cuando participo en una lucha?»²⁸.

Entre las diferentes ocupaciones, huelgas de hambre y acciones por Los Humosos, que se darán a partir de 1983, destacaré tres tipos, por ser característicos de la lucha que se llevará a cabo y, a nivel general, denota unas características generales en la acción:

1) Marcha-ocupación al Humoso. La ocupación diaria, marchando en fila desde el pueblo hacia la finca, fue la acción más continuada y repetida de la lucha. Entre ellas destacarán, como recoge la portada²⁹ de *El País*, las marchas de julio de 1985, en las que se darán 21 días de ocupación y el desalojo, por parte de la Guardia Civil.

2) Otro tipo de acción que se pondría en marcha sería el cerco a responsables políticos para presionarles. Ya se había realizado con Felipe González, en Doñana. En Sevilla se realizará una sentada³⁰ delante de la puerta principal del Palacio de Monsalves, para presionar a Rodríguez de la Borbolla, produciéndose la detención de 80 mujeres³¹, que fueron trasladadas a las comisarías de Triana y Torreblanca. Este hecho se repetiría durante 9 días consecutivos. El papel de la mujer será fundamental, y será una de las piezas clave en las luchas de Marinaleda.

3) El tercer elemento característico, que también se pondrá en marcha ese año, será una nueva huelga de hambre. Este será un método de lucha que encontró su éxito en la primera huelga de 1980, con la huelga de

hambre colectiva de ese año. A continuación, el pueblo de Marinaleda llegó a hacer hasta cinco huelgas de hambre colectivas, para demandar, principalmente, fondos del empleo comunitario. Esta última será ya por las tierras del Humoso. Unos 400 jornaleros se pondrán en huelga de hambre³¹, reivindicando la expropiación de 2000 hectáreas y la puesta en regadío de otras 6000.

En el año 88, tras las ocupaciones que venían sucediendo, año tras año y día tras día, iba a producirse una ocupación que sería casi definitiva. Así, se montó un campamento en la era que linda con el cortijo³², se alquilieron tractores y se comenzó a arar la tierra, con la intención de mantenerse allí. Allí estuvieron durante 90 días y 90 noches, lo que permitió que, desde allí mismo, cada semana se hicieran, al mismo tiempo, acciones paralelas en Sevilla, con el objetivo de no dejar tranquilo al gobierno ni un minuto. El conflicto se resolvería, en un primer momento, tras 57 días de ocupación de la finca de El Humoso, con la negociación, primero, entre el Consejero de Agricultura, Miguel Manaute y el alcalde de Marinaleda, y, posteriormente, en la reunión³³ definitiva entre el Consejero de Presidencia, Gaspar Zarrías, y Sánchez Gordillo. La lucha por la expropiación de la finca del Duque del Infantado duró, en un primer momento, hasta el año 1991³⁴, en el que se celebró la adjudicación de los lotes que el IARA había realizado en Los Humosos a 11 cooperativas, aquellas en que el sindicato había agrupado a las personas que reunían más puntos, por edad, por cursos realizados, etc. De las 35 que se habían formalizado en Marinaleda obtuvieron un total de 1159. Posteriormente, se llevarían acciones de protesta, ya que no será hasta 1996 cuando se entregue finalmente la tierra.

La lucha por la tierra en la actualidad

Hemos visto como jamás se ha llegado a aplicar una reforma agraria en Andalucía, a pesar de existir una ley con ese nombre. Sin embargo sí que podemos hablar actualmente de una contrarreforma en toda regla. La de la II República se quedó corta, no contentó a nadie y apenas se pudo aplicar por que fue interrumpida por el golpe de Estado fascista. La Reforma Agraria puesta en marcha por la Junta de Andalucía en el actual régimen, el de la segunda restauración borbónica, no pasó de ser una ley franquista maquillada (Ley de fincas manifiestamente mejorables), que solo afectó a 25.000 ha (el 0,60% de las tierras cultivables de Andalucía), en la que las instituciones no pusieron el más mínimo interés, que solo fueron puestas al servicio del pueblo cuando este las peleó, y que fue aniquilada en el año 2010.

Viejos y nuevos señoritos andaluces. Instituciones al servicio del latifundio

Lo que sí es cierto es que de cada injusticia surge una lucha y una propuesta alternativa. En Andalucía la Reforma Agraria ha sido una propuesta, un anhelo popular en toda la época contemporánea y también actual, y esto se debe a un injusto reparto de la tierra que tiene su raíz en la conquista cristiana y europea de los siglos XIII-XV y aumentada con la implantación del Estado capitalista y sus desamortizaciones en el siglo XIX y en última instancia con la entrada del Estado español en la Unión Europea, que convirtió a Andalucía en la huerta de Europa.

Esto ha dado como resultado el rol de Andalucía en la división internacional del trabajo como una colonia de donde extraer materias primas (líderes en exportaciones de este tipo) y personas (líderes en emigración), ligado a una estructura social y económica tremendamente desigual (líderes en pobreza, 66% de la tierra en manos del 6% de los propietarios, etc.).

Obviamente, el tipo de modelo económico capitalista impuesto en Andalucía debía llevar consigo unas determinadas instituciones que lo aplicaran y lo sustentaran. Un capitalismo dependiente construido por y para unas minorías. Desde el señorío a la gran banca pasando por las oligarquías terratenientes y mercantiles o las multinacionales, unas determinadas familias y corporaciones que han condicionado el destino de los andaluces durante siglos. Como bien señala Carlos Arenas Posadas en su obra *Historia e instituciones del capitalismo andaluz*. Víctor Martín define en su obra *El papel del campesinado en la transformación del mundo actual* a economías como la andaluza, que no han pasado por una Reforma Agraria, como capitalismo burocrático. Se trata de economías en las que el poder sigue estando en la oligarquía terrateniente que diversifica sus actividades (los Domecq, principales perceptores de la PAC en Andalucía, son hoy también dueños de grandes franquicias y los principales distribuidores de Coca Cola), pero también, a través del propio poder y las instituciones creadas para el mantenimiento del *status quo*, surge una oligarquía cuyo poder económico y político no deriva de una actividad económica, sino del aprovechamiento en su favor del propio poder y las instituciones.

Este sería el caso del régimen monopartidista creado en Andalucía tras la muerte de Franco, en la que el PSOE, a imagen y semejanza del PRI mejicano como defiende Isidoro Moreno, se ha convertido en un grupo de «nuevos señoritos» que se han enriquecido a través del aprovechamiento a su favor de las instituciones de su régimen. El antiguo PER y la necesidad de la firma del patrón para conseguir el subsidio agrario son dos potentísimas armas de control creadas por este régimen para perpetuarlo y reproducirlo.

Más tierras en menos manos.

Las vías del acaparamiento

Si juntamos un país sin Estado y soberanía como Andalucía, con una vieja oligarquía terrateniente hija de un reparto injusto de la tierra nacido de una guerra de conquista y una nueva oligarquía que nació de aprovecharse de las instituciones de un régimen concreto, directamente nos encontramos con una alianza entre ambas oligarquías para que todo siga igual de injustamente repartido que siempre, y si puede ser más mejor.

La propiedad de la tierra está hoy más concentrada en menos manos en Andalucía. Este no es un aspecto exclusivamente andaluz, sino que es global, aunque se sufre más donde hay una peor situación de partida, con un reparto más injusto. La «revolución verde», que aspira a una agricultura sin agricultores ni agricultoras; la Organización Mundial del Comercio, que busca desde su creación a convertir todos los aspectos de este mundo en mercancía; el biodiesel, que dedica tierras en vez de

para comida para combustible; las transnacionales agroalimentarias; la UE; los Estados y los partidos dogmáticamente neoliberales han promovido y puesto en marcha este proceso.

En Andalucía se desarrollan a día de hoy tres vías principales de aparcamiento de tierras, relacionadas entre sí, pero poniendo el acento cada de ellas en un aspecto determinado. Estas son:

- La vía puramente económica. Un sistema agroalimentario latifundista no existe si no hay minifundio. Un modelo agroalimentario como el andaluz, dependiente cada vez más de canales de distribución ajenos, de paquetes tecnológicos que hay que importar y de créditos bancarios, lleva inevitablemente al estrangulamiento del pequeño campesinado que en muchos casos acaba vendiendo su tierra. Si a esto añadimos las ayudas no moduladas de la PAC y los recortes por debajo de las ayudas, el panorama se pone aún peor. 7 familias reciben en Andalucía 30 millones de euros en subvenciones, lo mismo que 100.000 familias campesinas que no llegan a 300€ de subvención que además ahora va a ser eliminada.
- La vía bancaria del embargo. Las grandes empresas, sobre todo constructoras, invirtieron en tiempos de bonanza en tierra, con la caída del sector las tierras adquiridas pasaron a manos de los bancos, llegando a estimarse por agentes de la propiedad que hasta un tercio de las grandes fincas andaluzas pasaron a manos bancarias. Caso de la Rueda y Casabaja, dos fincas que entre ambas juntan cerca de 600 ha en la Comarca de la Loma (Jaén).

- La vía legislativa. La Junta hizo una ley que no aplicó, o que aplicó muy poco. La propia Consejera de Agricultura, Carmen Ortiz, reconoce que quedan 4800 ha (0,12% del total del suelo cultivable) públicas gestionadas directamente por la Junta y compradas a terratenientes a alto precio a través de la Ley de Reforma Agraria, de las 25000 ha que se llegaron a «expropiar». En ellas se generan 5000 jornales al año, es decir, un jornal por hectárea y año. Esto muestra la poca voluntad de la Junta de sacar rendimiento a esas tierras, no vaya a ser que salga bien y sirva de ejemplo para gestionar la tierra de manera pública. A eso hay que unir el desmantelamiento de la Ley de Reforma Agraria y el IARA, acompañada de la subasta de tierras públicas que en su mayoría ya han sido compradas por el mejor postor. No se tiene constancia de que ninguno de ellos fuera pequeño campesino jornalero.

A esto hay que añadir el papel de otras instituciones como la Confederación Hidrográfica del Guadalquivir (CHG), que gestiona una gran cantidad de hectáreas que solo saben aprovechar si hay talonario de por medio, aunque en estas tierras haya tasas escandalosas de paro y manos dispuestas a trabajarlas (Calderón y Ariza -120 ha- en el pantano del Giribaile, Jaén); el ejército español (Las Turquillas, Osuna, -1200 ha-); el Ministerio de Medio Ambiente (La Almoraima, la finca más grande de Europa en el Campo de Gibraltar -16000 ha-), etc.

El marco legislativo se modifica para amoldarlo a las necesidades de los magnates del agronegocio, y en todo esto habrá que prestar mucha atención a la nueva «Ley de agricultura» en Andalucía, que al necesitar el apoyo

de Ciudadanos aumentará aún más el dogmatismo neoliberal del que el PSOE lleva haciendo gala años. La Junta en la práctica se comporta como un terrateniente: vende tierras como si fueran suyas y cobra subvenciones de la PAC para no invertir las en las tierras que corresponde. Todo menos promover la gestión participada con cooperativas, jornaleros y jornaleras sin tierra o ayuntamientos.

Defender las conquistas en peligro y una propuesta: defenderlas y avanzar

La Junta y el PSOE, dentro de su dogmatismo neoliberal se han propuesto acabar con cualquier modelo de gestión de la tierra que no convierta a esta en pura mercancía. El PP desde el gobierno español también se apuntó al carro. El Sindicato de Obreros del Campo (SOC) y el Sindicato Andaluz de Trabajadores/as (SAT) después, siempre defendieron una cosa: no queremos la propiedad de la tierra, queremos el uso, para que el beneficio sea para quien la habita, la cuida y la trabaja. Y más que con experiencias concretas es con cualquier modo de gestión no capitalista con lo que se quiere acabar para lograr implantar esa ilusión que permite al capitalismo sobrevivir: conseguir hacer creer que cualquier alternativa es imposible. EL SOC y el SAT siempre fueron la china en el zapato del PSOE, y ahora que ven sus privilegios amenazados atacan con más dureza si cabe, las alternativas creadas por el Sindicato más represaliado de Europa. Dos de estos casos son:

- Somonte (Palma del Río, Córdoba). Finca de 400 ha del antiguo IARA que iba a ser subastada. Un día

antes de la subasta, el 4 de marzo de 2012, el SAT la ocupó y un grupo de militantes de la comarca decidió permanecer allí y empezar a trabajar la tierra. Durante 4 años se ha trabajado en esa finca, hasta este año que se han sembrado todas y cada una de las 400 ha sin recibir ni un solo céntimo de los 200.000 euros anuales de la PAC que corresponden a Somonte. La Junta sabrá en que se ha gastado ese dinero.

- El Humoso (Marinaleda, Sevilla). El buque insignia del SOC y del SAT, la materialización de que la tierra puede ser de quien la trabaja y que esto es socialmente más justo para la comunidad que la habita. Una tierra expropiada por el Gobierno andaluz y gestionada en común entre una cooperativa, los y las trabajadoras y el Ayuntamiento. Ahora la Junta se ha empeñado en que los cooperativistas compren de manera individual y se niega a cualquier otra vía de compra, como podría ser una fundación. Esto busca, por un lado, dividir a la comunidad; y, por otra, cambiar la estructura económica creando un puñado de terratenientes que a su vez sirvan de apoyo trampolín al PSOE para sacar a Juan Manuel Sánchez Gordillo y a la CUT del Ayuntamiento.

A esto se une el arrinconamiento del bipartidismo a nivel estatal y del PSOE en Andalucía. Lo viejo no acaba de morir y lo supuestamente nuevo no ha nacido con la suficiente fuerza como para desbancar a la viejo. El poder institucional sigue estando al servicio de la oligarquía a través de sus partidos de toda la vida. Siguen teniendo el mango de la sartén y encima están arrinconados lo

que les hace más peligrosos. La vía institucional es hoy aún menos efectiva y más si las calles se vacían.

No podemos dejar de hablar tampoco de la dignificación de los jornaleros y jornaleras. Si al principio de este capítulo hablábamos de que el principal logro del SOC fue el dignificar esta palabra, hoy esa dignificación está en retroceso. Y lo está por que los logros conseguidos están en retroceso, se vuelve a trabajar en condiciones indignas y eso crea en quien trabaja en esas condiciones un sentimiento de inferioridad, un complejo.

Es necesario hoy volver a pelear con fuerza para que se cumplan los convenios que tanto trabajo costó conseguir. Y sobre todo hace falta una internacionalización de la resistencia: bajo el paraguas legal de los contratos en origen se perpetúa una explotación de miles de jornaleros y jornaleras en campañas como la fresa en Huelva o la naranja en el Valle medio y bajo del Guadalquivir, de la que son cómplices las administraciones y las grandes centrales sindicales, y culpables las administraciones y la patronal. Es fundamental hoy un sindicalismo combativo y a pie de tajo, sobre el terreno, pero que también sepa tejer alianzas internacionales con organizaciones de otros países, a través de la Vía Campesina, para combatir en el país de origen y de destino a las mafias que trafican con los y las trabajadoras.

Hay que defender cada conquista popular como si nos fuera la vida en ello. Es más, es que nos va la vida en ello, porque el capitalismo es el mayor enemigo de la vida. Necesitamos una visión de conjunto, no son casos aislados, es una embestida contra todo. Solo viéndolo así se trazará una estrategia correcta para defender lo nuestro. Necesitamos recuperar la movilización para defender

aquello que tanto trabajo y lucha costó. Defendamos nuestros derechos, defendamos Somonte, defendamos Marinaleda, porque son las simiente de la Andalucía que queremos. Una Andalucía Libre, con soberanía alimentaria, energética, política y económica. Sin terratenientes ni bases militares, sin jornaleras y jornaleros humillados por conseguir la firma de los terratenientes para cobrar un miserable subsidio. Defender Andalucía es defender nuestras tierras liberadas y seguir luchando hasta que toda nuestra tierra esté regada con justicia y libertad.

NOTAS

- 1 Miembros del Grupo de Estudios Campesinos Díaz del Moral.
- 2 Eduardo SEVILLA GUZMÁN y Manuel GONZÁLEZ DE MOLINA NAVARRO: *Ecología, campesinado e historia*, Madrid, La Piqueta, 1993, p. 380.
- 3 Entrevista a Manuel Rodríguez Guillén.
- 4 Huey P. NEWTON. Entrevista realizada por «The Movement», en 1968. <http://creandopueblo.files.wordpress.com/2011/08/entrevistaahueypnewton.pdf>
- 5 Rafael MORALES: «Aproximación a la Historia del Sindicato.....», p. 193.
- 6 Sobre este tema hay numerosos estudios. Véanse: Manuel GONZÁLEZ MOLINA y Miguel GÓMEZ OLIVER, *Historia contemporánea de Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia, 2000; José María DE LOS SANTOS LÓPEZ: *Andalucía en la transición (1976-1982)*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2002.
- 7 Rafael MORALES: «Aproximación a la Historia del Sindicato.....», p. 193.
- 8 Isidoro MORENO NAVARRO: «Etnicidad, conciencia de etnicidad.....», p. 24
- 9 Paco Casero estuvo trabajado en Palma de Mallorca. José Rodríguez Núñez, histórico dirigente del SOC en Osuna, estuvo trabajando en Barcelona.
- 10 Juan Manuel SÁNCHEZ GORDILLO: *Andaluces, levantaos...* p. 62.
- 11 Véanse estudios como los siguientes: «Trabajo, ideologías sobre el trabajo y culturas del trabajo» *Revista andaluza de relaciones laborales*, 3 (1997); «La identidad histórica y cultural de Andalucía» Isidoro Moreno <http://www.nacionandaluza.info/biblioteca%20andaluza/IsidoroMoreno-LaidentidadhistoricayculturaldeAndalucia.pdf>

- 12 Entrevista a Mari Carmen García.
- 13 González SÁNCHEZ y Paco CASERO: «Nuevos surcos...», p. 84.
- 14 *La unión del pueblo*, año II, número 43, 2-8 de marzo de 1978. <http://dl.dropboxusercontent.com/u/16468358/archivo/La%20Union/LA%20UNION%2043.pdf>
- 15 «H15uelga General sin éxito», ABC, 1 de Marzo de 1978.
- 16 «Cientos de pueblos al margen de la huelga en Andalucía», ABC, 1 de marzo 1978. pp. 10-12.
- 17 *Ibid.*, p. 12.
- 18 «Malefakis en Andalucía», *El País*, 11 de Marzo de 1978.
- 19 *Ibid.*, p. 12.
- 20 Sobre la ocupación de la finca «Aparicio», ver Manuel VELASCO HARO: *Los Corrales...*, p. 90; Juan Manuel SÁNCHEZ GORDILLO: *Andaluces, levantaos...* pp. 15-22.
- 21 Entrevista a Manuel Pérez.
- 22 «SOC (SAT) Comienza la campaña contra el paro», *El Diario de Cádiz*, 15 de junio de 1979.
- 23 Marta HARNECKER: «Sin Tierra: construyendo movimiento social» enero de 2002 p. 45.
- 24 «¡Andalucía ahora!!», *Boletín editado por el SOC de Puerto Serrano*, 1985, pp. 16-17.
- 25 «El SOC inició ayer otra ofensiva de ocupaciones de tierras de Rumasa», *Diario de Jerez*, 9 de diciembre de 1984.
- 26 A. DOMINGO: «30 jornaleros detenidos al negarse a abandonar una finca ocupada», *Diario 16*, 22 de marzo de 1985.
- 27 Carlos FUNCIA: «Los jornaleros del SOC ocupan otra finca de propiedad pública», *El País*, 20 de marzo de 1985.
- 28 «Seis fincas siguen ocupadas mientras el SOC decide las futuras acciones» *Diario 16*, 28 de marzo de 1985.

- 29 AYUNTAMIENTO DE MARINALEDA: *Las luchas* <http://www.marinaleda.com/elpantano.htm>
- 30 *Marinaleda: Una lucha continua* <http://www.youtube.com/watch?v=Ml0cAHN752k>
- 31 Pablo JULIÁ: «21 días de ocupación y desalojo», *El País*, 11 de julio de 1985.
- 32 J.C CAZALLA: «Aunque nos detengan todos los días, no nos moveremos, dice Sánchez Gordillo», *Diario 16*, 20 de julio de 1985.
- 33 «Las jornaleras de Marinaleda detenidas ayer por cercar Monsalves para ver a Borbolla», *Diario 16*, 17 de julio de 1985.
- 34 Rafael DEBEN: «Hoy empieza la huelga de hambre en Marinaleda», *Diario 16*, 15 de julio de 1985.
- 35 Diego CABALLERO: «Jornaleros de Marinaleda ocupan una finca de la Junta para pedir el acceso directo a la tierra», *El País*, 10 de junio de 1988.
- 36 Jesús ÁLVAREZ: «Principio de acuerdo entre los Jornaleros de Marinaleda y la Junta de Andalucía», *El País*, 4 de agosto de 1988.
- 37 Félix TALEGO: «Cultura jornalera, poder popular...» pp. 221-222.

Participación y cultura política desde organizaciones populares urbanas juveniles en Bogotá D.C.¹

Sandra Viviana Sánchez

La Constitución Política de 1991 representó un hito en la historia del país al consagrar el Estado social de derecho que reconoció la importancia de la presencia ciudadana en los asuntos de interés público. Para ello, institucionalizó una serie de espacios y mecanismos de participación política que le permiten al ciudadano obtener información y ejercer control sobre la gestión pública; incidir en el ciclo de formulación, implementación y evaluación de políticas públicas, programas y proyectos; además de elegir miembros en corporaciones públicas. Sin embargo, aunque se han expedido normas para incentivar la participación ciudadana², en la que las personas expresen sus preferencias, ejerzan control sobre la asignación de presupuestos y ejecuten proyectos en la realidad, tal y como lo señala Velásquez y González (2003), prevalecen sistemas clientelares y prácticas corruptas las cuales, mediante los principios de fragmentación social, subordinación política, exclusión e integración sistémica, median el vínculo entre el Estado y la sociedad.

Lo anterior ha generado consecuencias negativas sobre la forma cómo los ciudadanos conciben los espacios y mecanismos de participación. Por un lado, se afianza una visión utilitaria en la que los actores se involucran

no por la construcción de un proyecto común sino por la obtención de un beneficio individual forjando así una cultura política reticente a participar. Por otro, la cantidad de normas, el exceso de requisitos exigidos para su uso y el alcance restringido de las instancias creadas, en su mayoría consultivas y de vigilancia a la gestión pública, generan desinterés, distanciamiento y desconocimiento del sistema político en su conjunto.

Frente a este panorama de fragmentación, subordinación y exclusión política, falta de información, apatía para trabajar en asuntos políticos, dispersión de espacios de participación, dificultad para hacer parte de estos e ineficiencia para solventar de forma eficaz y oportuna las necesidades tangibles e intangibles; emergen Organizaciones Populares Urbanas Juveniles (en adelante OPUJ) que intervienen sobre problemáticas en torno a la consecución de infraestructuras adecuadas para la provisión de bienes y servicios, el desarrollo de actividades culturales, y en una menor proporción productivas, con el fin de ofrecer posibilidades que desde la autogestión, cooperación, confianza, amistad, economía solidaria, contribuyan a solucionarlas; de esta manera, se genera una visión positiva sobre la forma cómo los ciudadanos conciben los espacios participación y se integran al sistema político al intentar decidir e incidir sobre el curso histórico.

Participación Política y Organizaciones Populares Urbanas Juveniles (OPUJ): transgresión desde la autogestión y vida cotidiana

La importancia de las OPUJ se centra en la defensa de la participación como un elemento de lucha para reivindicar

el derecho a la diferencia y la inclusión, exigir demandas en la esfera de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, adelantar acciones orientadas a la crítica u oposición de las políticas públicas, menguar los efectos de los conflictos y defender los derechos humanos.

«El reclamo de la democracia participativa por parte de los movimientos sociales surge contra la exclusión política del sistema y a favor de la organización política de los sectores populares, con el propósito de transformar las relaciones de poder, redefinir los significados culturales y construir nuevas dinámicas sociales de contrapoder que modifiquen el statu quo» (Hernández, 2010, p.234).

De manera que, la participación se comprende como «un proceso en el que las fuerzas sociales (...) en función de sus respectivos intereses, intervienen e inciden directamente o por medio de representantes en la marcha de la vida colectiva con el fin de mantener, reformar o transformar los sistemas vigentes de organización social y política» (Velásquez y González, 2003, p.20). Esto implica reconocer que la participación remite a lo político, entendido como «la materialización de ideologías, la articulación dinámica de sujetos, prácticas sociales y proyectos en cualquier espacio, —independiente de si permanece o no dentro del terreno institucional— como producción de direccionalidad histórica de lo social y como construcción de comunidad» (Torres, 2007; Bollos, 2001; Zemelman, 1989).

Para Velásquez (2003) tanto la democracia como la participación de los ciudadanos permiten construir una fase de transición que se caracteriza por disponer

de nuevos sujetos sociales que buscan otras formas de representatividad o por la emergencia de nuevas subjetividades políticas y sociales; estas últimas «remiten a un conjunto de instancias y procesos de producción de sentido en la que los individuos y colectivos construyen y actúan sobre su realidad a partir de un conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de comprender el mundo» (Torres, 2007, p.82). Así pues, en la medida en que los ciudadanos comprenden que los cuerpos políticos en general así como las normas, creencias sociales, morales y éticas dominantes no se ajustan a sus expectativas deciden crear o ser parte de otras formas de participación que se manifiestan en las denominadas Organizaciones Populares Urbanas las cuales se encuentran conformadas en su mayoría por jóvenes, quienes ven dichas organizaciones como parte de un sistema que les permiten decidir y actuar. Las OPUJ, pueden ser equivalentes a las organizaciones barriales o locales, en tanto son:

«iniciativas asociativas permanentes, originadas en los territorios populares en torno a la organización colectiva de la vida urbana, a la defensa de identidades culturales y populares o a la participación en la gestión local, que se definen autónomas con respecto a la estructura de poder estatal y de los partidos políticos, y se orientan desde opciones políticas alternativas» (Torres, 2007, p.71).

Para Melucci (1999), estas organizaciones involucran tres elementos que presentan una relación entre sí: conflicto, identidad, y transgresión de los límites del sistema. En cuanto al primer elemento, el conflicto, se presenta dadas las condiciones políticas, sociales y eco-

nómicas en las que se ven envueltos los ciudadanos, esto es: falta de acceso o baja calidad en la prestación de bienes y servicios como recreación, salud, vivienda, empleo y educación; y, a la ineficacia de los partidos políticos por cumplir con lo prometido.

Respecto al segundo, identidad, se da en tanto que la realización de una serie de actividades llevadas a cabo en el territorio, implica el reconocimiento de la lucha compartida por lograr satisfacer necesidades culturales, económicas y sociales. Entonces, estas acciones se efectúan en la medida en que se comparte «una experiencia histórica, una base territorial común, unas condiciones de vida similares, una pertenencia a redes sociales» (Torres, 2002, p.134). Lo anterior, a su vez, repercute en la construcción y/o recuperación de subjetividades e identidades colectivas sobre un «nosotros»; las que reivindican, por un lado, al ciudadano activo, responsable y multicultural que conoce las problemáticas que enfrenta; y por otro, conlleva a la formación y/o recuperación de nuevos lazos de sociabilidad caracterizados por la solidaridad, cooperación, confianza, compromiso, en otras palabras, contribuye a formar lazos comunitarios.

Finalmente, las OPUJ se constituyen como un elemento de transgresión puesto que, su intención es producir cambios en el sistema de normas y de las relaciones sociales. Siguiendo a Mafessoli, se dan desde la dinámica instituyente, informal, policultural, es decir, desde «aquello que de manera cotidiana irrumpe en la estructura social y política con dinámicas inesperadas, asociadas a los imponderables y a lógicas subterráneas» (2005, p.13). Según esta perspectiva, se hace manifiesta la existencia de una energía instituyente que tiene lugar fuera del

contexto estatal y que está llamada a profanarlo mediante dinámicas particulares de solidaridad, organización social e intercambio mutuo.

Cultura Política: creencias y prácticas desde la autogestión, cooperación y confianza

¿Por qué los ciudadanos participan o se abstienen de hacerlo? La respuesta se encuentra en la cultura política en tanto que desde una perspectiva política cultural, busca promover un cambio social al preocuparse por los significados de las prácticas y por la construcción de subjetividades e identidades (Escobar, 2001). Teniendo en cuenta que la cultura política se entiende como «el ámbito de las prácticas y las instituciones, conformadas a partir de la totalidad de la realidad social y que, históricamente, llegan a ser consideradas como apropiadamente políticas» (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001, p.26); conviene decir que las prácticas culturales que llevan a cabo las OPUJ ponen en cuestionamiento la cultura política dominante en la medida en que los objetivos de los mismos se extienden más allá de los logros materiales e institucionales; y centran su atención, como lo establece Escobar (2001), sobre las prácticas culturales y las redes interpersonales de la vida cotidiana que como terreno y fuente de prácticas políticas moldean la experiencia social y configuran las relaciones sociales.

La intervención de las OPUJ está encaminada a fomentar una cultura política que en relación a los valores y creencias, privilegia los vínculos de vecindad, amistad, solidaridad, compromiso, cooperación, confianza y sobre todo autonomía y autogestión; igualmente contribuye a formar

sujetos políticos activos, críticos y propositivos capaces de re-significar el espacio político; es decir, los canales, participantes, procedimientos y vínculos, cuando los supuestos políticos tradicionales del sistema político no se ajustan a las formas de comprender la realidad. Además, fomentan una cultura de participación en una escala distinta, en lo local, como oportunidad de hacer conocer los intereses, de dar solución adecuada a los problemas colectivos, de promover el bien común; y de combatir la impunidad, la injusticia social, entre otras. Según Canto (2010) es a través de la participación que los ciudadanos extienden su visión más allá de los intereses inmediatos o particulares e integran una cultura de propuestas, en lugar de permanecer en posturas puramente reivindicativas. Por tal razón, la intervención de OPUJ contribuyen a la producción de nuevas formas de deconstruir y forjar nuevas identidades desde las cuales las comunidades se conectan de forma simbólica, solidaria, con otros sujetos individuales y actores colectivos que comparten las mismas características.

Junto a ello, los valores que predominan en la sociedad —desconfianza, individualismo, corrupción, clientelismo, intolerancia, indiferencia— pueden revertirse de las siguientes maneras:

- A.- en la medida en que se amplían los medios de difusión de las nuevas ideas
- B.- en el grado de exposición de los ciudadanos a estas ideas
- B.- en el prestigio de las ideas en cuestión, es decir, en el alcance de los logros

D.- del peso específico de los agentes sociales, en este caso, las propias comunidades (Peschard, 2001).

En tanto las acciones que se despliegan son «una repetición frecuente de ejercicios de confianza y cooperación, se crea una disposición cada vez mayor a cooperar, recíprocamente en la vida comunitaria» (Axelrod, citado en Durstan, 1999, p.110); además, según como lo indica Durlauff (citado en Durstan, 1999), la acciones repercuten en la trayectoria de la cultura política dominante, pues esta solo se mantiene hasta que el sistema recibe nuevas demandas que borren las antiguas estructuras y creen nuevas normas culturales en las que prime la reciprocidad, la confianza, la autogestión, entre otros.

Autonomía y autogestión, la clave de las organizaciones populares urbanas juveniles

Antes de seguir es importante resaltar que bajo el marco de democratización y la importancia que otorga a la participación, los jóvenes se conciben como actores vitales en la construcción de la realidad nacional, comunal, familiar e individual; como lo señala la Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes, estos «requieren de una atención especial por tratarse de un periodo de la vida donde se forma y consolida la personalidad, la adquisición de conocimientos, la seguridad personal y la proyección al futuro» (2005, p.7). Además, como lo establece Feixa, juegan un papel relevante como paradigmas de la crisis de autoridad y como rebeldes en defensa de la innovación (citado en Marulanda, 2013); tales concepciones representan

un avance frente a enfoques anteriores que veían en los jóvenes un objeto de protección (Daza, 1996). Frente a la prevalencia de prácticas corruptas e ineficientes para abordar las problemáticas y la incapacidad para construir una nación incluyente desde el Estado,

«los jóvenes se muestran escépticos a la política nacional, la actuación del Estado y sus administradores así como de las clases políticas; y empiezan a construir una relación de fuga con las instituciones políticas tradicionales, es decir, no se sitúan a favor o en contra del gobierno sino que empiezan a construir y fortalecer nuevos escenarios de expresión y sociabilidad» (Herrera et al., 2005, p.234).

Lo anterior dista de los patrones sociales establecidos y del discurso racionalista que como lo señala Barbero «opone goce a trabajo, inteligencia a imaginación, oralidad a escritura, modernidad a tradición» (1998, p. 35). Tal y como lo establece Restrepo (citado en Galindo y Acosta, 2010), aunque se realice una lectura que percibe a los jóvenes como apáticos y desinteresados por los temas políticos, económicos y sociales desde el orden establecido, esto no implica necesariamente que no deseen o intenten participar, de hecho, el desinterés contiene un implícito político que denota que el orden imperante no gusta pero que es posible construir ordenes alternos. Entonces no existe un real desentendimiento de problemáticas que afectan al país y a las comunidades, sino que los jóvenes se fugan de los espacios tradicionales de participación para conformar otros con nuevas formas de comprender y actuar en la realidad.

A continuación, se contextualizan tres OPUJ de Bogotá D.C: Centro de Educación Popular Chipacuy (en adelante CEPC), Arquitectura Expandida (en adelante AxP) y Grupo Libertario Vía Libre (en adelante Vía libre). Desde las cuales se caracteriza primero el discurso político en el que se entrevén sus conflictos, ideologías, orientaciones y/o valores que guían su actuar; asimismo, visibiliza si la conformación e intervención de las mismas se presenta por un conflicto, esto es, falta de acceso o baja calidad en la prestación de bienes y servicios. Segundo, la estructura organizativa que señala como se construye la identidad de «un nosotros» mediante las formas de relacionamiento a nivel interno entre los participantes y externo con el Estado, otras instituciones, organizaciones sociales o individuos. Y tercero, el repertorio de acciones, desde las cuales es posible producir nuevos sentidos al transgredir formas tradicionales de vida. Esto permitirá conocer los rasgos de cultura política que se construyen.

Centro de Educación Popular Chipacuy

Discurso político: El CEPC, es resultado de un proceso cultural y comunitario que desarrollaba el colectivo «De Once» en el barrio Compartir de la localidad de Suba desde el 2004; sin embargo, desde el 2015, participan diversos agentes culturales, grupos artísticos, colectivos juveniles y vecinos de diversos rincones de la localidad que desde sus saberes particulares, es decir, de lo que cada uno puede aportar de su experiencia personal y/o formación profesional en la construcción de conocimiento colectivo, como herramienta de transformación

social que se dispone de forma gratuita a niños, jóvenes, adultos y personas mayores.

El trabajo que realiza la organización surge como una «propuesta independiente en términos económicos, políticos y administrativos; y en respuesta a las falencias y vacíos de un sistema que ha relegado o minimizado la participación real de los ciudadanos desde lo local» (Comunicado, 2015). También representa un modo de evidenciar, propiciar y asumir el conflicto:

«una manera de darle sentido a la vida para quienes habitamos este espacio en el que de una u otra forma hemos sido unas víctimas de las dinámicas de un sistema económico y de unas condiciones sociales propias de un país de periferia, en este espacio se reflejan todas las dificultades de un país de periferia, en la periferia. Al mismo tiempo, aquí se encuentra una posibilidad de transformación, de acción, de pasar del plano de las críticas a las propuestas reflejado en la motivación e intención de las personas que estamos acá para hacer algo»

(Cajamarca, 2015).

Chipacuy, es una expresión chibcha cuya traducción es «guardián del Cuy». La antigua leyenda muisca de los pobladores precolombinos del pueblo de Suba, refería a este fértil animal como el guardián protector del territorio, razón por la cual desde este espacio también se busca reivindicar prácticas ancestrales en relación al territorio a través de círculos de palabra, mingas comunitarias

y celebración de los ciclos lunares en parques del sector, en los cuales se hace patente el conflicto social.

«Tanto el nombre como las actividades que nosotros realizamos tratan de reivindicar un poco esas raíces las cuales obedecen a una tendencia mayor en el país, y, es la búsqueda de los jóvenes en esa crisis civilizatoria de la modernidad por sus raíces» (*Ibidem*).

Estructura Organizativa: La metodología operacional de CEPC, consiste en el trabajo voluntario que realizan integrantes de varias organizaciones que trabajan generalmente en Suba, estas programan actividades que varían acorde con las diversas áreas del conocimiento. La elección de las organizaciones participantes y actividades a ofrecer se hace mediante reuniones que brindan la construcción de un «nosotros» reivindicando formas de intercambio que permiten:

«...La posibilidad de compartir con otros, de cierta manera, obliga a los demás a respetar ciertas reglas o formas de pensar distintas a las propias. De ahí en adelante la gente aprende a ser más tolerante y se empieza a notar una transformación en la medida en que se escucha al otro y, sobre todo, se toma el tiempo de tratar de entender lo que este dice. Esto en escenarios de violencia es sumamente importante...»

(Maldonado, 2014).

Una vez definidas las actividades a realizar para la comunidad de Suba Compartir se establecen semestralmente

las responsabilidades que cada organización debe emprender, así a través de mingas de trabajo, unas se encargan de hacer mantenimiento a la huerta, la biblioteca, los baños, y en general cualquier otro tipo de labor que se requiera en el salón. En estos encuentros los representantes de cada comité exponen los avances y/o retrocesos que se realizan desde cada uno. El CEPC cuenta con cuatro comités: comunicación, pedagogía, administrativo y político. Sin embargo, como lo señala Maldonado (2014) no es el único modelo de trabajo que manifiesta al ciudadano activo, responsable y multicultural:

«hay diferentes modelos que han requerido diferentes estrategias para administrarlo, al principio éramos un colectivo que teníamos una trayectoria, un trabajo y que conocíamos esas dinámicas, entonces ahí ya había establecido un orden; pero en el momento de interactuar con otros colectivos, y cada uno tiene su orden, incitó a formar un asamblea para la toma de las decisiones, pero en diferentes sentidos: cómo organizar la comunicación, qué tipo de relatos se debe montar en Facebook, cómo administrar los recursos que se hacen de las donaciones; la logística del espacio, que no se caiga el techo... A cada organización se la asigna una tarea o a cada persona también dependiendo de su vocación... en ese sentido es un trabajo voluntario» (*Ibidem*).

Pero el trabajo voluntario se convierte a su vez en un insumo que puede obstaculizar la labor de la organización:

«el trabajo voluntario representa una dificultad ya que al ser de este carácter, requiere de una exigencia propia y de un compromiso individual, así, si fallan los encargados de lavar el baño o de cuidar la huerta, todo el proceso empieza a decaer. En ese sentido, el movimiento tiene que madurar y las personas asumir una tarea más diligente» (*Ibidem*).

Las formas de relacionamiento permiten generar puentes de sociabilidad que marcan las relaciones, capacidades, propósitos y estrategias de actuación; así, estas interacciones cambian a nivel interno y externo. Al interior pueden facilitarse en la medida en que todos son afines y han tenido la posibilidad de discutir e intercambiar puntos de vista en los círculos de la palabra y las mingas, desde los cuales se ahonda sobre el «tema del respeto, de entender al otro, de conocer que es un vegano, la posición de una feminista, de un anarquista...» (Maldonado, 2014). Hacia afuera es un tema de convivencia más complejo porque en las comunidades se presentan diferencias. Por un lado, hay sectores que están contentos con la situación social, política y económica en la que viven y no encuentran sentido al quehacer de la organización; por otro, se estigmatiza la labor que se desempeña. Sin embargo, «esto se va rompiendo cuando la gente observa que es un espacio donde se enseña gratuitamente, se siembra, etc.» (*Ibidem*).

Continuando con las formas de relación externas al CEPC, es posible señalar que no mantienen una buena relación con instancias como las JAC porque «son espacios cooptados por intereses políticos los cuales generan

desconfianza... pero también se debe a que estas no reconocen o aceptan que procesos como estos pueden funcionar y generar cambios» (Cajamarca, 2015). Para Giraldo y Castaño (2015), «el distanciamiento respecto a estos espacios institucionalizados es una cuestión de autonomía y eso incluía en un principio el no contacto con los mismos. Pese a ello, se ha venido replanteando esta relación y se establece entonces la posibilidad de participar en los Consejos Locales de Juventud, aún más de formar sujetos críticos capaces de participar en espacios y mecanismos institucionalizados».

Lo anterior, no ha repercutido en el establecimiento de una serie de lazos con otras instituciones como la Alcaldía Local de Suba, el Instituto Distrital de Patrimonio y la Alcaldía Mayor de Bogotá. Bajo estas alianzas se ha participado en actividades o programas como el Proyecto «Jóvenes transformando territorio» realizado en 2014-2015, el cual ofreció un aporte económico a organizaciones populares con el fin de auspiciar su gestión (Quitian, 2015); el Primer Festival de Cine la Tinguá, celebrado entre el 23 y 27 de julio del 2014 con el apoyo de la dependencia de territorios de vida y paz de la Alcaldía de Suba; la Feria Local de «Cultura Viva Comunitaria» que se realizó en noviembre de 2013.

Sin embargo, los intentos por vincular más a la comunidad de Suba Compartir y brindar mejores ofertas en este tipo de procesos culturales, desde alianzas con instituciones de carácter estatal, han derivado en una serie de divisiones a nivel interno porque en la medida en que son proyectos manejados por jóvenes en procesos de aprendizaje no hay un buen manejo sobre aspectos financieros. Para Muñoz (2014) uno de los problemas

ha sido el dinero y no por la falta del mismo sino por la presencia de este:

«el dinero, acabó con todo, en este país hay tanta corrupción que nosotros mismos olvidamos que el eje de nuestro trabajo es la transformación comunitaria y no querer ganar más para quedarse con algo. El propósito no es ganar dinero sino hacer un cambio, y este no se hizo por la avaricia y el egoísmo de nosotros» (Muñoz, 2014).

Para esta organización se presentaron problemas de carácter legal ya que, al no contar con una personería jurídica, debieron acudir a otras agencias que cumplirían con los requisitos normativos; por tal razón, el Proyecto «Por la gobernanza del agua» quedó a cargo de Pro-social. El hecho de que los recursos monetarios estén manejados por agencias culturales que no tienen relación con el trabajo comunitario y que además están sujetas a un presupuesto que se destina con un cronograma no flexible, afectan la autonomía de los colectivos, en tanto que, las primeras terminan funcionando bajo una dinámica que reproduce procesos burocráticos, es decir, convierten este tipo de acción colectiva en un medio para presentar resultados de una política incluyente ante la sociedad civil, sin que realmente exista una real preocupación o interés por lo que significa la participación y socio-gestión comunitaria, la integración social y el aprendizaje de las mismas (Muñoz, 2014).

Actualmente los colectivos e individualidades que trabajan en CEPC decidieron formalizar la labor del centro estableciendo la personería jurídica, este proceso se realiza

reconociendo que hay unas dinámicas legales que pueden ser útiles para avanzar en el desarrollo de las actividades.

Conjunto de acciones: El CEPC, convoca a distintos grupos de personas u organizaciones, en torno a tres ejes de interés:

- 1.- Educación e ingreso a la Universidad Pública
- 2.- Arte, Cultura y Medio Ambiente
- 3.- Diálogos juveniles.

Las acciones que se implementan desde cada uno de estos ejes son un «rescate de lo político, entendiéndolo desde una visión muy nuestra, también muy latinoamericana que construye desde aquí y para aquí, el objetivo es hacer política... así como acercarse al conocimiento y a la práctica» (Cajamarca, 2015). La importancia de estas acciones también radica en:

«el centro de nosotros es el conocimiento, es una escuela de educación popular, a partir de la cual uno entiende que hay diferentes perspectivas, personalidades, tensiones, angustias pero que en el fondo lo que nos interesa es avanzar en aprender cosas en común»

(Maldonado, 2014).

Desde el primer eje, Educación e Ingreso a la Universidad Pública, se lleva a cabo el preicfes popular por parte del Grupo de Trabajo en Educación Popular «Los 12 Juegos»; el cual tiene como objetivo reforzar conocimientos en

diferentes áreas como biología, matemáticas, historia, comprensión de lectura, etc., proporcionando elementos para la postulación de jóvenes a las universidades públicas, buscando mejorar su desempeño en las Pruebas de Estado y generando dinámicas de apoyo en orientación vocacional. Junto a lo anterior, desde este proyecto CEPC ha centrado sus esfuerzos en consolidarse como una propuesta de acción colectiva en el territorio desde las prácticas de educación popular, y ha extendido la reflexión de su labor en escenarios como el XI Congreso Nacional de Sociología celebrado en mayo de 2015 en la Universidad del Valle en Cali; el XXX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), en Costa Rica 2015, donde se presentó como ponencia la experiencia del Chipacuy. De manera simultánea a esta investigación, se realizó la tesis: «Simbiosis, juventud y política desde el Centro de Educación Popular Chipacuy» realizada por el sociólogo Juan Barragán.

El segundo eje, Arte, Cultura y Medio Ambiente, contempla actividades como talleres de yoga, danzas, circo, fotografía, música, artes plásticas, jardinería, agricultura urbana, e idiomas. Finalmente, desde el eje Diálogos juveniles, se programan conversatorios entre los jóvenes; en algunas ocasiones hay un acompañamiento de instancias institucionales, sobre temas de interés juvenil: consumo de sustancias psicoactivas, sexualidad, políticas públicas juveniles y de cultura.

Arquitectura Expandida (AxP)

Discurso político: AxP surgió como una respuesta política independiente en tanto que percibe la desconfianza de los ciudadanos hacia las dinámicas y espacios institucionales así

como el potencial de los mismos por cambiar sus realidades. El colectivo se define como un «laboratorio ciudadano de autoconstrucción —física, social y cultural— del territorio, en el que confluyen comunidades, profesionales, niños y, en general, ciudadanos interesados en hacerse cargo en primera persona de la gestión política, social y cultural de su territorio desde la calle» (AxP, 2015). En palabras de una de las creadoras de esta organización, se empezó a trabajar porque en el espacio público se identificaron controversias como:

«...la primera, al espacio público le falta calle, es conflictivo, es el espacio de privatización o es inexistente; la segunda, en tanto se concibe a los pobres como tontos y subdesarrollados, se construye la ciudad formalmente desde la administración pública sin tener en cuenta el potencial de la gente sino unas normativas importadas e impostadas; la tercera, la participación en obra pública se concibe como un *checklist*; y la cuarta, el derecho a la ilegalidad reivindicativa, el hecho que cada vez más las acciones de la gente se consideren ilegales indica que algo va mal debido a los marcos normativos imposibles de cumplir...»

(López, videoconferencia, 2014).

Entonces esta organización es producto de una situación conflictiva que se presenta en el espacio público y, por ende, se formaliza como una propuesta que exige que la forma como se organiza el territorio sea incluyente, participativa y consensuada, «que las infraestructuras

físicas para la cultura y el juego en los barrios de origen informal dejen de ser inversamente proporcionales a la multitud de dinámicas culturales, artísticas y deportivas que pululan en la «periferia» (i. letrada, 2013). '

Estructura Organizativa: Actualmente el grupo base lo integran seis profesionales de diversas áreas quienes intervienen en diferentes barrios, municipios o ciudades del país, sin embargo, la composición varía constantemente llegando a articular en un proyecto a veinte personas. AxP es un colectivo nómada en tanto no pretende limitar su campo de acción a una ciudad y por el contrario desde su itinerancia espera «detectar, documentar, comparar y relativizar de forma crítica los distintos contextos» (AxP, 2015), de modo que su acción se enriquezca a partir de las nuevas experiencias.

«Somos profundamente exigentes y críticos con los proyectos/intervenciones que promovemos o apoyamos, no obstante, no tenemos necesidad de identificarnos con un contexto en particular y menos aún, ningún reparo en denominarnos nómadas, en cuyo discurrir pretendemos generar puntos de encuentro, pero sobre todo de acción, reflexión y pensamiento crítico»

(i. letrada, 2015).

Seis años después de su creación la organización pretende satisfacer necesidades de carácter comunitario, político y cultural mediante el trabajo en red, el cual se desarrolla bajo dos modelos de participación, el primero en

intervenciones urbano colaborativas, Encuentros de Arquitectura Expandida (EAE), implementados de forma bimestral o anual dependiendo de la duración del proyecto y caracterizados por definir una temática en torno al espacio. La segunda, actúan como un *think tank* desde donde pretenden incidir en políticas públicas.

La intervención de la organización se realiza desde la autoconstrucción física y la autoconstrucción social a partir de los cuales se procura, por un lado, construir, recuperar y/o revitalizar espacios en diferentes barrios de Bogotá y municipios de Colombia, y por otro, reivindicar en las comunidades prácticas de autogestión, autovalía, solidaridad, apropiación colectiva tanto de un espacio como de acciones que incentiven el bien común (Revista Arquitectos, en AxP). Para el desarrollo de estas actividades AxP implementa una serie de tácticas y estrategias que se encuentran en permanente cambio, y hasta el momento se centran en:

- 1.- La «cultura» como instrumento de ordenamiento territorial a partir de la identificación o apropiación de un espacio
- 2.- La «colectividad» como fundamento para llegar a un objetivo en común
- 3.- El «autodiagnóstico» como forma de participación
- 4.- La «ruptura de la máquina de consenso» en tanto que los acuerdos son posibles solo cuando se indagan y enfrentan los conflictos

- 5.- El «tiempo», ya que la ejecución de las actividades no está supeditada a plazos fijos
- 6.- Las «fisuras legales» pues se trata de encontrar los modos de realizar un proyecto sin que las normas jurídicas lo afecten (López, videoconferencia, 2014).

Cuando se habla de la estrategia de autodiagnóstico como forma de participación quiere decir que la intervención de esta organización en los barrios se realiza por la invitación de una comunidad que ve en AxP un medio de acompañamiento a las luchas que los habitantes realizan para mejorar sus condiciones de vida. Orjuela señala que

«nos interesa trabajar con gente que tiene clara su lucha porque no es lo mismo trabajar con gente pasiva que está esperando a que se haga un diagnóstico, cuando ya hay parches, vecinos o barrios que tienen autodiagnósticos de sus necesidades» (2015).

El trabajo en red es importante porque el establecimiento y consolidación de alianzas permite avanzar en el quehacer cotidiano, por tanto, los proyectos que elaboran son posibles por los aportes que las comunidades disponen a partir de la realización de actividades como bazares o recolectas, así como de la participación en becas, premios o convocatorias. En el 2013, AxP recibió por parte de la Fundación Corona, Fundación Plan, Casa Editorial El Tiempo y la Fundación Bolívar-Davivienda el «Premio Cívico - Por una ciudad mejor» y en el 2012,

la SCRD y la Alcaldía Mayor de Bogotá otorgaron el premio «Amor por Bogotá».

La organización cuenta con el apoyo de instituciones tales como la Secretaría y el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Educación y la Consejería Cultural de la Embajada de España en Colombia. También tiene alianzas locales con grupos o individuos tales como LiliCucaca, La creactiva, Todo por la praxis, Festival de Cinema Comunitario Ojo al sancocho, entre otros. AxP si bien cuenta con la colaboración de ciertas instituciones o personas afiliadas a ellas, no pretenden trabajar directamente para estas debido a la constante limitación que genera la norma, como lo señala López «nos encontramos con un marco normativo que bloquea la intervención en tanto no somos agentes específicos de cultura o no contamos con una cantidad de tiempo o no sé qué» (videoconferencia, 2014).

A su vez, se alejan de instancias como las JAC ya que estas dificultan el trabajo en la medida en que

«son una figura político administrativa en el territorio que esta cooptada por un poder que determina cómo funcionan las cosas en el territorio, en este caso los espacios públicos como los salones comunales terminan administrados bajo una sola llave, una sola persona, que los destinan para quince, velorios y/o reuniones de la junta. Entonces son un espacio que no va más allá en tanto se piensa desde la funcionalidad»

(Orjuela, 2015).

Conjunto de acciones: La organización trabaja desde la arquitectura ya que es «una herramienta para construir espacio social pero no es un fin en sí mismo» (López, 2014b) pues trasciende la construcción física de un lugar para centrarse en dinámicas que «promuevan procesos de formación y aprendizaje tanto de quienes hacen parte del laboratorio como de quienes habitan el territorio» (Orjuela, 2014b). Así que las acciones que se han ejecutado en seis años de trabajo se reflejan en la construcción del Parque comunitario Alaska, renovó el lugar y promovió el derecho a ser visto y reconocido dada la ubicación del parque.

«El Dorado se mueve, el Dorado es aquí», fue una iniciativa que reivindicó aspectos históricos a través de la leyenda en la construcción de este espacio, a su vez recuperó y creó un escenario cultural. Pese a esta iniciativa de autoconstrucción social y física el espacio fue abandonado tras no disponer de un «memorando de entendimiento» para hacer uso del mismo; «Proyecto PCK-6EAE, de lo doméstico a lo público», con el que se construyó un domo en las afueras de un conjunto residencial para abrir espacios que congregaran a la comunidad y alejaran dinámicas que involucran el expendio de drogas según habitantes del barrio; «La casa del viento» fue un proceso de ampliación de la Biblioteca Pública comunitaria Simón el Bolívar en la localidad de San Cristóbal, en Bogotá. No obstante, esta fue incendiada en el mes de enero de 2017 por autores desconocidos, lo que ha conllevado a generar campañas de solidaridad para la reconstrucción de la misma y manifestaciones que reflejan el por qué «Todos somos la casa del viento».

Se llevó a cabo «El Trébol», ciudad de Cali. Este proyecto recuperó y rehabilitó un espacio comunitario que otrora se gestó para desarrollar actividades que vincularan a los habitantes del sector pero que por diversas razones quedó en el abandono. El barrio, ciudad de Cali, se ha caracterizado por sus fuertes luchas comunitarias para exigir y reclamar a instituciones estatales competentes el derecho al goce y disfrute de una vida digna a través del acceso a servicios básicos (agua, luz, vías de comunicación); razón por la cual la memoria barrial es una de las estrategias que se aborda y plasma en una de las hojas del trébol. Sin embargo, «El Trébol» se ve amenazado tras una orden de demolición por autoridades locales lo que conllevó a defender este lugar mediante la conformación de la «Asociación de vecinos del Trébol de todos y todas». Hasta el momento el Departamento Administrativo de Espacio Público ha desistido de forma informal a esta solicitud. A flote, Victoria regia, Leticia, Amazonas se construyó una tarima para hacer eventos de 10m² a partir de la reutilización de desechos sólidos.

Grupo Libertario Vía Libre

Discurso político: Creado bajo una filosofía comunista libertaria que consiente la libre asociación de personas, la convivencia y la cooperación como elementos importantes para desarrollar líneas de acción encaminadas a empoderar a niños, jóvenes y adultos para que logren transformar las condiciones de vida conflictivas que impiden el pleno desarrollo de los mismos, dadas las dinámicas de dominación y represión que se presentan en un sistema capitalista. Los principios que guían la actuación de la organización se

centran en «la unidad táctica, la responsabilidad colectiva, el federalismo, el asamblearismo y la horizontalidad; y principios políticos como el antiautoritarismo, la solidaridad, el clasismo, el feminismo, el federalismo, la acción directa y la autogestión» (Vía Libre, 2014).

Estructura Organizativa: Con el fin de garantizar la permanencia de la organización, desde su creación, el grupo funciona bajo tres frentes sociales. Primero, Frente Educativo, desde el cual se lleva a cabo los Preicfes Populares (PIP's); segundo, Frente Estudiantil, a través de la organización gremial Acción Libertaria Estudiantil (A.L.E.), se desarrollan actividades del medio académico universitario. Y, finalmente, Frente de Comunicación e Investigación, desde donde el grupo ahonda sobre la realidad social mediante lecturas y publicaciones esporádicas.

Como lo menciona Picón (2015) para el desarrollo de estas actividades Vía libre se reúne quincenalmente para evaluar, proyectar o informar sobre las actividades de la semana, en este espacio funcionan la secretaría económica y la secretaría de comunicación. A su vez, el grupo convoca semestralmente asambleas en las cuales el equipo de trabajo de los doce integrantes y otros participantes evalúan, retroalimentan las actividades realizadas y proyectan otras.

«la organización de las mismas es un espacio que da voz y voto, que construye de forma horizontal las actividades, que intenta potenciar las capacidades de las personas del grupo y que trabaja sobre las pasiones de las personas»

(Picón, 2015).

Vía Libre en el marco de los procesos que ha desarrollado y las trayectorias andadas ha consolidado diferentes alianzas con otros colectivos que comparten principios libertarios. Estas alianzas, se han constituido para la realización o apoyo de actividades y han propiciado la creación de otros espacios de formación por parte de quienes participaron alguna vez de este colectivo. Se debe señalar que esta organización no participa con otras organizaciones o mecanismos de carácter institucional estatal en tanto que estas debilitan los procesos de las organizaciones. Para Juan José, integrante de la organización:

«herramientas como los presupuestos participativos han debilitado el movimiento social y le han restado autonomía política y lo han vuelto dependiente a las bonanzas financieras de los gobiernos distritales, por tal razón se debe tener una apuesta a favor de la autonomía» (2015).

Otro de los motivos por los que la organización se aleja de los espacios o mecanismos institucionalizados está en la dificultad de concertar con la JAC para la realización de los PIP'S de forma constante en los salones comunales. Según las declaraciones de algunos de los integrantes, los salones se han destinado para eventos sociales que generen ingresos, de modo que, frente a fiestas de grado o cumpleaños, la labor de los educadores no se llevaría a cabo.

«Desde nuestra lectura, las JAC se han vuelto empresas familiares que se encargan de prestar el salón para actividades como matrimonios o cumpleaños, etc., entonces si un sábado hay un matrimonio

el preicfes no tiene cabida ahí porque no genera ningún recurso económico porque estos son gratuitos. Entonces las tensiones con las JAC y sus presidentes han conllevado a buscar otros espacios comunitarios» (2015).

Asimismo por experiencias de otras organizaciones que trabajan mancomunadamente con Vía Libre, esta reconoce que eventos como el Festival del Viento y las Cometas, el cual se realizaba desde hace 30 años en el mes de agosto por la comunidad de San Vicente de Parte Alta, con los recursos que esta misma gestionaba, se ha visto afectado porque ha sufrido una serie de cambios producto de la intervención de corporaciones como la promotora cívico-cultural, la cual cambió el mes en el que habitualmente se realizaba debido a la incompatibilidad del presupuesto establecido para ese momento (Picón, 2015).

Por tales motivos esta organización establece alianzas semiabiertas que solo dan cabida a procesos que se gestan desde los habitantes, lo que significa que se abstiene de participar dentro ámbitos institucionalizados y establecen la autogestión y la autonomía como la mejor herramienta para llevar a cabo sus procesos; el grupo se sostiene económicamente a través de aportes que los miembros base hacen en cuotas mensuales, así como del alquiler de sonido profesional y video beam a través de la Cooperativa Libre Bakunito y la Librería Julia Ruiz. Se debe añadir que, Vía Libre contó durante catorce meses con un espacio llamado «Rincón Cultural El Caracol», desde el cual se acompañaba la labor de los seminarios militantes; sin embargo, debido a la falta de recursos para sostenerlo, durante el mes de noviembre del 2015, Vía Libre, tuvo que cerrar el lugar.

Conjunto de acciones: Desde el Frente Educativo, se realizan los PIP'S en tres localidades, Suba, Santa Fe y San Cristóbal, específicamente en los barrios, Suba Compartir, la Perseverancia, San Vicente Parte Alta y el Sosiego, los cuales se desarrollan como «una propuesta de Educación Popular en la ciudad de Bogotá que buscan hacerle frente a la inequidad que existe en el país para acceder a la educación superior» (PIP's, 2014). Asimismo la coordinadora creó la Escuela de Nuevas Educadoras Populares (ENEP) que es un «espacio anual y abierto cuyo objetivo es contribuir a la nueva formación de educadores populares de la ciudad de Bogotá» (CPEC, En Lucha, 2015) para tal fin, se elabora la primera cartilla «La experiencia de la Escuela de Nuevas Educadoras Populares: entre la formación, la sistematización y la acción transformadora»¹ en la que se narra la experiencia práctica y teórica realizada desde el enfoque de la Educación Popular.

Frente Estudiantil, se llevan a cabo conversatorios sobre movilización estudiantil actual, los cuales tienen como objetivo principal impulsar procesos de base en los departamentos y facultades de universidades públicas: Universidad Nacional, Distrital y Pedagógica; y privadas: Universidad Central. Frente de Comunicación e Investigación, busca acercar a los jóvenes y en general a la ciudadanía a comprender la coyuntura política a nivel nacional e internacional, se han llevado a cabo el Foro sobre la represión a la movilización social y ley de seguridad ciudadana; la proyección del documental *Néstor Makhno, un campesino de Ucrania* para conmemorar la Revolución rusa y ucraniana, entre otros. Es de anotar que la organización cuenta con un espacio denominado

las Jornadas Libertarias, que va en su cuarta versión y desde donde se evalúan y proyectan actividades.

Hacia el fortalecimiento de una cultura política crítica, horizontal, solidaria y de autogestión

A partir del discurso político, las organizaciones evidenciaron un conflicto, ya que se generaron como alternativas distintas e independientes a prácticas tradicionales en las que prevalecen condiciones de injusticia social, marginalización, desconfianza, clientelismo y corrupción; razón por la cual intervienen en barrios o localidades con altas tasas de densidad demográfica, con significativos índices de pobreza y miseria². A su vez, para estas la autogestión y la autonomía de los ciudadanos en cada territorio son herramientas que permiten mejorar y transformar los proyectos de vida de las personas y las comunidades. Ya que la primera potencia la acción colectiva para dar tratamiento a la vida cotidiana y a la temporalidad incierta; y la segunda, permite desde la libertad colectiva dictar leyes por ellos mismos.

En relación a lo anterior, los participantes desde el barrio empiezan a reconocer necesidades sentidas y luchas compartidas por la satisfacción de las mismas, lo que conlleva al segundo elemento, que es la formación de identidades y subjetividades colectivas que desde prácticas cotidianas permiten poner en duda sus propios prejuicios, respecto a otras formas de comportamiento, ampliando así los marcos de comprensión e interpretación sobre los otros. Es en el barrio donde se forma el tejido social y los vínculos sociales, donde se configuran

solidaridades e identidades así como diferentes estrategias para resistir frente a esas dinámicas de conflicto que se presentan.

Desde la estructura organizativa, se evidencian formas de asumir el trabajo que se caracterizan por una estructura no jerárquica en tanto prima la baja definición de roles, lo que fomenta estrategias de actuación que expresan, propagan y producen significados acorde con matices culturales más amplios, es decir, sus actuaciones se estructuran no bajo una normatividad definida sino por las necesidades, pasiones e intereses de las personas.

De igual forma, el desarrollo de las actividades se programa mediante reuniones y/o asambleas donde se discuten las actividades y se establecen propósitos a corto, medio y largo plazo, producto de una lectura sistemática de sus necesidades y posibles soluciones. Respecto a las relaciones que las organizaciones mantienen hacia el exterior Vía Libre es la única que mantiene su acción a través de alianzas solo con otras organizaciones populares que actúan bajo principios libertarios y en este sentido se distancian completamente de las instituciones de carácter estatal y/o privado, lo que no ocurre con CEPC y AxP quienes sí participan en programas, convenios o convocatorias que se ofrecen desde la administración distrital.

Cabe anotar que estas alianzas no solo articulan ideas o capacidades sino también son parte determinante en la obtención de recursos y estos a su vez son fundamentales para llevar a cabo una actividad. Así pues, AxP cuenta con mejores posibilidades de desarrollar su plan de trabajo ya que mantiene una relación estrecha con la Consejería

Cultural de la Embajada de España en Colombia y otras instituciones similares, las otras dos organizaciones ejecutan la mayor parte de sus actividades con los recursos que encuentren a su alcance en el territorio, y ello no ha sido un obstáculo para el desarrollo de las mismas.

De otro lado, es posible señalar que la forma cómo se organizan las OPUJ demuestran por un lado, que el trabajo en red es fundamental para ejecutar y propagar las acciones, y por otro, conlleva a replantear reglas del sistema democrático, aunque estas retoman métodos del mismo al conjugar la representación con la participación en la medida en que la toma de grandes decisiones está a cargo de representantes que actúan como voceros de un colectivo. Ello no implica que el voto sea el mecanismo que regula las decisiones ya que se toman a partir del diálogo, las pasiones y los intereses de los participantes, en otras palabras, se desarrollan dispositivos de escucha como forma de gobernanza. A su vez, que sus actividades no estén sujetas a normas que desconocen las situaciones que se presentan en el barrio conlleva a facilitar la intervención de los participantes, y por lo tanto, a hacerla más visible.

Ahora bien, de las identidades y subjetividades que se forman, se materializan y fortalecen en el conjunto de acciones que despliegan las OPUJ, en ellas la educación popular se constituye como herramienta principal en las comunidades para generar comprensiones de sus realidades y desnaturalizar las dinámicas de las estructuras sociales establecidas con el fin de transformarlas; encaminándose hacia realidades alternas que sean congruentes con el proceso de cada comunidad. Así, la educación continúa jugando un papel fundamental a la hora de construir

sujetos políticos, es decir, seres conscientes de la realidad política, social y económica; y que, por tanto, tienen la capacidad de expresar su posición para mantenerla o transformarla acorde a los intereses de una comunidad y de sí mismos.

Dentro de este repertorio de acciones es posible advertir, por un lado, que son variadas pues incluyen actividades en relación al teatro, la música, el grafiti, la comprensión de lectura, el cuidado del medio ambiente, el fortalecimiento de los lazos, entre otras. Por otro, la intervención de las OPUJ es de carácter físico y social en la medida en que construyen, recuperan o revitalizan los espacios de trabajo y generan procesos donde las comunidades son las protagonistas. A partir de lo anterior, subyacen formas de comprender el mundo que conciben la cooperación, la confianza, la solidaridad, la tolerancia, la horizontalidad, el compromiso, la apropiación, la reflexión como elementos que realmente transgreden un sistema que hasta el momento se ha caracterizado por privilegiar prácticas corruptas, subordinadas, e individualistas, para que estas y otras generaciones fortalezcan el tejido social y conlleven a construir ciudadanos con conciencia de autonomía.

Aunque en ocasiones las intervenciones se truncan por aspectos como la excesiva normatividad, la falta de experiencia, recursos y compromiso de los participantes e incluso la cultura política de los no participantes lo que conlleva a que estas no tomen la fuerza que podrían llegar a alcanzar; conviene resaltar que a pesar del cambio de integrantes y del decaimiento que algunas veces pueden vivir, las organizaciones estudiadas en esta investigación demuestran también que cinco años de trabajo,

o más para el caso de CEPC, son el reflejo del querer mantener de forma permanente una voz en cuanto a la lucha por el derecho a la ciudad y con ello la posibilidad de comprender y actuar de otras formas sobre la realidad.

CONCLUSIONES

Es posible afirmar que el discurso que construye cada una de las organizaciones guarda relación con la forma como se organizan, establecen relaciones y ejecutan acciones, de modo que, las prácticas que se gestan contribuyen a forjar una cultura política que resalta *valores sociales* como la escucha, la confianza, la autonomía, la autogestión, la amistad; *normas sociales*, que apuestan a nuevos proyectos de sociabilidad, convivencia, participación y derechos; *organización social*, en la que priman relaciones de horizontalidad tanto a nivel interno como externo; *técnicas*, como elementos innovadores que resuelven situaciones problemáticas de forma creativa, generando consecuencias significativas en las formas de vida.

En cuanto a los valores y normas sociales, que las actividades sean de carácter gratuito y voluntario implica que los incentivos económicos pasan a segundo plano, para dar relevancia a prácticas cotidianas donde primen valores como confianza, tolerancia, amistad y cooperación tanto en jóvenes como en niños y adultos. Cuanto más fuertes sean estos lazos mayor será el interés de los habitantes para participar en la comprensión y solución de los conflictos que se generan en los barrios. Lo anterior implica un marco de reconocimiento de las capacidades y potencialidades de los participantes, de respeto a la identidad de sus procesos organizativos y comunitarios; y de

nuevas sociabilidades al interior y el exterior que apuntan a fortalecer lazos comunitarios y bienes comunes.

Respecto a la organización social, a nivel interno pese a las diferencias que se presentan entre los integrantes priman las relaciones de horizontalidad al concebir al otro como un «par», y de esa manera permiten actuar a cada uno desde sus gustos y posibilidades; las relaciones con la comunidad en ningún caso son de imposición sino que se manifiestan como otras formas de actuar sobre los problemas. En este punto, es importante señalar que en las organizaciones prevalecen formas de relación afectivas en las que el tiempo y el espacio se comprenden y se viven de más allá del horario y la propiedad, esto es, de tiempos inamovibles o de resultados esperados, pues de lo que se trata es de avanzar lentamente y encontrar en cada espacio un lugar de relación y sociabilización, de debate y cohesión social, de juego y recogimiento. No obstante, las OPUJ tienen la tarea de acercar cada vez más a la comunidad y mantenerla informada sobre sus procesos.

A nivel externo no se trata de organizaciones que atentan contra el Estado y las instituciones, aunque sí presentan cierta reticencia a trabajar con las mismas, sobre todo con instancias como las JAC debido al carácter económico que estas han asumido el cual dista de su papel como interlocutor de las necesidades del nivel local con el nacional, gubernamental y municipal. Para CEPC y AxP es importante fortalecer su intervención a través de programas, becas, premios o convocatorias que se han desplegado desde las últimas administraciones en la ciudad, con el fin de articular las propuestas que se gestan en el nivel local con el distrital.

Para terminar, tanto la conformación e intervención de las OPUJ puede verse como una técnica innovadora en tanto que actúan como «incubadoras de comunidades» porque se presentan como una salida, una respuesta que surge desde los barrios de forma gratuita y voluntaria, desde la cual se intenta hacer frente a dinámicas políticas, económicas y sociales que generan exclusión o marginalización de las comunidades. A través de las organizaciones populares se aprenden lecciones vitales sobre las formas de desaprender para comprender y actuar en el mundo las cuales solo se derivan de la práctica; y, para lograrlo solo se necesita que la sociedad civil en general confíe y se eduque frente a estas nuevas formas colectivas que intervienen sobre el territorio, convencidos de que la ciudad donde se vive nos pertenece y podemos hacer que se parezca a nosotros.



NOTAS

- 1 Ley Estatutaria 131 de 1994, por la cual se reglamentó el voto programático; la Ley Estatutaria 134 de 1994, por la cual se dictaron normas sobre mecanismos de participación ciudadana; la Ley Estatutaria 1757 de 2015, por la cual se dictaron disposiciones en materia de promoción y protección del derecho a la participación democrática; Acuerdo 257 de 2006, mediante la cual se estableció la estructura, organización y funcionamiento general de la Administración Distrital; el Decreto 448 de 2007, mediante el cual se creó el Sistema Distrital de Participación Ciudadana en el Distrito Capital; y, el Decreto 503 de 2011, mediante el cual se adoptó la Política Pública de Participación Incidente en Bogotá D.C.
- 2 CPEC, En Lucha, (2015), La experiencia de la Escuela de Nuevas Educadoras Populares: entre la formación, la sistematización y la acción transformadora, [en línea], disponible en: <http://es.calameo.com/read/004558438d8487ec28427>, recuperado: 2 de diciembre de 2015.
- 3 De acuerdo a los resultados de la Encuesta de calidad de vida 2007, la Localidad de Suba registró que el 0.2% de la población se encuentra en miseria y el 4,1% se encuentra en pobreza; la Localidad de Santa Fe registró que el 4,5% de la población se encuentra en miseria y el 15,3% en pobreza y la Localidad de San Cristóbal registró que el 1.3% de la población se encuentra en miseria y el 10% se encuentra en pobreza según el índice de NBI.

BIBLIOGRAFÍA

- «Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes», [en línea], disponible en: [http://www.unicef.org/lac/CIDJpdf\(3\).pdf](http://www.unicef.org/lac/CIDJpdf(3).pdf), recuperado: 4 de septiembre de 2015.
- Durston, J. (1999), «Construyendo capital social comunitario», [en línea], disponible en: <http://archivo.cepal.org/pdfs/revistaCepal/Sp/069103118.pdf>, recuperado: 2 de agosto de 2014.
- Escobar, A.; Álvarez, S y Dagnino E. (2001), *Política Cultural y Cultura Política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Colombia, Taurus-ICANH.
- Galindo, L. y Acosta, F. (2010), «Hacia un estado del arte sobre sentidos y prácticas políticas juveniles en Colombia. 2000-2008» en Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000)», [en línea], disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacsp/gt/20120319025640/joven.pdf>, recuperado 20 de noviembre de 2015.
- Herrera, M. et al (2005), *La construcción de cultura política en Colombia. Proyectos hegemónicos y resistencias culturales*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
- Hernández, A. (2010), «Modelos de democracia participativa en Bogotá» [en línea], disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cinep/20100929091528/modelosdedemocraciaparticipativa.pdf>, recuperado: 20 de septiembre de 2015.
- Mafessoli, M. (2005) *La transfiguración de lo político*. México: Editorial Herder.
- Marulanda, N (2013), *Punk: Participación y Expresión Política Informal en Capacidad de Contrariar lo Instituido Formalmente*, [Trabajo de grado], Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Carrera de Ciencia Política.
- Peschard, J. (2001), *La cultura política democrática*, México, Instituto Federal Electoral.

Torres, A. (2002), *Movimientos sociales, organizaciones populares y constitución de sujetos colectivos, reconstruyendo el vínculo social*, Bogotá, UNAD.

_____ (2007), *Identidad y política de la acción colectiva, organizaciones populares y luchas urbanas en Bogotá, 1980-2000*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

Velásquez F. y González E. (2003, junio) «¿Qué ha pasado con la participación ciudadana en Colombia?» [En línea], disponible en: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0120/participacion_ciudadana_en_colombia.pdf, recuperado: 25 de agosto de 2014.

Velásquez, F. (2003), *La participación Ciudadana en Bogotá, mirando el presente, pensando el futuro*, Colombia, Alcaldía Mayor de Bogotá.

Revistas y Periódicos

Arquitectura Expandida, «No somos una comunidad, somos un colectivo – AxP», [en línea], disponible en: <http://i.letrada.co/n14/articulo/la-red/14/no-somo-una-comunidad-somo-un-colectivo-axp>, recuperado: 12 de diciembre de 2015.

Páginas web y redes sociales

Arquitecturaexpandida.org, (2016), Arquitecturaexpandida [en línea], disponible en: <http://arquitecturaexpandida.org/>, recuperado: 22 de diciembre de 2015.

Grupolibertariovialibre.wordpress.com, (2015). (Sin título), [en línea], <https://grupolibertariovialibre.wordpress.com/>, recuperado: 22 de diciembre de 2015.

López, A y Orjuela, R. (2014b, 28 de enero), «Arquitectura Expandida Segundo Lugar Premio Cívico Btá» [videoconferencia], en <https://www.youtube.com/watch?v=nwqkRUqvHIQ>.

López, A. (2014, 29 de agosto), «Propuesta Alternativa, Arquitectura Expandida y Encuentro con Nuestra Historia» [videoconferencia], en <https://www.youtube.com/watch?v=CaDWU-48h14>.

Maldonado, C. (2014, 19 de marzo), «Klan DC, cap. 1, segunda temporada» [videoconferencia], en <https://www.youtube.com/watch?v=TsWq1KxFFsU>.

Maldonado, C. (2013, 21 de diciembre), «La Jovenara y Chipacuy» [videoconferencia], en <https://www.youtube.com/watch?v=3mKsTfN6l0o>

Entrevistas

Cajamarca, C; comunicación personal, 2015

Castaño G; comunicación personal, 2015

Giraldo R; comunicación personal, 2015

Maldonado, C; comunicación personal, 2014-2015

Muñoz, V; comunicación personal, 2014

Orjuela, R; comunicación personal, 2014

Picón, L; comunicación personal, 2014-2015

Quitian, K; comunicación personal, 2015

«Indignados decimonónicos»: Pervivencia y evolución de los postulados kropotkinianos en el 15-M

Javier Colodrón Valbuena¹

1.- INTRODUCCIÓN

Para muchos, el estallido social surgido en España aquel 15 de mayo de 2011 supuso un antes y un después en la realidad sociopolítica del país. La crisis económica de 2008 fue el detonante de un cambio en la mentalidad de una población que, ante los efectos de la recesión y la ineficacia de las medidas institucionales llevadas a cabo para mitigarlos, decidió buscar alternativas populares de empoderamiento. Hasta entonces, el modelo político y las relaciones de poder emanadas de la tantas veces vanagloriada Transición no habían sido cuestionadas por el grueso de la sociedad. Se acataba como «único marco admisible de convivencia y organización de lo común» (Fernández-Savater, 2012: 36) el binomio democracia-mercado establecido a partir de los conocidos como Pactos de la Moncloa. Esta resignación, fruto indudable del miedo generado en torno a la idea infundada de que un alto grado de movilización ciudadana podría hacer volver a los fantasmas del franquismo, se vio superada por la desesperante situación que debían de soportar millones de españoles. El incesante aumento del paro, las infructuosas medidas de austeridad dictadas por el Estado en medio de un maremágnum de casos de

corrupción política y el clima de incertidumbre ante el futuro que planeaba sobre la juventud española hicieron entender a buena parte de la ciudadanía que la nueva realidad derivada de la crisis requería la regeneración total de un modelo sociopolítico poco menos que anacrónico que había sido superado por las circunstancias. Esta necesidad de cambio llevó al pueblo a tomar las calles mediante movimientos sociales como el 15-M.

El 15-M fue muy heterogéneo en cuanto a su composición, algo obvio teniendo en cuenta el vasto número de individuos que lo componían. Todos ellos, pese a sus notables diferencias, compartían ciertos objetivos comunes, inalienables para todos los indignados, pero diferían al mismo tiempo en los medios que se debían de emplear para alcanzar dichas metas. Atendiendo a estas diferencias en los mecanismos de acción —algo que por fuerza repercutiría a medio plazo en la propia finalidad del movimiento— autores como Carlos Taibo², han definido dos grupos distintos de contestatarios dentro de lo que se conocería como la *Spanish Revolution*. El primero de estos colectivos estaría formado por aquellos que, desencantados con el desgastado sistema bipartidista pero a favor de la vía institucionalista, abogaban por una solución cimentada sobre la remodelación de las estructuras ya existentes. El segundo grupo sería el compuesto por activistas de los centros sociales autogestionados, del ecologismo, el feminismo y el pacifismo no integrado en el sistema y por el sindicalismo resistente (en muchos casos anarcosindicalistas), personas, en definitiva, que «encajaban en la etiqueta de libertarios» (Colodrón, 2016: 168). Este último bloque consideraba que una simple remodelación del sistema serviría únicamente

para reproducir los vicios y errores de la anterior organización y, en consecuencia, abogaba por una destrucción total del régimen que permitiese levantar un nuevo régimen de cimientos más igualitarios.

Algunos de los sujetos que componían el ala más combativa de este bloque predicaban esquemas y modelos de actuación que invitan a reflexionar acerca de una cierta relación entre estos individuos y el mundo anarquista. Históricamente, el anarquismo ha tenido una presencia importante dentro de las capas populares de la sociedad española. Si repasamos los trabajos de estudiosos como Heleno Saña (2010), Josep Termes (2000) o Juan Gómez Casas (2006), observamos cómo de entre todos los teóricos que han visto el mundo desde el prisma libertario, fue Kropotkin quien gozó de un mayor éxito en España. Sin embargo, el empuje libertario que protagonizó las reivindicaciones populares hasta el primer tercio del siglo XX entró en declive tras el final de la Guerra Civil y se mantuvo en esa línea hasta el estallido de la crisis de 2008. Actualmente, como señala Carlos Taibo en su obra *Repensar la anarquía* (2014), asistimos a un resurgir de los planteamientos y las prácticas libertarias, por lo que es posible que aquellos propuestas que gozaron de una gran acogida en el seno de las masas trabajadores de entre las dos últimas décadas del siglo XIX y 1939 hayan vuelto a tomar impulso ante la nueva realidad sociopolítica.

En este trabajo intentaremos averiguar si las concepciones revolucionarias divulgadas por Kropotkin hace más de un siglo siguen estando vigentes en las movilizaciones sociales del siglo XXI —concretamente en el caso del 15M— y, de ser así, analizaremos qué aspectos han

evolucionado y qué dogmas han resistido de manera más inmaculada el paso del tiempo. Para ello, descompondremos el concepto de revolución inserto en la obra del autor ruso y buscaremos los paralelismos y las diferencias que este pudiera tener con el movimiento iniciado en Madrid en mayo de 2011.

2.- EL ARQUETIPO DE REVOLUCIÓN EN KROPOTKIN

La amplia obra de Piotr Kropotkin gira en torno a temáticas muy diversas. Trata cuestiones que van desde la sociología hasta la teoría de la evolución pasando por la Historia de la humanidad. Sin embargo, si uno analiza todos sus trabajos en conjunto observa como hay un elemento que sirve de eje conector: La Revolución. Esta debe constituir un todo y, como tal, ha de incidir en todas las facetas del hombre como animal social. En torno a esta idea, el pensador ruso distingue entre *La Revolución* y *una revolución*. *La Revolución*, con mayúsculas, es aquella consecución final que remueve los cimientos de lo social, lo político, lo económico y lo moral, mientras que con *una revolución* hace referencia a aquellas intentonas fallidas e inacabadas de alcanzar *La Revolución*. Estas son movilizaciones que, pese a tener como meta *La Revolución*, por distintas circunstancias, no consiguen desarrollar hasta el último estadio todas las reestructuraciones y sacrificios que exige el proyecto revolucionario y, en consecuencia, fracasan, siendo absorbidas por el sistema —generando en él pequeñas pero insuficientes modificaciones— o creando uno nuevo de características similares. El hecho de que la revolución,

para ser verdadera, deba de remover en su totalidad los cimientos de la sociedad, hace de este concepto algo sumamente complejo y que requiere, por tanto, ser compartimentado para realizar sobre él un análisis más pormenorizado que nos permita obtener una mejor comprensión del concepto kropotkiniano de revolución.

2.1.- Origen y evolución de los ciclos revolucionarios

En su diseminada concepción de la revolución, Kropotkin hace un análisis de la evolución del hombre en términos tanto biológicos como históricos y sociales, lo que le sirve para analizar los problemas de base en las relaciones humanas y los errores cometidos en las diferentes tentativas de Revolución. Pese a que el conflicto social invade gran parte de la obra del pensador ruso no le otorga a la lucha de clases —a diferencia de otros pensadores coetáneos— el grado de *motor de la Historia*, estatus que le concede, en cambio, a la ayuda mutua. Esta preponderancia de la solidaridad como base de las relaciones humanas se observa con claridad en el artículo «The Morality of Nature»³. En este texto Kropotkin sostiene, en unos términos puramente darwinistas, que desde el inicio existió un predominio del instinto social sobre el instinto individual dentro de los animales sociales. La cooperación permitió a los seres humanos adaptarse de manera más eficiente al medio que los rodeaba lo que facilitó la supervivencia, aumentó su capacidad para solventar las adversidades y, por ende, posibilitó el desarrollo de la especie. Esta tendencia a la solidaridad, como factor evolutivo que es, resulta innata y hereditaria en los hombres. La lucha, en cambio, no

se encuentra presente en todos los momentos del proceso evolutivo humano y por tanto es un elemento accidental y pasajero, como señala el propio Kropotkin en *El apoyo mutuo* (1970: 263):

«Las calamidades naturales y las provocadas por el hombre pasan. [...] Indudablemente, todos estos fenómenos constituyen parte de nuestra existencia. Pero el núcleo de instituciones, hábitos y costumbres de ayuda mutua continúa existiendo en millones de hombres; ese núcleo los une; y los hombres prefieren aferrarse a estos hábitos, creencias y tradiciones suyas antes que aceptar la doctrina de una guerra de cada uno contra todos, ofrecida en nombre de una pretendida ciencia, pero que en realidad nada tiene en común con la ciencia».

En esta línea, los planteamientos kropotkinianos que unen cooperación y evolución resultan sumamente modernos ya que presentan ciertas similitudes con hipótesis más actuales como las de Julia Sandra Bernal (2012: 100) que atribuye a la colaboración altruista recíproca y generalizada «un papel esencial en el origen biosocial de nuestra especie». Con esta exaltación unilateral de la sociabilidad humana Kropotkin pretende contrarrestar la premisa de la lucha de clases como motor de la historia, convertida a su juicio en «religión de la sociedad instruida» (Kropotkin, 1970: 19). Pese al gran valor que le otorga al componente social, tampoco le resta importancia al «papel que desempeñó la autoafirmación del individuo en el desarrollo de la humanidad» (Kropotkin,

1970: 20). Sin embargo, a diferencia de muchos otros teóricos de la Revolución y pese a lo paradójico que pueda resultar, Kropotkin presenta ese individualismo conectado con la solidaridad y el concepto de comunidad en lo que sería un conjunto de fuerzas interconectadas. El carácter propio de la individualidad —entendiendo esta como el afán de autosuperación— obliga al hombre a enfrentarse con una serie de normas establecidas que «subyugan al individuo mediante la cristalización y petrificación de las estructuras sociales» (Colodrón, 2016: 170). Esto, como señala Civit (2006: 30), provoca que la individualidad del hombre dependa en gran medida de «la liberación de vínculos sociales opresores» o, lo que es lo mismo, que la búsqueda de esa individualidad exija una transformación de la sociedad que inevitablemente afecte al resto de la comunidad. Es aquí donde conectan solidaridad e individualidad, actuando de modo conjunto en la consecución de una transformación que influirá en toda la sociedad. Esta unificación de fuerzas, en términos revolucionarios, ha de ser tratada como un único elemento: la ayuda mutua.

El proceso de cambio social, según Kropotkin, viene marcado por la actuación de varios condicionantes: economía, política y moral. De la interacción de estos elementos surgen los cambios que se identifican con la revolución. La economía y la política actuarían de un modo tan ligado que podrían considerarse casi como un único ente. Para el filósofo moscovita cualquier organización política «se adapta siempre al régimen económico, del cual es expresión al mismo tiempo que le consagra y mantiene»⁴. Bajo esta concepción, los cambios económicos preceden y establecen los procesos políticos,

lo cual significa que cualquier cambio en el ámbito económico acarrea, por fuerza, una modificación del entorno político. A este respecto no existen grandes diferencias entre el planteamiento kropotkiniano y las tesis marxistas. Sin embargo, para evitar tropezar con el determinismo economicista y mecánico en que a veces cae el marxismo, Kropotkin incorpora a la ecuación política/economía un tercer elemento ausente en los postulados del socialismo autoritario: la moral. Según expone en su obra *Ética: origen y evolución de la moral* (Kropotkin, 1977: 192) «a medida que en las sociedades civilizadas crecen los medios para satisfacer las necesidades de todos los habitantes [...] aumenta la importancia de los postulados éticos». A su juicio, la carencia de una base moral dentro de todo proceso revolucionario provocaría un menor desarrollo del individuo y, en consecuencia, un menor nivel de iniciativa, lo que contribuiría «a la transformación del hombre en el *autómata intelectual* de Herbart, absorbido en la contemplación y temeroso de las tempestades pasionales» (Colodrón, 2016: 171). El grado de moral presente en una determinada sociedad determina, a su vez, el grado de humanización en las relaciones sociales y, cuanto más alto sea este, mayor será el apoyo mutuo y, en consecuencia, la posibilidad de que se produzcan cambios que repercutan positivamente en el colectivo. Es esa solidaridad la única capaz de generar cambios significativos y duraderos en la estructura social tradicional. Por el contrario las luchas, independientemente de lo justas que puedan ser sus aspiraciones, solamente generan odios que transforman en perecederos los logros, limitando de este modo el marco de acción revolucionaria. Es en la moral donde

se encuentra el germen del ciclo revolucionario, ya que esta genera un crecimiento de la conciencia social crítica que, a su vez, hace brotar el espíritu revolucionario. El incremento de la concienciación social crea en el seno de la comunidad un sentimiento de esperanza en la transformación y una percepción de que es posible materializar un verdadero cambio en la sociedad. El fervor por la sublevación aparece primeramente en círculos relativamente reducidos y se expande gracias a la interacción social, divulgando y diversificando así el espíritu revolucionario. Este último se caracteriza por un distanciamiento del aparato legal, por una actuación distinta a la racionalidad jurídica y por una legitimidad discordante con la legalidad vigente.

El siguiente paso del proceso revolucionario, según apunta Kropotkin, es la puesta en práctica de ese sentimiento de insurrección. En esta etapa existe un componente de violencia representado en forma de revuelta popular que orienta la furia revolucionaria hacia el total aniquilamiento del antiguo orden, de sus instituciones y, en la mayor parte de los casos, de sus representantes. El pensador ruso señala a este respecto que la utilización de la violencia es pasajera y que de ningún modo representa el fin último ni la esencia revolucionaria. Se trata de lo que Civit (2006:41) denomina la *instauración del desorden* que, sin tener este una capacidad constructiva propia, genera un sinfín de posibilidades para la innovación, preparando así el terreno para la construcción de un nuevo orden social. En muchas ocasiones la espectacularidad de este proceso destructivo hace que se confunda con la etapa final de *La Revolución* lo que supone invariablemente su rotundo fracaso. La demolición

del orden establecido solamente debe de ser tomada como una etapa previa en la construcción de una nueva sociedad porque únicamente «tras la derrota de los antiguos gobiernos comienza la obra real de la revolución» (Kropotkin, 1976: 145). Se trata por tanto de construir un nuevo sistema sobre las ruinas del anterior.

Una vez superado este ciclo destructivo comienza la fase constructiva de la revolución, la cual se caracteriza en su primera etapa por la polarización de posiciones entre revolucionarios y no revolucionarios. Este enfrentamiento entre partidarios y enemigos de la revolución, representado en un «si no estás conmigo estás contra mí», obliga al grueso de la sociedad a tomar parte a favor de uno u otro bloque y genera exclusiones en ambos bandos. Esta polarización, cada vez más radicalizada, genera la necesidad de captar el mayor número de apoyos posibles, lo que conlleva la creación de frentes amplios que aúnen planteamientos políticos diferentes en un, cuanto menos llamativo, bloque sociopolítico. Para que se pueda producir el triunfo de la revolución, subraya Kropotkin (2005: 313-318), la desavenencia entre bandos debe ser total, sin lugar para medias tintas. Es aquí donde entran en juego los anarquistas, quienes han de encargarse de incentivar el cisma social entre «dos clases, la que posee y la que carece de todo, excitando a la una contra la otra».

Consumada la polarización surge el estallido social como siguiente paso de *La Revolución*. En este punto, el descontento y el espíritu revolucionario se encuentran profundamente incrustados en el seno de la sociedad, lo que dota a la rebelión de la fuerza necesaria para erradicar cualquier movimiento que la impida seguir con su

avance. Es en este momento cuando el proceso revolucionario se extiende desde los pequeños núcleos de intelectuales a la totalidad del pueblo, que pasa a convertirse en un ente colectivo que, en su búsqueda de la revolución, va desechando tanto a sus enemigos como a los elementos moderados que intentan poner límites al desarrollo del proceso revolucionario. El nivel de radicalización en esta etapa de supresión del enemigo debe ser total por parte del pueblo insurrecto. El propio Kropotkin en *Historia de la Revolución Francesa* (2005), habla de «pasar por encima de sus cadáveres» para hacer hincapié en la idea de que la revolución exige desarrollar un cierto grado de intransigencia que permita derrumbar los diques que puedan delimitar su alcance.

Eliminados los obstáculos llega la etapa final de todo proceso revolucionario en la que la revolución debe de decantarse por una reconstrucción de la sociedad desde una base política o desde una base social. Aquí es necesario dar un salto cualitativo en cuanto a logística y estrategia porque, de lo contrario, pueden cometerse errores que conducirían al fracaso del movimiento y a la instauración de un nuevo régimen de características similares al depuesto. Si se opta por la vía tradicional de comenzar fortificando el aparato político e institucional del nuevo sistema, modelo de actuación definido por el padre del anarcocomunismo como *revolución política*, se establece desde el principio una jerarquización que por fuerza generará desigualdades y privilegios que contribuirán al surgimiento de una nueva élite —de legitimación política— y, en consecuencia, a la recreación de los vicios de la antiguo sistema. Fue precisamente esta manera de proceder la que, según Kropotkin (2005:428),

la que supuso el inicio del fin para la Revolución Francesa⁵. En la insurrección gala se optó por seguir la máxima de Billaud Varenne que aconsejaba que «primera-mente la República, las medidas sociales vendrán después», lo que frenó el impulso comunista y provocó el naufragio tanto de la revolución como de la propia república, la cual terminó convirtiéndose en un instrumento de la burguesía. Para no caer nuevamente en este error, el filósofo ruso apuesta por la vía de lo que él llama la *revolución social*, que busca dar solución a la miseria y a la injusticia social que castiga al pueblo. Afirma que para que una revolución pueda convertirse en *La Revolución*, deben existir en ella dos componentes ineludibles: una relación coherente entre los objetivos de la revolución y las necesidades del pueblo y un periodo de tiempo prolongado en el que la idea revolucionaria pueda consolidarse y ofrecer resultados. El factor tiempo resulta trascendental en la concepción kropotkiniana de la revolución dado que «una sublevación de pocos días no puede hacer más que derribar un gobierno para poner otro [...], no puede cambiar en nada las instituciones fundamentales de la sociedad. Se necesitará un periodo insurreccional de muchos años para consolidar con la revolución un nuevo régimen en la propiedad y las agrupaciones humanas» (Kropotkin, 1900: 77). Entendida de este modo, la revolución supone un proceso de continua autotransformación que debe ir adaptándose a las nuevas necesidades populares surgidas de la evolución de la sociedad. Esta etapa de construcción del nuevo edificio social no puede dejarse en manos de las clases medias, ya que su propia naturaleza de aspiración burguesa les llevaría a intentar reproducir estructuras

sociales y patrones autoritarios similares a los depuestos. Son las capas bajas las que deben de llevar a cabo esta labor de creación, potenciando el desarrollo de relaciones sociales de inclusión y tolerancia. De este modo, augura Kropotkin, el cuerpo social tenderá a la reunificación y dejará de lado el autoritarismo, sosteniéndose mediante la base del «acuerdo libre, las costumbres sociales y la colaboración de todos» (Civit, 2006: 47). Esto conlleva una participación total de la sociedad en su propia reconstrucción, lo que contribuye a aminorar las posibilidades de que se produzca un intento de recuperación de poder por parte de la reacción.

Conseguida de este modo *La Revolución*, esta no debe nunca de tomar una postura inmovilista. Ha de autoregularse y adaptarse continuamente a las necesidades populares de cada momento para no volver a caer en los errores del pasado. Tampoco debe limitar su área de actuación. La revolución, para que realmente lo sea, debe ser universal. Ya en el siglo XIX, Kropotkin observaba que las relaciones internacionales imposibilitaban la creación de un proceso revolucionario de carácter local, regional o nacional dados «los lazos de solidaridad que se han establecido en Europa y el equilibrio inestable de todos los Estados» (Kropotkin, 1900: 32). Considera que «un movimiento iniciado en un país se extenderá necesariamente a todos los países» (Kropotkin, 1900: 32), debido en gran parte a la mejora que sufrieron las comunicaciones durante las últimas décadas del 1800. Además del internacionalismo, Kropotkin hace referencia al enorme grado de radicalidad que debe de acompañar a todo el proyecto revolucionario porque, de no ser radical, *La Revolución* se convertiría en un mero

espejismo de cambios como lo son el reformismo y el constitucionalismo. El reformismo «acostumbra a endulzar los oídos de los trabajadores con promesas de mejoras sociales, a menudo insuficientes incluso sobre el papel, que nunca llegan y que terminan por diluir el espíritu revolucionario en un océano de excusas y demoras» (Colodrón: 2016, 180). Por su parte, el constitucionalismo lo que hace es crear normas de carácter general orientadas a toda la ciudadanía, olvidando la existencia de casos particulares a los que no se adaptan esos ordenamientos y convirtiéndose, en consecuencia, en leyes ineficaces e injustas. Para evitar estas desviaciones, ha de optarse por un modelo basado en un libre asociacionismo autogestionario y autosuficiente en el que las relaciones socioeconómicas no vengan impuestas desde arriba y por tanto sea el obrero quien, dependiendo de su capacidad y sus necesidades, intente «arreglar-se las cosas el mismo» (Kropotkin, 1900: 32). En resumen, *La Revolución* debe de ser un proyecto internacionalista, antiestatal, autogestionado y con trasfondo social representado por el pueblo. Todos estos componentes interactúan entre sí por medio de las ideas y de la acción. Acción y pensamiento son las bases de la insurrección. Según Kropotkin (2005) la revolución es un resultado de la unión de las bases teóricas surgidas de los círculos intelectuales de las clases medias y del pragmatismo inherente al pueblo. Esto elimina la posibilidad de *La Revolución* como hecho espontáneo dado que la práctica revolucionaria debe de contar irremediabilmente con una teorización previa que sirva de catalizador. Sin embargo, no basta con que exista una simple interconexión entre teoría y praxis, si no que esta ha de darse, además,

dentro de un marco sociopolítico objetivamente favorable al desarrollo insurreccional. Es decir, las ideas y la práctica revolucionarias deben de confluir en el momento oportuno. Por tanto, cuando las oportunidades aparecen, las clases medias deben de dotar a la sublevación de un *corpus* doctrinal y, después, mantenerse al margen de la acción revolucionaria, la cual ha de ser desarrollada por el pueblo. Kropotkin no desarrolla en su obra ninguna hipótesis concreta acerca de las oportunidades políticas idóneas que se tienen que dar para desencadenar la revolución, pero sí deja entrever que unas condiciones económicas adversas y un debilitamiento en los elementos de legitimación del poder establecido pueden generar un descontento generalizado que derive en un levantamiento popular. Esta línea del pensamiento kropotkiniano está en sintonía con las teorías de los movimientos sociales elaboradas casi un siglo después por sociólogos como Tarrow, que establecieron que el surgimiento de las movilizaciones se debe al aprovechamiento y a la creación de oportunidades políticas por parte de unos sectores que de un modo teórico y práctico intentan llevar a cabo cambios en la estructura social vigente⁶. Estos sectores que participan en el proceso revolucionario son analizados de manera tan exhaustiva por parte de Kropotkin, que merecen ser examinados de manera individualizada dentro del presente trabajo.

2.2.- Agentes de la revolución

No siempre resulta fácil señalar los actores principales que intervienen en la conformación y el desarrollo de toda la revolución. Esto se debe a la propia complejidad y variabilidad del proceso revolucionario, el cual, a veces,

«tiende a ocultar a los verdaderos protagonistas o, incluso, a presentar bajo un aura mesiánica a elementos que tienen un papel secundario dentro de la revolución» (Colodrón, 2016: 175). Por tanto, hay que tener en cuenta que, dependiendo del observador, los agentes de la revolución pueden ser unos u otros y su papel puede variar dependiendo del marco teórico que se haya utilizado para su análisis. La concepción de Revolución, elaborada por Kropotkin, le lleva a señalar cuatro agentes bien definidos: el pueblo, el revolucionario, los obreros y campesinos, y la clase media. Cada uno de ellos cumple una función dentro del proceso revolucionario.

El primero de los agentes, el pueblo, cumpliría el papel de verdadero protagonista de la revolución. Tal es su importancia que incluso alberga en su interior a revolucionarios, obreros y campesinos. Basándose en las experiencias revolucionarias pasadas (Revolución Francesa, Comuna de París y Revolución Rusa), Kropotkin establece que ningún movimiento revolucionario se origina en el marco de las instituciones representativas. Es en el pueblo donde crece la semilla de *La Revolución*. Según recoge Civit (2006), el filósofo ruso atribuye al pueblo cinco aspectos complementarios entre sí que lo convierten en el actor principal del proceso revolucionario:

1. la comprensión del significado de las acciones en el proceso
2. la fijación de objetivos a lograr
3. los criterios propios e independientes en la toma de decisiones

4. la autonomía de organización
5. la manifestación de fuerza y coraje.

Bajo este prisma, el pueblo es plenamente consciente de los objetivos que persigue y de la verdadera repercusión de sus acciones. La autoconsciencia que Kropotkin otorga al pueblo hace que este, llegado el momento de la revolución, pueda establecer una línea divisoria entre quienes persiguen la instauración de un nuevo orden social y quienes, por medio de la persuasión, intentan detener o limitar el alcance del *proceso*⁷. Esto permite al pueblo poder aislarse de todo elemento ajeno al interés general de la sociedad y tomar sus propias decisiones al margen de la contaminación externa lanzada por elementos contrarrevolucionarios, optando de manera independiente por el modelo organizativo que considere más beneficioso. Se trata, por tanto, de una visión optimista que hace gala de una plena convicción en el acertado criterio de la sociedad en la toma de decisiones.

El pueblo, como agente revolucionario, tiene dos diferentes modos de actuación: la acción directa e independiente y la actuación coligada en forma subordinada. Si el pueblo actúa de un modo directo e independiente, se convierte en el director indudable de la revolución ya que bajo este modelo de actuación pasa a autoatribuirse los poderes que hasta entonces se encontraban en manos del Estado y las clases dirigentes. El pueblo, bajo la óptica kropotkiniana, cuenta con cinco elementos que le permiten poder hacer uso de esas potestades: «su empuje, su espíritu organizador, su sentido práctico de las necesidades de la gente y una mezcla de ardor, entusiasmo

y generosidad» (Civit, 2006: 86). Así el pueblo, basándose en el empuje que le otorgan sus improporcionables necesidades, tiene una capacidad innata para poner en marcha medidas efectivas que consigan paliar los padecimientos que el Gobierno, a través de sus instituciones y de sus representantes, no han sabido —o no han querido— proporcionar al pueblo. Este modelo de actuación del pueblo queda definido de modo claro en *La Conquista del Pan* (Kropotkin, 1976: 70) cuando afirma que:

«Si el empuje [del pueblo] es bastante fuerte, los asuntos tomarán otro giro. En vez de saquear algunas panaderías, para ayunar mañana, el pueblo de las ciudades insurrectas tomará posesión de los graneros de trigo, de los mataderos, de los almacenes, en una palabra, de todos los víveres disponibles. [...] Que tan solo el pueblo tenga las manos libres y en ocho días el servicio de abastecimientos se hará con una regularidad admirable».

Kropotkin, sin embargo, también señala la posibilidad de que el pueblo pueda actuar de un modo coligado en forma subordinada, con lo que pasaría a ser un mero instrumento de unas clases medias que lo utilizarían para alcanzar un objetivo común. Bajo este modelo, las clases medias inculcarían al pueblo sus ideas de emancipación y se aprovecharían de su ímpetu revolucionario para derribar el antiguo régimen y establecer uno nuevo acorde a sus propios objetivos. El pueblo estaría, de este modo, desempeñando acciones bajo el influjo de un estamento ajeno a él y buscando unos objetivos que no le son propios. Sin embargo, esta actuación subordinada no tiene

por qué estar enfrentada con el modelo de acción directa. En la fase de polarización de la revolución, como hemos visto, se crean bloques amplios entre elementos que persiguen ciertas metas comunes. El pueblo puede compartir determinados fines con la pequeña burguesía y establecer así una gran coalición *pueblo-clases medias* que permita unir fuerzas para deponer el régimen vigente. Después, a medida que el proceso avance, el desarrollo revolucionario del pueblo irá depurando de su seno a aquellos elementos que resulten nocivos para el total desenvolvimiento de la revolución. De este modo podrá, de manera independiente, tomar las decisiones que considere más correctas para instaurar un nuevo orden social.

Inserto en el pueblo y simultáneamente al margen de él, se encuentra la figura del revolucionario. Este grupo, agente indudable del proceso de cambio, estaría compuesto por aquellas personas apasionadas, inteligentes, idealistas y altruistas que entregan plenamente su vida a la causa de la revolución⁸. El número de miembros que componen este colectivo suele ser bastante reducido pero, según señala Kropotkin, si sus ideas se mantienen acordes a la lógica y al espíritu revolucionario del pueblo su influencia se irá extendiendo entre sectores más amplios de la población. Son los encargados de iniciar la revolución, insuflando en el pueblo el espíritu combativo. Su ejemplo y su dedicación harán que sus postulados obtengan una amplia aceptación, ya que «sus ideas han nacido de las entrañas mismas del pueblo, son el enunciado de lo que dicen y piensan los obreros y campesinos cuando salidos de la rutina cotidiana vislumbran en el porvenir un mundo mejor» (Kropotkin, 1900: 76). Son en definitiva la vanguardia del pueblo, aquellos sujetos que

con mayor antelación son conscientes de las necesidades de la sociedad y actúan en consecuencia.

El tercer grupo que actúa como agente de la revolución es el compuesto por los obreros y campesinos. Kropotkin los trata como un único bloque unido por un modelo organizativo, las asociaciones obreras. A diferencia de algunas corrientes obreristas de la época, el pensador ruso concede una importancia vital al campesinado dentro del asociacionismo obrero, ya que considera que sin su presencia «la emancipación del proletariado no será posible» (Kropotkin, 1900:107). La construcción de una red de propaganda en el campo similar a la existente en las fábricas desembocará en la consecución de «dos legítimas aspiraciones: la tierra para el labrador, la fábrica para el obrero industrial» (Kropotkin, 1900: 108). Para poder llevar a cabo la tan ansiada revolución social, el modelo asociacionista que une a obreros y campesinos ha de dejar de lado tanto la militancia partidista como cualquier tipo de aspiración parlamentaria porque, de no ser así, ante una dictadura del proletariado —identificando esta con un determinado partido— las asociaciones obreras pasarían a cumplir una función legitimadora del partido y de su aparato burocrático. Esto estaría en contra de la concepción kropotkiniana de revolución que parte de la negación absoluta de cualquier forma de gobierno. La revolución debe aspirar a la instauración de un nuevo orden, no de un nuevo Estado. Constituir un nuevo gobierno, aunque este fuese revolucionario, solo ocasionará obstáculos a la revolución ya que pronto se «transformará en parlamento, con todos los vicios de este» (Kropotkin, 1977: 131). Según apunta, la creación de gobiernos revolucionarios

fue el principio del fin para cualquiera de los procesos revolucionarios llevados a cabo a lo largo de la historia ya que estos tienden a levantar un aparato burocrático que crea normas para hacer valer su poder. Esto genera jerarquías y desigualdades, por lo que Kropotkin considera que «fuera del principio anarquista la revolución es imposible» (Kropotkin, 1977: 132).

Es precisamente dentro de los obstáculos de la revolución donde el padre del anarcocomunismo sitúa al último de sus agentes de *La Revolución*: la clase media. La pertenencia a este estrato es una cuestión que atañe al sentimiento social más que al nivel socioeconómico. Ser clase media te excluye del proceso revolucionario pero un miembro de este estamento puede tomar conciencia, identificarse con el pueblo y terminar formando parte de él y participar, de este modo, en la revolución de forma activa. La clase media, como hemos visto, crea y otorga al pueblo el sentimiento revolucionario pero, a medida el proceso que avanza y este va alcanzando objetivos, las aspiraciones burguesas de la clase media predominan sobre su exiguo afecto por la revolución. Aquí aparece el verdadero rostro de la clase media, la cara egoísta que les hace traicionar al pueblo para comenzar a satisfacer sus ansias de poder con la creación de un nuevo régimen dirigido por ella misma y disfrazado, generalmente, de *gobierno representativo*. Las clases medias, por su rechazo de las instituciones despóticas y por su supuesto programa de libertades vinculadas más al plano económico que al social, resultan sumamente seductoras para el empobrecido pueblo. Sin embargo, advierte Kropotkin, el clima de supuesta libertad económica ofrecida por este estamento deja paso a una intervención

en favor de los terratenientes, difuminando el ímpetu revolucionario e instaurando de esta forma un nuevo sistema de dominación sobre los trabajadores⁹. Por tanto, para un pleno desarrollo de la revolución, superada la etapa de la creación del espíritu revolucionario, el pueblo debe de depurar de su seno a todos aquellos elementos pertenecientes a la clase media que no se identifiquen con las aspiraciones populares y/o quieran desviar al pueblo de su principal objetivo: la revolución social.

Todos estos agentes, mediante su acción e interacción, van dando forma a todo el proceso revolucionario. Cada uno desempeña una función dentro del desarrollo de la insurrección. Las clases medias comienzan el proceso mediante la creación de un programa teórico que sirve de base a la revolución. Este programa es interiorizado por los revolucionarios que llevando a cabo una labor de propaganda y difusión de ideas siembran en el pueblo la semilla del espíritu revolucionario. Llegado este punto, el pueblo toma las riendas del proceso, posicionándose conforme a sus necesidades y depurando a todo elemento nocivo tanto interno como externo. Una vez suprimido el enemigo, el asociacionismo obrero y campesino servirá de base para la construcción de un nuevo modelo social ausente de jerarquías. Pese a que la obra de Kropotkin dibuja a la perfección este arquetipo revolucionario, el autor ruso deja patente que aún no se ha producido ningún movimiento insurreccional que lleve hasta sus últimas el proceso. Las tres grandes sublevaciones (Revolución Francesa, Comuna de París y Revolución Rusa) no pasaron, por tanto, de ser meros intentos por alcanzar *La Revolución*.

3.- LOS CONCEPTOS KROPOTKINIANOS EN EL 15-M: ADAPTACIÓN DE POSTULADOS DECIMONÓNICOS A LA REALIDAD DEL SIGLO XXI

El 15 de mayo de 2011 se produjo en Madrid una movilización ciudadana que ha sido catalogada por muchos como un hito dentro de la historia de los movimientos sociales en España. Lo que comenzó como un llamamiento de varias *plataformas*¹⁰ para protestar contra la situación económica y sociopolítica que vivía España, terminó por convertirse en una acampada-protesta que se reprodujo en multitud de pueblos y ciudades del Estado Español. La llamada *Spanish Revolution*¹¹, comenzó como «una expresión práctica del descontento ciudadano ante el rumbo que había tomado una clase política cada vez más desconectada del pueblo con respecto a las medidas para solucionar la crisis» (Colodrón, 2016: 182). El detonante de la acción ciudadana fue la posición del gobierno frente a aspectos como los desahucios o las tasas educativas. La aplicación de estas medidas impopulares, unida a una desafección política generada por el distanciamiento de los partidos en el Gobierno (PP y PSOE) y por la incapacidad de adaptación de los partidos marxistas a la nueva realidad surgida tras la caída del muro de Berlín, crearon un clima de descrédito político y crispación general que convertía a España en un terreno fértil para el surgimiento de un movimiento social (Errejon, 2012). Pronto, inmersa en este clima reivindicativo, la sociedad comenzó a realizar demandas que abarcaban cada vez más aspectos de la realidad social española. Fue el descontento popular lo que generó

una oportunidad política que fue aprovechada por determinados sectores de la sociedad para crear un levantamiento ciudadano en contra del orden político establecido.

Algo que puede considerarse novedoso, al menos en el caso español, es el modo en que comenzó el movimiento 15-M. Grupos reducidos de personas mayoritariamente instruidas y experimentadas en las luchas sociales, iniciaron desde las nuevas plataformas comunicativas (redes sociales) una serie de llamamientos —independientes entre ellos— a la participación ciudadana. Este modelo de actuación estaría en consonancia con los planteamientos de autores como Sidney Tarrow (2005) que afirman que los actuales movimientos sociales se caracterizan, además de por su carácter global, por el uso de las nuevas tecnologías de comunicación, dada la horizontalidad que presentan en sus estructuras de decisión. En el caso del 15-M, la velocidad y la capacidad de difusión inherentes a las redes sociales sirvieron para que ese mensaje surgido en el seno de grupos reducidos y con cierta formación política pudiese llegar con mayor facilidad a casi la totalidad de la población, abarcando de este modo a personas de diferente edad y posición social y creando lo que Alejandro Barranquero (2014) definió como «un nuevo movimiento comunicacional». Resulta lógico que las clases populares, como colectivo más duramente golpeado por la crisis, participase en la manifestación, pero lo que llama verdaderamente la atención es la presencia de otro grupo, la clase media, que no se había caracterizado —no al menos desde la Transición— por su implicación en los procesos de reivindicación social. La participación de las clases medias se debe, en gran medida, a que la dureza de la crisis económica de

2008 que hizo que «los factores de inseguridad y miedo penetrasen en la cotidianidad de los jóvenes de clase media» (Nofre, 2013: 27), creando lo que Negri llama una *clase media empobrecida* formada por «empleados abocados al desempleo y propietarios de pequeñas empresas acosados por *Hacienda*¹³» que en su mayoría no son jóvenes, aspecto que eleva el espectro generacional de los integrantes del 15-M. Esto creó dos grandes bloques enfrentados. De un lado estarían los llamados *indignados*, que aglutinarían a trabajadores y clase media, del otro, el grupo de los poderosos, encarnado por políticos, bancos y cuerpos de represión del Estado.

En esta primera fase del 15-M encontramos ya los primeros rastros del modelo revolucionario propuesto por Kropotkin. Podemos observar claramente como hay una clase media con instrucción académica que sirve como canalizadora del descontento ciudadano. Esta crea un discurso estructurado y, mediante los nuevos canales de comunicación (obviamente no contemplados por Kropotkin en el siglo XIX), es difundido entre el pueblo, que pasa a ser el brazo ejecutor de dicho programa. Ambos factores, el teórico y el práctico, coinciden en el tiempo e interactúan dentro de un marco sociopolítico propicio para el desarrollo del proceso revolucionario: una situación de crisis económica. Por tanto se cumple, casi con exactitud, el arquetipo de implantación del espíritu revolucionario descrito por el pensador moscovita. Además de esto, dentro de la etapa inicial de la *Spanish Revolution* se produce también la polarización de fuerzas representada en la obra *Historia de la Revolución Francesa* (2005: 313-318). Elementos procedentes de distintas capas de la sociedad (en este caso concreto pueblo y clases

medias) dejan de lado sus numerosas diferencias y unen fuerzas alrededor de unos objetivos, comunes para ambos grupos, con el fin de aumentar su capacidad de presión sobre el orden establecido. Hasta este momento, el 15-M cumple con los requisitos kropotkinianos que ha de tener todo alzamiento que pretenda convertirse en *La Revolución*.

La movilización española —con unos objetivos claros de transformación social y reformulación del orden institucional establecido— se autodefinió como un proceso de cambio sin características definitorias absolutas, más bien como «un espacio de propuesta, de decisión, poco definido y muy dinámico¹⁴». El éxito del 15-M se debió, en gran parte, a la horizontalidad que le otorgó su modelo de difusión basado en las redes sociales. El mensaje transmitido por los portavoces del movimiento a través de estas plataformas repetía la consigna de que esta revolución no defendía intereses de clase ni partido, sino que buscaba, únicamente, el cumplimiento de los derechos fundamentales de las personas. Este tipo de postulados apolíticos sirvieron para atraer a la causa a sectores de la sociedad que tradicionalmente escépticas o contrarias a las organizaciones de corte socialista que desde la Transición acostumbraban a monopolizar la movilización popular. Grupos ajenos a la actividad reivindicativa tradicional encontraron en el 15-M una representación de sus inquietudes e intereses. El modelo asambleario sirvió para afianzar la confianza y el compromiso de la ciudadanía, así como para asegurar una mayor participación directa de la misma en el proceso de cambio. Dado el vasto volumen y la heterogeneidad de los colectivos que conformaban la *Spanish Revolution*

la asamblea decidió establecer un *consenso de mínimos* que unificase y concretase las propuestas comunes a todos los grupos. Surgió de este modo el famoso manifiesto de *Democracia Real Ya* que pretendía recoger unos objetivos que, aunque no cumplieran con las aspiraciones finales más radicales de algunos de los grupos que componían el 15-M, eran del agrado de todos los participantes. El manifiesto hacía referencia a reivindicaciones de corte político, social y económico que eran comunes para todos los *indignados*. El primero de sus puntos, *eliminación de los privilegios de la clase política*, reclamaba cambios como «la supresión de los privilegios en el pago de los impuestos, los años de cotización y el monto de las pensiones [...], la eliminación de la inmunidad asociada al *cargo*¹⁵» y el control ciudadano sobre los cargos electos. El hecho de que una medida de esta naturaleza se encuentre como primera propuesta del programa evidencia que, en el seno de la asamblea del 15-M, el aspecto político prima sobre el factor socioeconómico. Para sus portavoces, «mejorando la participación en el sistema democrático podrían luego planearse y alcanzarse los objetivos sociales y económicos» (Candón, 2013: 47). Se otorga, por tanto, prioridad a los cambios políticos.

Tras la reivindicación política, el manifiesto expone las exigencias sociopolíticas del movimiento. El punto dos del texto hace referencia al *Desempleo*. La crisis económica de 2008 vino acompañada de un incremento casi exponencial de la tasa de paro. Esta problemática afectaba por igual a las clases medias y a las bajas por lo que fue incluida dentro del *consenso de mínimos*. Como medidas para frenar la creciente oleada de desempleo la

asamblea propuso una serie de medidas a tomar, recogidas con claridad dentro del manifiesto: protección contra el despido, disminución de la jornada de trabajo, jubilación a los 65 años y aumento de los subsidios. Tras este punto se exigía el *Derecho a la vivienda* para el que los indignados abogaban por «la expropiación de viviendas vacías y aumento de las ayudas al alquiler» (Candón, 2013: 48). El cuarto punto del programa lo ocupaba el tema de la sanidad y los *Servicios públicos de calidad*, en donde se pedía un abaratamiento y una mayor accesibilidad a servicios básicos como la educación o la sanidad. Con un trasfondo político claramente marcado por la actuación gubernamental frente a la crisis, la asamblea exigía también el *Control de las entidades bancarias* basado en la prohibición de los rescates con fondos públicos, en el conocimiento público de las actividades en paraísos fiscales y en la contribución bancaria al gasto social. Tras estas medidas de corte socioeconómico, el manifiesto regresa al plano político al exigir *Libertades ciudadanas y democracia participativa*, las cuales implican un cambio del sistema electoral que establezca mecanismos de participación directa para la ciudadanía. En último lugar, el punto que cierra el programa del 15-M establece la necesidad de una *Reducción del gasto militar*. Este punto no se desarrolla dentro del manifiesto, pero puede verse un componente económico unido a lo que podría considerarse como una medida aparentemente pacifista.

Si analizamos con detenimiento todo el proceso de redacción y el contenido del *consenso de mínimos*, encontramos unos claros paralelismos con la fase de polarización de fuerzas de la que habla Kropotkin a la hora de

concebir su modelo de revolución. Con un programa basado en los objetivos comunes y no en las diferencias se busca un incremento numérico del bloque insurrecto que permita al movimiento ejercer un mayor grado de presión contra el sistema que se intenta deponer. Dos clases sociales diferentes y, *a priori*, enfrentadas como son los trabajadores y la pequeña burguesía se unen alrededor de un programa conjunto que deja de lado los fines particulares de cada grupo para buscar un bien común que repercuta en un sector más amplio de la sociedad. A este respecto, el modelo revolucionario elaborado por Kropotkin se cumple escrupulosamente. Sin embargo, en esta fase de autodefinición del 15-M existe un elemento que difiere de manera parcial del concepto kropotkiniano de revolución. Para el pensador ruso la revolución debe de comenzar por un cambio en la estructura socioeconómica de la sociedad. La asamblea del 15-M, en cambio, opta por dar prioridad al aspecto político. Si analizamos con detenimiento el contenido, se observa que, cuantitativamente, las exigencias socio-políticas plasmadas en el programa superan a las peticiones de carácter político pero, sin embargo, lo social se encuentra supeditado a lo político ya que tal y como explica Candón (2013: 47), el 15-M entiende que solo a través del cambio político se puede llegar a la transformación económica. Es por esto que el punto primero del listado de exigencias se coloca una petición política y no social.

Una vez se definió a sí misma, la *Spanish Revolución* comenzó su pacífica lucha contra la estructura gubernamental del bipartidismo. En este proceso jugó un papel muy importante la expansión del discurso y la utilización

que los sublevados hicieron de los nuevos sistemas de comunicación. Entre los meses de mayo y junio de 2011, el 15-M y su programa se extendieron a lo largo y ancho del Estado español gracias a la aparición de nuevos focos que imitaban la forma y el discurso gestados en la acampada madrileña. Las transmisiones informativas por medio de las nuevas plataformas alcanzaban cotas altísimas en redes como Twitter o Facebook¹⁶. Esta explosión divulgativa terminó provocando un cambio en la magnitud del movimiento social español con el estallido en EEUU, el 17 de septiembre de 2011, de *Occupy Wall Street*, un movimiento inspirado en el 15-M que comenzó en Lower Manhattan y se extendió por otras grandes ciudades estadounidenses como Boston, San Francisco, Los Ángeles, Portland o Chicago. Este acontecimiento dio un giro globalizador a la movilización española. El dinamismo de las redes sociales permitió una colaboración internacional entre *Occupy Wall Street* y el 15-M, que culminó con una movilización ciudadana mundial convocada para el 15 de octubre de 2011, el llamado 15-O. En esta manifestación mundial participaron personas de todos los continentes: España, Bélgica, Francia, Italia, Estados Unidos, Chile, México, Australia, Japón, Croacia, República Dominicana... El 15-O, también conocido como *United for #globalchange*, hacía una reproducción a nivel mundial de las exigencias emanadas de la asamblea madrileña. La *Spanish Revolution* se convertía de esta manera en una revolución global que no entendía de partidos ni de nacionalidades, se trataba de una lucha entre «los de arriba y los de abajo»¹⁷.

Vuelven a aparecer en esta globalización del conflicto los postulados kropotkinianos. Como vimos en el análisis del concepto de revolución de Kropotkin, el autor ruso aseveraba que la revolución sería global o no sería. Un proceso social de semejante magnitud no podría, bajo su punto de vista, reducirse a un país o una región. Como puede resultar obvio, Kropotkin no podía prever, en pleno siglo XIX, la existencia de una plataforma de difusión de las características de las llamadas redes sociales, pero sí pronosticó que la internacionalización del espíritu subversivo surgiría gracias «a los lazos de solidaridad establecidos y al equilibrio inestable de todos los estados» (Kropotkin, 1900: 31). Esto significa que, salvando un abismo tecnológico de más de cien años, Kropotkin vislumbraba que en un contexto de crisis global «un movimiento en un país se extenderá necesariamente a todos» (Kropotkin, 1900:32), en lo que podría considerarse como un «efecto dominó».

La globalización del movimiento, sin embargo, supone el inicio del fin para el proceso revolucionario ya que, a partir de este momento se produce un estancamiento en el empuje inicial de la insurrección. La presencia del 15-M en los medios de comunicación tradicionales y en las redes sociales comenzó a disminuir. También se redujo el número de personas presentes en las numerosas acampadas, lo que motivó la necesidad de reestructurar un movimiento que, con el desvanecimiento de su ardor original, perdía gran parte de su efectividad. Para intentar revivir el espíritu del 15-M, los representantes de los distintos colectivos que lo componían dispusieron la creación de nuevas asociaciones

vinculadas entre sí por un componente de solidaridad que, sin dejar de lado el programa aprobado en la Asamblea de Madrid, diesen cobertura a las reivindicaciones particulares de cada uno de los grupos. Surgieron así multitud de cooperativas, asociaciones o, incluso, partidos políticos que de una manera u otra reivindicaban ser los portadores de la verdadera esencia de la *Spanish Revolution*. Sin embargo, pese a los exitosos datos cosechados en los procesos electorales posteriores por Podemos, partido que se autoproclama continuador del 15-M, lo cierto es que la llama revolucionaria de los primeros días ya no existe. Los valores apartidistas de los que presumía el movimiento en su etapa de autodefinición desaparecieron con la fundación del partido de Pablo Iglesias. Es cierto que muchas de las agrupaciones desprendidas de la fragmentación del 15-M, no tienen un objetivo parlamentario definido, pero, en su mayoría, se encuentran vinculadas —al menos por lazos de solidaridad— con la formación morada. Es importante señalar también que, pese a ser minoritarios en cuanto a su número de miembros, existen ciertos grupos que sí respetan, por el contrario, el modelo de lucha primigenio, pero su enorme dispersión nos hace poder asegurar que el 15-M, como tal, «se diluyó en un maremágnum de sociedades que han dividido de alguna forma la fuerza inicial del movimiento» (Colodrón, 2016: 186).

En esta etapa de declive y muerte del 15-M también podemos encontrar presentes algunos de los planteamientos lanzados por Kropotkin. El teórico decimonónico afirmaba que la aparición o la incursión de cualquier partido político dentro del seno de la revolución,

desemboca irremediabilmente en el declive de la misma. Considerando que la insurrección de Sol ha terminado como tal (aunque pervivan disgregados muchos de los grupos que surgieron de ella), se puede observar como el intento de canalizar el espíritu revolucionario a través de un partido supuso, tal y como señalaba Kropotkin, el inicio del fin para la *Spanish Revolution*. La creación de un partido ahuyentó a muchos de los sujetos que habían sido seducidos por la idea de un movimiento que no defendiera banderas ni intereses particulares. Además, la entrada en el juego parlamentario requirió un endulzamiento del discurso con el fin de adaptarse a las reglas impuestas por el propio sistema, lo que supuso una actitud claramente reformista con respecto a la idea inicial. Esto, sobre todo durante el periodo electoral de 2015 y 2016, hizo que Podemos se ganase enemigos tanto externos como internos. Desde algunos sectores que antes se contaban entre sus aliados, comenzó a tildarse al partido y a sus líderes de traidores y revisionistas. La creación de una organización política institucionalizada supuso, en resumidas cuentas, la separación de la heterogénea amalgama que era el 15-M. A partir de ahí, cada escisión comenzó a defender solamente sus propios intereses, terminándose con la horizontalidad, con la fuerza derivada de la unión y estableciendo la jerarquización que impone la institucionalización de la política. Lo que pase en adelante será *historia viva*.

4.- A MODO DE CONCLUSIÓN (ABIERTA A DEBATE)

Analizar un movimiento social acaecido de forma reciente siempre resulta una tarea sumamente complicada ya que nos priva de la perspectiva que solo concede el tiempo. Sin embargo, la celeridad con que se desarrollaron los acontecimientos dentro del 15-M, nos da la posibilidad de establecer una serie de conclusiones que, abiertas a discusión, nos permiten aseverar que existen ciertos paralelismos entre el modelo revolucionario establecido por Kropotkin en el siglo XIX y la movilización ciudadana más importante acaecida en España en las dos últimas décadas. Como hemos visto, en la primera fase de la insurrección, existe una fase de polarización de fuerzas en la que el 15-M atrae nuevos elementos a su causa y se autodefine en torno a unas exigencias básicas, comunes a toda la sociedad, que le permite crear un frente amplio con el que ejercer una mayor fuerza contra el sistema que pretende cambiar. Esta etapa, además, está dominada por el dinamismo en los planteamientos y la horizontalidad, así como un apartidismo que lo separa de cualquier tendencia política que pudiera perturbar el equilibrio alcanzado dentro del colectivo. Se trata, por tanto, de un inicio de movimiento social en el que se da esa igualdad, ese desprecio por los partidos y esa reconfiguración constante en los planteamientos internos que Kropotkin exige que estén presentes en cualquier movimiento revolucionario. Además de esto, vemos cómo agentes que actúan en esta primera parte del proceso revolucionario español son los mismos que señala el autor ruso en su obra: el pueblo y la clase media.

Las clases medias, mejor formadas a nivel intelectual son las encargadas de potenciar el espíritu revolucionario dentro del pueblo, mientras que este —junto con las clases medias empobrecidas que pasan a identificarse y formar parte del pueblo— es el que lleva el peso real del proceso revolucionario. Por último, en la fase de auto-definición y desarrollo del movimiento vemos como existe, tal y como profetizó Kropotkin, una globalización del movimiento surgida en un clima de crisis económica mundial y ocasionada gracias a las nuevas relaciones establecidas entre los pueblos y a la fragilidad del Estado.

El 15-M, sin embargo, no cumple con el arquetipo revolucionario diseñado por el filósofo ruso en lo referente a sus reivindicaciones. Kropotkin propone que la transformación socioeconómica ha de ser la base sobre la que se cimente un cambio social global. Esta teoría no es compartida por los portavoces y representantes del 15-M, que se inclinan por dar una mayor relevancia a los aspectos políticos, lo que incita a pensar que piensan en la conquista del poder político como paso previo a la realización de cambios sociales y económicos. Semejantes planteamientos estaría más en consonancia con las teorías de algunas familias del marxismo. Sin embargo, pese a estas discrepancias con los planteamientos kropotkinianos en cuanto al tipo de reivindicaciones que deben prevalecer en la revolución sí que podemos observar otra de las profetizaciones de Kropotkin en esta etapa de la movilización: optar por la *revolución política* y no por la *revolución social*, supone irremediamente el inicio de la decadencia del movimiento.

Es en la etapa de declive y transformación (muerte para muchos) de la *Spanish Revolution* donde podemos

ver de nuevo con claridad que vuelven a aparecer paralelismos entre estas y el prototipo revolucionario definido por el padre del anarco-comunismo. La aparición de partidos políticos y de plataformas institucionales reguladas, divide al movimiento y crea una nueva jerarquía. La creación de un partido político acaba con la idea inicial de *la revolución sin banderas ni partidos* y, en consecuencia, termina con la verdadera esencia del movimiento. Además, la participación en el juego parlamentario del sistema hace que las organizaciones salgan de su esfera popular y entren en una zona regida por las reglas del propio régimen, lo cual, en cierto modo, distancia del pueblo a este tipo de asociaciones. Por tanto, tenemos que, salvando la barrera tecnológica impuesta por más de un siglo de desarrollo, en líneas generales los planteamientos descritos por Kropotkin en torno a su concepción del proceso revolucionario son perfectamente aplicables a lo acontecido en España con el estallido del 15-M. El fracaso del movimiento, que aún puede no ser definitivo, hace que tengamos que enmarcar todo este proceso dentro de aquel concepto de *una revolución* del que hablábamos en las primeras páginas del estudio. Sin embargo, pese a no ser la *Spanish Revolution*, lo que Kropotkin definió como *La Revolución* —en mayúsculas— resulta innegable que, por su nacimiento y evolución, el movimiento español podría haber ocupado un espacio en las páginas de la obra del autor ruso.

NOTAS

- 1 Universidad de Santiago de Compostela
- 2 Véase «Entrevista a Carlos Taibo sobre *El 15-M en sesenta preguntas*». En <http://www.carlostaiibo.com/articulos/texto/?id=355>.
- 3 Artículo publicado en *Nineteenth Century and After*, Londres, marzo de 1905.
- 4 Artículo publicado en *Nineteenth Century and After*, Londres, marzo de 1905.
- 5 Para Kropotkin, la Revolución Francesa le sirve como uno de los ejemplos para exponer las fases, los aciertos y los errores cometidos en un proceso revolucionario. Atendiendo a lo que subraya en su obra *Historia de la Revolución Francesa* (2005) el levantamiento surgido en Francia a finales del siglo XIX cumple escrupulosamente con el ciclo de creación del espíritu revolucionario, polarización y eliminación del enemigo, pero pierde el rumbo en el momento de construir el nuevo modelo de sociedad. La decisión de estabilizar y reforzar el poder político creó una nueva jerarquía social en la que la burguesía terminó ubicándose las posiciones hegemónicas que históricamente había ocupado la aristocracia.
- 6 Para más información véase Tarrow (1997).
- 7 Según señala Kropotkin, son las clases dominantes las que entorpecen —o pretenden entorpecer— el desarrollo de la revolución. Estas, ante la posibilidad de perder su posición hegemónica, otorgan pequeñas concesiones al pueblo con el fin de aminorar su espíritu revolucionario y disminuir, en consecuencia, la magnitud de sus pérdidas. Junto a las clases dominantes, Kropotkin coloca dentro del grupo de contrarrevolucionarios a aquellos sujetos que, pese a haber participado a favor del proceso revolucionario, toman una posición conformista ante los primeros logros y quieren frenar el desarrollo de la revolución antes de que esta alcance su plenitud. Este segundo grupo no es definido de un modo concreto en

- ninguna de las publicaciones que componen la vasta obra kropotkiniana, pero puede deducirse de su comportamiento que podría estar refiriéndose al colectivo reformista.
- 8 La caracterización del revolucionario como una mezcla de ardor, inteligencia, idealismo, altruismo y dedicación aparece en la obra *Memorias de un revolucionario* (2005: 753-763) ligada a la figura de tres personas a las que Kropotkin considera un ejemplo para las futuras generaciones: Guillaume, Elisée Reclus, Cafiero y Malatesta.
 - 9 Para explicar esto Kropotkin vuelve a explicar el caso de la Revolución Francesa donde las aspiraciones políticas y económicas se elevaron por encima de la satisfacción de las necesidades sociales, derivando en poco tiempo en la aparición de un aparato burocrático que diluyó el empuje revolucionario del alzamiento y terminó por instaurar un régimen de dominación similar al depuesto.
 - 10 Las agrupaciones más destacadas entre las que convocaron la manifestación que daría lugar al 15-M serían: *Juventud en Acción*, *Ponte en Pie*, *Estado del Malestar*, *Plataforma de Coordinación de Grupos Pro-movilización Ciudadana* (más tarde *Democracia Real Ya*), *Juventud Sin Futuro*, *No les Votes* y *Plataforma Afectados por la Hipoteca* (PAH).
 - 11 *Spanish Revolution* es un concepto que, junto con *takethesquare*, surgió durante el periodo comprendido entre el 15 y el 22 de mayo de 2011 (según datos de DatAnalysis15M) a través de la plataforma Facebook. El término surge dentro del propio 15-M con el fin de despertar una conciencia social más allá de las fronteras españolas e impulsar un movimiento de carácter global, de ahí el uso del inglés para hacer referencia a los que sería una *Revolución Española*. Esto era parte de una estrategia que pretendía vincular la manifestación española «a los movimientos emergentes en Europa, tales como *UKuncut* en Inglaterra [...], *Generação a rasca* en Portugal [...] o la transformación política de Islandia conocida como *Revolución silenciada islandesa*» (Toret, 2012: 55).
 - 12 Sidney Tarrow (1997) define las oportunidades políticas como las dimensiones congruentes del entorno político que, actuando sobre las expectativas de éxito de un movimiento, ofrecen incentivos para que la gente participe en acciones colectivas. La oportunidad política aparece cuando el poder de los movimientos se pone de manifiesto, cuando los ciudadanos unen sus fuerzas para enfrentarse a las élites, a las autoridades o a sus antagonistas sociales. El aparente éxito obtenido por el 15-M en lo que al grado de movilización y concienciación se refiere tiene que ver, al igual que en muchos otros movimientos sociales, con el aprovechamiento de las oportunidades políticas, tanto estructurales como coyunturales, del contexto sociopolítico en el que se desarrolló (Véanse Della Porta y Diani (2006) y Klandermans (2001)). Las oportunidades estructurales son las más rígidas y estables a lo largo del tiempo e incluyen una serie de variables como el grado de centralización del Estado, su nivel de represión y el modelo de representación política. Por su parte, las oportunidades coyunturales con más dinámicas e incluirían aspectos como la facilidad para acceder al poder político, las estrategias del movimiento para crear alineamientos sociales favorables al movimiento o la presencia de divisiones entre las élites políticas.
 - 13 Toni Negri. «Reflexiones acerca del 15-M. Texto completo en www.rebelión.org/noticia.php?id=129958.
 - 14 15M. cc- conversación con Miguel Arana. Entrevista reproducible en Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=A0cCJIR46co>)
 - 15 Lista de Propuestas de *Democracia Real Ya*. Publicada en <http://www.democraciarealya.es/documento-transversal>.
 - 16 Según los datos de DatAnalysis15M en los primeros días se registraron más de cuatro millones de imágenes relacionadas con el 15-M.
 - 17 «Los anarquistas y el 15-M», texto publicado en <http://info.nodo50.org> el 29 de mayo de 2012.

BIBLIOGRAFÍA

BARRANQUERO, A. «Comunicación, cambio social y ONG en España. Pistas para profundizar en la cultura de la cooperación desde los nuevos movimientos comunicacionales. El caso del 15M». En *COMMONS. Revista de Comunicación y Ciudadanía Digital* Publicación bianual, Número 1, Volumen 3. Jerez de la Frontera: Universidad de Cádiz, 2014.

BERNAL CRESPO, J.S. «La cooperación, una estrategia eficiente en el origen evolutivo de nuestra especie». En *Revista de Derecho: División de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Norte (Número Especial)*. Barranquilla: Uninorte, 2012.

CANDÓN, J. *Toma la Calle, toma las redes*. Sevilla: Atrapasueños, 2013.

CIVIT, J. *La revolución en Kropotkin* Universidad Católica Andrés Bello de Caracas: Tesis doctoral, 2006.

COLODRÓN VALBUENA, J. «El concepto kropotkiniano de revolución en el 15-M: ¿vigencia o evolución?» En *Sémata*, vol. 28. Santiago de Compostela: USC, 2016.

DELLA PORTA, D., DIANI, M. *Social Movements. An Introduction*. Malden: Blackwell Publishers, 2006.

ERREJÓN, I. El 15-M. Pateando el tablero. En *GRUND magazine* nº 1. Cádiz, 2012.

FERNÁNDEZ-SAVATER, A. «Emborronar la CT (del «no a la guerra al 15-M)». En VVAA. *La CT o la Cultura de la Transición*. Barcelona: de Bolsillo, 2012.

GÓMEZ CASAS, J. *Historia del anarcosindicalismo español: epílogo hasta nuestros días*. Madrid: La Malatesta, 2006.

KLANDERMANS, B. «Why Social Movements Come Into Being and Why People Join Them». En *The Blackwell Companion to Sociology*, ed. Judith R. Blau. Malden: Blackwell Publishers, 2001.

KROPOTKIN, P. *El apoyo mutuo*. Madrid: Zero, 1970.

- *Ética: origen y evolución de la moral*. Barcelona: Dogal, 1977.

- *Historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Vergara, 2005.

- *La conquista del pan*. Madrid: Ediciones 29, 1976.

- *Memorias de un revolucionario*. Oviedo: KRK, 2005.

- *Palabras de un rebelde*. Barcelona: Centro Editorial Presa: 1900.

NOFRE, J. «Del pacto social a la indignación; Geografía(s) de la #SpanishRevolution». En *Generación indignada*. Lleida: Milenio, 2013.

TAIBO, C. *Repensar la Anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Madrid: Catarata, 2014.

TARROW, S. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.

- *The new Transnational Activism*. Cambridge: Cambridge University, 2005.

TERMES, J. *Historia del anarquismo en España (1870-1980)*. Barcelona: RBA, 2000.

TÓRET MEDINA, J. *Tecnopolítica y 15M: la potencia de las multitudes conectadas: un estudio sobre la gestación y explosión del 15M*. Barcelona: UOC, 2015.

Un día en «La Esperanza»

La Comunidad «La Esperanza»

Son las 7 de la mañana, me desperezo y me dispongo a lavarme la cara. Abro el grifo y hay agua. Hoy la cuba tuvo que llegar puntual y Blas, miembro de la Comisión de Mantenimiento, pudo abrir el abastecimiento a las 7 según nuestro horario de racionamiento de agua. El bueno de Blas, y quienes le ayudan en Mantenimiento, se encargan del agua y de detectar y arreglar desperfectos para que la Comunidad funcione. No cobran nada por ello. ¿Por qué lo hacen? Por solidaridad y compromiso con «el proyecto», no hay más.

Me visto y bajo al patio. Ahí están Judith y Azu barriéndolo y baldeándolo. Hoy no es lunes (nuestro día de limpieza general), pero quieren mantener las zonas comunes limpias, saben que a nosotros por ser «okupas» se nos mira con lupa. Cuando hay zafarrancho de limpieza se suman algunos hombres, pero desgraciadamente las mujeres siguen siendo mayoría en esta labor. Sin embargo, no se respira un aire machista; las mujeres son mayoría en casi todo. Las que vienen a solicitar vivienda son casi siempre mujeres; son mayoría en la asamblea y son las más participativas; las comisiones están llevadas casi todas por mujeres; cuando hay algún conflicto son las primeras en mediar e intervenir. El concepto de fuerza

ha perdido en la Comunidad su estereotípico cariz masculino.

Un grupo de vecinos debate en los bancos del patio. Me sumo a la charla. Les preocupa el aumento del gasto de agua debido a los calores del verano. «A ver si los del ayuntamiento se deciden de una vez y nos ponen el agua, que no somos animales, joder». Hablan de convocar una asamblea cuanto antes. «Hay que seguir presionando, seguir insistiendo con los medios, y si no manifestaciones o lo que haga falta», repiten. Alguno es miembro de la Comisión Anti-desahucio, que se encarga de hablar con los medios y tratar de iniciar las negociaciones con la administración. Idahira, la tesorera (este mes le toca a ella), ataja enérgica: «mientras eso pasa lo que hay que hacer es ahorrar». A ella se le entrega la «contribución comunitaria voluntaria» de 25 euros mensuales. Gracias a esos 25 euros podemos pagar las cubas de 10.000 litros diarios con los que nos abastecemos.

Les dejo con su conversación y me acerco al Asambleatorio (así llamamos al lugar dónde se celebran las asambleas y los talleres y eventos) porque veo algo que me gusta. Los niños están ensayando una obrita de teatro que hizo un vecino. Están entusiasmados, gritando y reproduciendo ruidos de animales. Algunas madres de la Comisión de Talleres les ayudan a ensayar. Miro a los niños y pienso que son lo mejor de la Comunidad. A pesar de la situación económica en la que se encontraban sus padres antes de venir aquí, a su manera, estos niños son afortunados. No solo por la oferta de ocio que hay en la Comunidad con los talleres y demás; estos niños están viviendo una experiencia que les dará una gran ventaja sobre el resto de miembros de su generación.

Están aprendiendo y viviendo desde chiquititos lo que es el apoyo mutuo, la empatía, la diversidad, la tolerancia. Pienso en cuando sean grandes y recuerden este periodo de sus vidas. Estos niños serán hombres y mujeres el día de mañana que serán sensibles al dolor ajeno y sabrán que la colaboración es la única forma de resistir y que la justicia no es un ente abstracto.

Me avisan de Mantenimiento: se ha roto una tubería en el garaje. Bajo corriendo a ayudar. Nos pasamos horas arreglándola. Unos van a comprar el repuesto mientras otros serruchan el tramo para ponerle un acople. Aquí, ante mí, tenemos obreros cualificados (como Moisés, Carmelo, Iche y un largo etcétera) que cuando pasa algo de esto saben en cada momento qué hacer. Admiro sus conocimientos y pericia. No pierden nunca la calma en estas circunstancias. La arreglamos al fin.

Con la avería se nos ha hecho tarde, algunos no hemos tenido tiempo de prepararnos la comida. Rocío invita a comer a parte de la cuadrilla de Mantenimiento en su casa y Francisco a otra parte en la suya. Los que van a casa de Francisco disfrutarán de un menú de comida típica colombiana, y los que va a casa de Rocío aprovecharán para llevarse la ropa que amablemente les lavó el otro día. Esas redes espontáneas de apoyo mutuo se tejen día a día en «La Esperanza». Olla común improvisada, unos vecinos le lavan la ropa a los que no tienen lavadora, otros ayudan a fabricar mobiliario para las casas con maderas recicladas, y así sucesivamente.

Entre los comensales distingo dos caras desconocidas con un niño al que tampoco identifiqué. Le pregunto a Rocío y me aclara que son «nuevos realojados». Entraron porque otro vecino encontró trabajo y decidió entregar

la llave a la Comisión de Realajo y darle a otra familia la misma oportunidad que le dieron a él. Los nuevos llevan en lista de espera algunos meses, han entregado toda la documentación necesaria para demostrar su situación de necesidad, ya han pasado varias entrevistas con los de Realajo y finalmente se les ha explicado bien «el proyecto» y han aceptado sus condiciones. Hablo con ellos. Que les llamaran de Realajo ha sido lo mejor que les podría pasar: 3 meses de impago de alquiler, agotada la paciencia del casero, les daba una semana para irse o iniciaba los trámites de desahucio. Sus ingresos de 300 euros les impedían pagar el alquiler y comer. Están emocionados y aún no han asimilado su nueva situación. Los vecinos recién llegados suelen venir sin nada. Directamente de la calle, de centros o de traumáticos desalojos. Como en este caso, es difícil que los primeros días los vecinos más cercanos no le pongan un plato sobre la mesa y les ayuden a instalarse. La solidaridad en «La Esperanza» no es solo cuestión de sensibilidad, sino de supervivencia.

Después de comer me doy un salto al huerto de la Comunidad. Allí están Javi y Julio, trabajando como siempre. El invierno se ha portado bien con el huerto, pero ahora empiezan los rigores del verano y les urge terminar de colocar las mangueras para el riego por goteo. La idea de Javi, el más implicado en la Comisión del Huerto, es que este se abastezca con cubas independientes. Teniendo en cuenta los problemas acuíferos de la Comunidad, es la única opción. Cerca del huerto corretean gallinas y cabritas. Todos son animales que ya no eran «útiles» para la explotación ganadera y que han sido salvados de ser sacrificados. Para algunos niños de la Comunidad este es el primer contacto que tienen con este tipo de animales.

Enseñarles las sinergias que se dan entre los seres vivos y a empatizar con ellos es una experiencia bonita. Javi y Julio se despiden de mí, van a irse a buscar unas plantas forrajeras especiales para las cabras. Ya me contarán a la vuelta.

Cae la tarde, ahora mismo tengo que coger la guagua para irme a trabajar (soy de los pocos en la Comunidad que tiene un trabajo remunerado; aunque la gente se mata a hacer chapuzas, sacar chatarra, limpiar escaleras, para poner un plato en la mesa). Justo cuando estoy saliendo me vuelvo a encontrar con Azu y Rocío. Alguien ha visto nuestra petición de ayuda en la red y viene a traernos ropas, muebles y algunas garrafas de aceite. Rocío y Azu, junto con Ylenia y Lola, forman parte de la recién creada Comisión de Solidaridad (desde que salimos en los medios de comunicación decidimos crearla para gestionar la ayuda que pudiéramos recibir), se han puesto en contacto con ellas y están esperando para recibir tan generosa aportación. Salgo del portón con una sonrisa que crece aún más cuando me cruzo con un vecinito de apenas 8 años que me recuerda: «compa, no te olvides de que esta noche hay cine en el Asambleatorio». Asiento con la cabeza y pienso que hoy tengo que intentar salir pronto del trabajo.

Mientras camino hacia la parada me vuelvo una última vez y miro hacia la entrada: «Comunidad Esperanza, lo último que se pierde». Y pienso que aunque parezca increíble esto está ocurriendo en un pequeño y recóndito punto del Atlántico: la gente se ha organizado, ha cogido las riendas de su vida en sus manos y, pase lo que pase, no está dispuesta a renunciar a la esperanza.

Contextualización: La Comunidad «La Esperanza»

Orígenes:

A comienzos del 2013 la Federación Anarquista de Gran Canaria (FAGC) se puso en contacto con la propietaria de los bloques en los que ahora vives. Dichos bloques estaban en proceso de embargo por una deuda hipotecaria contraída con Bankia. En un par de años la propietaria perdería la batalla legal y los bloques pasarían a ser propiedad del banco. Antes de que esto ocurriera, la idea de la Federación era destinar las 71 viviendas vacías que albergan dichos bloques para realojar a familias sin techo y sin recursos. A cambio de algunas mejoras en el inmueble, y de la protección que debían ofrecerle los realojados en caso de desvalijamiento, la propietaria aceptó. A causa de ello todos los que vivimos en estos bloques lo hacemos todavía con el consentimiento de dicha propietaria. En abril de 2013 ya habían cerca de 30 familias viviendo aquí.

Situación actual:

Hoy sabemos que aunque la propietaria ha interpuesto un recurso que no sabemos cuánto tardará en dirimirse, la propiedad —según la Nota Simple del inmueble— ha pasado de Bankia a la SAREB (el llamado «banco malo»), un organismo semi-estatal destinado a comprar deudas contraídas con entidades como Bankia. La deuda puede

superar los 15 millones de euros. En cuanto la propietaria pierda el juicio, la SAREB reclamará su propiedad y se iniciará el trámite para proceder al desahucio.

El Proyecto:

La vivienda de la que ahora disfrutas es parte de un proyecto social más amplio. Está destinada exclusivamente para personas sin techo y sin medios económicos para proporcionarse otro. No son segundas viviendas que puedan dejarse cerradas para disfrutar los fines de semana o en vacaciones. No son casas que puedan ocuparse por capricho ni para ahorrarse un alquiler. Son casas socializadas: no se disfrutaban en régimen de propiedad privada sino de propiedad comunitaria; una vez dejan de usarse vuelven a la comunidad para que esta las ponga a disposición de nuevas familias. En breve serán casas expropiadas, pues debemos reclamarlas por motivos de utilidad social y arrebatárselas a las entidades financieras que las reclaman.

El racionamiento del agua y el ahorro de electricidad son elementos indispensables. No sabemos cuánto tiempo disfrutaremos de estos recursos, así que es imprescindible economizarlos al máximo y de forma rigurosa. Cualquier despilfarro es inadmisibile.

■ Por otra parte aquí no se paga alquiler: se aporta una contribución voluntaria (actualmente de 25 euros mensuales) para pagar exclusivamente las cubas de agua. Quien tiene más recursos podrá aportar un poco más, y quien tiene menos pues aportará lo que buenamente pueda.

■ En la comunidad hay además múltiples trabajos de mantenimiento y similares que llevar a cabo. Es imprescindible

autogestionarnos y realizarlos por nosotros mismos. No queremos una comunidad con siervos que trabajan y señoritos que miran desde las ventanas cómo se desloma el resto, así que se espera la participación de todos los vecinos (que físicamente puedan) en las labores comunitarias.

La comunidad se reserva el derecho de realojar fuera de los bloques a cualquier persona que haga imposible la convivencia. Las agresiones y cualquier otra forma de violencia o sabotaje interno no pueden sufrirse impunemente, y cualquier vecino que incida en estas u otras actitudes (robar a la comunidad o a un vecino, etc.), puede perder la vivienda que la comunidad le cedió.

Por motivos de seguridad la puerta de la calle debe permanecer siempre cerrada. Aunque lo normal es que el desahucio se nos notificara antes de producirse, también se nos puede ejecutar un «desahucio cautelar por lo criminal» a cualquier hora del día o de la noche. Para evitar ponérselo fácil a quienes pretendan desahuciarlos, la puerta nunca puede quedar abierta.

La presencia de la policía en el recinto es totalmente desaconsejable (salvo para hacer el informe policial a los vecinos que han solicitado el empadronamiento o entregar una citación judicial particular). Cualquier conflicto que se produzca dentro de los bloques en el que tenga que intervenir la policía no hará más que perjudicarnos de cara al desahucio.

Los conflictos y problemas de convivencia deben solucionarse de forma directa entre los propios vecinos afectados. Si por algún motivo esta vía no funciona, se llevará el asunto a asamblea para hallar una solución

colectiva. La idea es no recurrir nunca a ninguna forma de violencia, sea personal o institucional.

Todas las decisiones que afectan a la comunidad se deciden en asamblea. La asamblea se celebra los últimos domingos de cada mes. Siempre puede convocarse una asamblea extraordinaria para tratar temas urgentes que no pueden posponerse. Las comisiones son asignadas por la asamblea, y se encargan simplemente de realizar tareas prácticas.

Ahora mismo formas parte de la ocupación de viviendas más grande del Estado. Actualmente vivimos en la comunidad más de 50 familias, unas 140 personas (la mitad de ellas menores) y el objetivo es llegar a 200. Hay que transmitirle al resto de la sociedad la verdadera naturaleza del proyecto. No solo mejorando el recinto y nuestro entorno, sino mejorándonos nosotros mismos como personas. Resolviendo los conflictos por nosotros mismos, sin intermediarios. Colaborando y ayudándonos mutuamente. Decidiendo de forma horizontal, sin líderes ni amos. Siendo conscientes de que la voz de un vecino vale tanto como la de cualquier otro y que nadie es más que nadie. Solo organizados y unidos podremos conservar nuestras casas y obligar a la administración y a los poderes financieros a negociar y a aceptar nuestras condiciones. Nunca negociarán si no presionamos, si no luchamos. Quien no esté dispuesto que abandone ya el barco.

Los vecinos llamaron a esta comunidad: «La Esperanza». Seguramente porque la esperanza es lo último que se pierde, y no pensamos perder nuestras casas.

Casco Viejo de Vitoria-Gasteiz: ¿De la práctica de la autogestión colectiva a la Comunidad Vecinal autogestionada?

Kutxikotxokotxikitxutik

El Casco Viejo gasteiztarra conoce desde hace décadas importantes prácticas de autogestión. Pero lo que hasta entonces eran iniciativas promovidas por personas y grupos más o menos numerosos, especialmente concienciados o ideologizados, se ha convertido en la última década, en buena medida como consecuencia de la lucha vecinal contra un Plan Especial de Rehabilitación Integral (PERI), en una práctica bastante más común, en la herramienta elegida en el barrio para hacer frente a graves carencias, olvidadas y desatendidas por esas instituciones que impulsan grandes inversiones centradas casi exclusivamente en la musealización y turistificación de la zona. Este texto trata de narrar ese proceso al tiempo que se interroga sobre la posibilidad de que esa práctica común y en común de la autogestión pueda abrir las puertas a plantearse el surgimiento de una Comunidad Vecinal Autogestionada.

1. INTRODUCCIÓN

Aguzando la vista sobre el Casco

El Casco Viejo de Vitoria-Gasteiz es uno de los lugares más conocidos y visitados por quienes acuden a nuestra

ciudad a «hacer turismo». Sin embargo, la inmensa mayoría de esas personas retornan a sus lugares de origen sin conocer el barrio. Porque, tal vez, en su visita sí llegan a conocer historias más o menos reales o adaptadas sobre alguna de sus casas-palacio, catedral, murallas, callejas o cantones... pero eso no es conocer un barrio, es conocer sus «piedras», olvidando eso que tantas veces ha denunciado el vecindario ante los planes municipales que reiteradamente se olvidan de ello: «Tras las piedras vive un barrio».

Quizá la mirada aguda de alguien que nos visite podría detectar uno de los graves problemas del barrio: la antigüedad y estado de las viviendas. Si, además, tenemos en cuenta que las distintas fases de programas especiales de rehabilitación no han actuado sobre casi 2.000 viviendas, muchas de ellas en la peor situación (principalmente porque sus residentes carecen de recursos económicos para afrontar las obras necesarias), nos encontramos con un importante número de hogares que padecen graves deficiencias estructurales, riesgos evidentes de incendio (estructura de madera, instalaciones eléctricas antiguas), humedades, aislamientos muy deficientes, tejados en mal estado, carencia de instalación de calefacción y/o baños y sanitarios, ausencia de garajes; y, otro de los grandes problemas, la inexistencia generalizada de ascensores, lo que conlleva graves problemas de falta de movilidad, carencia de independencia y enormes dificultades para tareas cotidianas (compras, acceso a servicios, interrelación vecinal...) que, a menudo, y especialmente entre las personas más mayores, derivan en graves problemas de aislamiento social.

Pero esa mirada aguda de la persona que nos visita mirando «las piedras» del barrio, difícilmente podrá percibir que tras esas «piedras» nos encontramos personas cuyas condiciones de vida socioeconómicas y habitacionales son, con diferencia, las peores de Gasteiz. Una renta familiar media que es un 25% inferior a la media de la ciudad, lo que supone que una cuarta parte de las unidades familiares del Casco (el triple que en la media de Gasteiz) dependa para sobrevivir de los Convenios de Inserción y Planes de Intervención familiar. Una gran parte de esas unidades familiares son unipersonales (el modelo mayoritario en el barrio, que no en la ciudad), de personas mayores de 80 años, pues en el Casco, a diferencia del resto de la ciudad, el 50% de las personas mayores de 65 tienen 80 años o más y dependen de unas pensiones de viudedad pírricas.

Otro tanto por ciento elevado de quienes dependen de ayudas económicas para sobrevivir son las unidades familiares con personas vecinas de origen extranjero, cuyo índice en el barrio es el doble de la media de la ciudad (18% y 9% respectivamente). Estas personas vecinas tienen en el barrio su lugar de entrada a la ciudad, tanto por ser en nuestras calles donde se ubican los alquileres más baratos y en mayor número (33% con respecto al 15% de la ciudad), como donde pueden encontrar la red de apoyo de parientes o personas de su misma procedencia. Ello supone, en no pocas ocasiones, tanto el abuso en los alquileres como el hacinamiento en viviendas donde habitan modelos de familia muy extensa con muchos miembros. Más aún, según los datos oficiales, en el Casco hay un 20% de viviendas en las que no hay gente empadronada (el doble que en la media de la

ciudad)... pero eso no quiere decir que estén vacías. Porque cuando hay gente sin casa y casas sin gente la ocupación se convierte no solo en un derecho, sino también en una obligación.

A todo ello sumémosle las graves carencias de equipamientos de dimensión barrial (biblioteca; escuela con capacidad para toda la población infantil; salas públicas de encuentro y juegos los fines de semana; centro de salud adaptado a las características culturales y de edad del vecindario; residencias para personas mayores con plazas suficientes...), las importantes limitaciones de espacios abiertos y/o verdes para el encuentro vecinal (que, en vez de crecer, disminuyen), el generalizado abandono a su suerte que padece el comercio de cercanía (las tiendas de «toda la vida» con sus tenderas-sicólogos-sociólogas que realizan importantísimas labores de sociabilización vecinal nunca reconocidas)... En definitiva, un barrio con unas graves carencias y necesidades sociales que reclaman desde hace décadas una actuación urgente.

Y en esto llegó el PERI

Con la llegada a la alcaldía de Gasteiz del popular Alfonso Alonso, en 1999, se pusieron en marcha los trabajos de elaboración de la Revisión del PERI que, cuando a mediados de la primera década del presente siglo se presentaron públicamente, encendieron todas las alarmas en buena parte del vecindario. No solo se trataba de un intento de convertir el barrio en una postal atractiva para el turismo (lo que conllevaba, entre otras cuestiones, expropiaciones y derribos, además de decretar

el «fuera de ordenación» para más de una tercera parte de los edificios del barrio), sino que las multimillonarias inversiones que se prometían para el barrio eran para hacer su imagen atractiva al turismo, pero no contemplaban ninguna medida para hacer frente a los graves problemas y carencias socioeconómicas del mismo.

La amenaza que suponía el PERI para el barrio era tal que consiguió lo que parecía imposible: que las cinco asociaciones vecinales del barrio, más diversos colectivos de carácter más juvenil que habían comenzado a denunciar las repercusiones que iba a tener el PERI sobre el mismo¹, se pusieran de acuerdo, se organizaran en torno a la Plataforma AZAO² y, tras un periodo de recogida de aportaciones del vecindario, elaboraran un documento conjunto titulado «Propuesta Vecinal de Rehabilitación Social *Alde Zaharra Bizirik 2006*—Casco Viejo Vivo—», con más de 150 medidas para atender nuestras necesidades sociales.

2. LA AUTOGESTIÓN COMO MOTOR

Los antecedentes de la autogestión en el barrio

Difícilmente se podría entender la opción por la autogestión colectiva que se hizo en el barrio sin tener en cuenta los antecedentes de prácticas autogestionarias que ya llevaban años (y que continúan) practicándose. De modo muy especial, dos experiencias concretas de sobra conocidas en la ciudad, ambas ubicadas en el Casco Viejo. Hablamos de la radio libre Hala Bedi Irratia (a punto de cumplir 35 años de existencia) y del Gaztetxe de Gasteiz (próximo a cumplir los 30).

Su apuesta por la autogestión y un asamblearismo no sectario ha propiciado también que, en torno a las dos experiencias, hayan compartido armónicamente trabajo y compromiso común personas de variadas ideologías, aprendiendo con ello a primar el trabajo colectivo sobre los intereses particulares. A destacar, además, que con el paso del tiempo se han convertido en verdaderas «canteras» de personas que, a través de ellas, conocían, asumían y practicaban la autogestión, promoviendo en muchos casos este funcionamiento en los espacios a los que posteriormente se han ido incorporando una vez que el paso del tiempo ha ido renovando las generaciones que animan, gestionan y mantienen ambos proyectos. En el caso del Gaztetxe, además, desde hace ya muchos años decidió (y practica con los hechos) que la defensa de los intereses del barrio es una de sus prioridades, pues aunque sus puertas estén abiertas (y visitadas) por gentes y colectivos de toda la ciudad, el Gaztetxe se siente y se quiere parte activa del barrio donde se ubica.

A esta «pareja de maduros autogestionados» se le unía en 2002 un nuevo proyecto, el Zapateneo: un colectivo de personas procedentes de diversos movimientos que se unieron con los objetivos de, por un lado, llevar adelante la autogestión de una librería-distribuidora-editora que se saliera de los canales comerciales y, por otro, ofrecer a los colectivos populares espacios de encuentro y reunión. El proyecto autogestionado permanece 15 años después cumpliendo ambos objetivos, como bien sabe buena parte de los colectivos del barrio que en el duro invierno gasteiztarra encuentran en él su «cálida acogida».

Relacionado con la incorporación de gente joven a la lucha vecinal contra el PERI, a medida que esta se va desarrollando comienza a incorporarse en el barrio una dinámica autogestionada hasta entonces desconocida (al menos como herramienta de intervención social): la okupación de edificios y locales amenazados o condenados por el PERI para hacer de su utilización como viviendas y espacios abiertos al barrio una denuncia viva y permanente. Los primeros casos se dieron en 2006 con la okupación del edificio de viviendas de Kutxi 103 (expropiado para la Fundación Catedral Santa María por el Ayuntamiento), al que a los pocos meses le seguiría la okupación del «Kutxitril Ateneo» el local de Kutxi 99 (también expropiado por la administración a sus anteriores dueñas, que se okupó como espacio para las reuniones y actos de los colectivos del barrio y que, entre muchas otras funciones, cumplió la de oficina de apostasía [en un edificio de la Fundación Catedral]).

Pero, a pesar del importante valor social de estas experiencias, es verdad que todos estos proyectos autogestionados se han basado y basan principalmente en un tipo concreto de personas, con una especial concienciación, hábito de organizarse y/o actitud continuada de compromiso social, y una edad principalmente juvenil (no tanto en el caso de Hala Bedi o Zapateneo), lo que no se puede calificar de práctica colectiva o comunitaria de la autogestión, aunque sin duda han sido y son bases importantes para el surgimiento de esta.

Primeros llamamientos (baldíos) a impulsar la autogestión vecinal comunitaria.

El surgimiento de Egin Ayllu

A todo este «caldo de cultivo» que se va gestando durante años en el barrio, añadámosle un nuevo ingrediente: vecinas del barrio que se habían ido conociendo tanto por su participación en el Gaztetxe (o en las campañas en su defensa) como en otras iniciativas sociales y populares. Su primera experiencia de trabajo vecinal se centró en crear un colectivo (con funcionamiento asambleario y autogestionado) que explicara al barrio los efectos del PERI sobre él, ya que la farragosa documentación municipal lo hacía indescifrable⁴. Surgió así PERI-kitto⁵.

Este colectivo en la medida que avanzaba en su estrategia de oposición al PERI iba cambiando de nombre. Así, una vez agotada la fase de explicación al barrio, comenzó con otra en la que llamaba al vecindario a realizar su propio plan, utilizando para esa fase el nombre de AuzoPlan⁶. Esta fase coincide en el tiempo con el surgimiento de la ya citada Plataforma AZAO, de la que AuzoPlan también formaba parte. Agotada igualmente esta fase, junto con otras personas y colectivos juveniles pasaron a la de intentar una oposición activa a esas obras, creando para ello la Asamblea Anti-PERI.

Esta iniciativa concluyó con una manifestación por el barrio de alrededor de 500 personas. Sin embargo, la dinámica de enfrentamiento ante las obras hacía que la actuación de la Asamblea fuera marcada por el calendario de intervención municipal, viéndose sometido a este el ritmo del colectivo y, lo que era peor, imposibilitando que pudiera elaborar sus propias reflexiones, propuestas

y actuaciones. Por todo ello, tras la manifestación citada se decidió no volver a convocar la Asamblea Anti-Peri.

Tras un periodo de varios meses de descanso y reflexión una docena de las personas que habían venido participando en esos colectivos mencionados decidieron dar un cambio de rumbo a su trabajo vecinal. A partir de entonces intentarían trasladar al vecindario el mensaje que habían aprendido: las soluciones a los verdaderos problemas del barrio no vendrían de las instituciones, y el vecindario no podía resignarse a que su futuro se determinara en los despachos oficiales. Había que ponerse por sí mismas manos a la obra, y la mejor herramienta para ello era intentar activar a la comunidad vecinal autogestionada. Es así como en otoño de 2007 nace Egin Ayllu que, en una mezcla de euskera y quechua⁷ significa precisamente «Hacer comunidad». En uno de sus primeros textos al barrio, se presentaba así:

«La mayoría de quienes formamos Egin Ayllu llevamos años trabajando directamente en el barrio. Y todo este tiempo de PERIs, de alcaldes y oposiciones varias y baldías nos ha llevado a una conclusión: trabajemos al margen de las instituciones y sus apéndices. Pasemos de ellos, simplemente, y dediquemos todo ese ingente esfuerzo a organizarnos entre nosotros, vecinas y vecinos. Pensemos qué necesidades tenemos, qué proyectos nos ilusionarían, a qué problemáticas debemos enfrentarnos. Pensemos el barrio en que soñamos en definitiva, y pongámonos manos a la obra para generar herramientas propias que lo puedan hacer realidad pasito a pasito. Sin esperar a la mejor o peor voluntad de los políticos de turno, a sus promesas mejor o peor intencionadas.

Conociéndonos, generando red social en el barrio, tejiendo complicidades entre el vecindario.

¿Que no es fácil? De acuerdo, pero tampoco es tan difícil como nos quieren hacer creer. Y, desde luego, es mucho más gratificante. Incluso divertido».

No obstante, el concepto de «comunidad vecinal autogestionada» se le hacía tan raro a la mayoría del vecindario casi como el propio nombre del colectivo, y las primeras iniciativas lanzadas por Egin Ayllu no tuvieron gran eco en el barrio. Pero, como sucede en ocasiones, cuando menos se espera aparece un factor externo impredecible que, sin pretenderlo, consigue mostrar al vecindario de forma mucho más clara y pedagógica eso que los textos no consiguen transmitir. En este caso el factor desencadenante fue la necesidad de respuesta vecinal ante la dejadez, ineficacia y cerrazón municipal en torno al frontón del barrio.

Primera experiencia de autogestión colectiva en el barrio: Auzolana Pilotalekua (Frontón Auzolana)

Hemos comentado antes que uno de los problemas y necesidades del barrio es la carencia de espacios públicos (tanto abiertos como cerrados) donde encontrarse, compartir, conocerse, desarrollar actividades, en definitiva, tejer comunidad. Uno de esos pocos espacios con los que por aquellas fechas contaba el barrio era el frontón San José. La titularidad del recinto la ostentaba una Fundación Eclesiástica que había cedido al Ayuntamiento su gestión. Pero en abril de 2007 el techo del recinto había sufrido desperfectos, a consecuencia de los cuales se habían producido importantes

goteras que suponían de hecho la impracticabilidad del juego de pelota. La Fundación decía no contar con fondos para costear la obras. El Ayuntamiento, por su parte, devolvía la pelota a la Fundación diciendo que ese tipo de obras le correspondía afrontarlas a ella. Desde diferentes asociaciones vecinales y deportivas se mantuvieron reuniones con diversas instancias municipales, pero «tan arduo problema» parecía irresoluble para todas, y el vecindario quedaba condenado a quedarse sin frontón.

Transcurrido un año desde el cierre del frontón —cuya situación iba paulatinamente agravándose por la continua entrada de nuevas aguas— algunos colectivos del barrio, tanto directamente afectados por su inutilización, como preocupados porque el barrio perdiera un nuevo espacio, organizaron una reunión para ver qué se podía hacer al respecto. Se juntaron colectivos tan diversos como la AMPA de la escuela del barrio, el Gaztetxe, la asociación gitana del barrio Gao Lacho Drom (con gran afición a la pelota), la asociación vecinal Barrenkale, el Club Deportivo El Campillo o el colectivo vecinal Egin Ayllu, quienes habían tenido una primera experiencia positiva de trabajo conjunto en la Plataforma AZAO para reivindicar la atención a las necesidades sociales del barrio.

Tras analizar con detenimiento el tema, vista la actitud de las instituciones y de la Fundación Eclesiástica, llegaron a la conclusión de que la única solución era que el propio barrio recuperara el frontón. Pero eso suponía okupar el frontón, una práctica de desobediencia civil que podía conllevar la imputación de delito. Para sorpresa de los colectivos más acostumbrados a la desobediencia, el resto asumieron con toda naturalidad el riesgo

con una lógica apabullante: «dejar al barrio sin frontón por la dejadez vecinal sí que sería un delito, y no nos queda otra opción». Asimismo decidieron que si el barrio era capaz de recuperar el frontón, procediendo además a arreglarlo y adecentarlo, a partir de ese momento el barrio sería quien se encargase de su gestión, creando para ello una asamblea abierta (Txapa Ahotsa) que funcionaría con los principios de la autogestión.

Tomada la decisión, les pareció importante que la recuperación estuviera impulsada y protagonizada por el barrio. Para ello, durante varias semanas se acometieron dos iniciativas paralelas. Por un lado se ponía en marcha una campaña informativa y movilizadora hacia el barrio con un reto basado en las apuestas de los frontones: «Mil a rojo!! a que entre tod@s recuperamos el frontón». Merece la pena detenerse en algunos párrafos del díptico buzoneado que muestran cómo el llamamiento a la autogestión colectiva se realizaba de una forma naturalizada y comprensible al barrio:

«(...) El caso es que a pesar de las muchas gestiones realizadas por parte del vecindario, el frontón lleva camino de convertirse en «casa de baños». Y mientras ellos siguen con sus peloterías (a saber cuáles son las verdaderas razones) nosotras con los brazos cruzados sin poder jugar a pelota.

¿Y por qué no descruzamos los brazos? ¿Vamos a renunciar a ese espacio por la dejadez de quienes ni lo utilizan ni lo aprecian? ¿Tan sumis@s se creen que somos como para ignorarnos? ¿Tan inútil nos ven al vecindario —salvo en elecciones— como para pensar que no somos capaces de ponernos de

acuerdo para entre todas recuperarlo, gestionarlo y disfrutarlo?.

(...) hemos puesto en marcha la Asamblea TXAPA AHOTSA, abierta a todo el barrio.(...) Hay quienes han decidido dejar morir al frontón —en este caso ahogado—. Y hay quienes, porque lo apreciamos y lo necesitamos, queremos salvarlo devolviéndole la vida con nuestros juegos, risas y manos. ¿Y tú, a qué equipo te apuntas? ¡Toma parte y apuesta por el frontón del barrio!»

La segunda iniciativa no era pública, sino «clandestina». Entre las personas de los diversos colectivos impulsores, más la complicidad de varias decenas de personas vecinas, durante varias semanas (las mismas en las que se realizaba la campaña informativa movilizadora), sin que el Ayuntamiento y prácticamente nadie se enterara, estuvieron entrando a hacer los trabajos de recuperación más complicados: la reparación de la cubierta donde se había producido la gotera, el levantado y posterior pintado del suelo del frontón, así como el inicio del arreglo de algunos desperfectos en el frontis y paredes del frontón.

Ambas iniciativas convergían en una fecha, el 1 de julio de 2008, día para el que se convocaba al barrio a, tras una kalejira⁸ reivindicativa por sus calles, recuperar el frontón mediante el auzolan. Era el momento de que el barrio demostrase si era capaz de ganar la apuesta que venía públicamente manteniendo desde hacía semanas. Una parte del barrio y los medios de comunicación pensaron que se iba a proceder a una «okupación clásica» según sus esquemas, esto es, terminar la kalejira en el

frontón procediendo a forzar la verja de entrada y la puerta, y con ese morbo acudieron a «contemplar el espectáculo». Pero este fue distinto al esperado porque en vez de proceder a forzar la puerta, simplemente se abrió con una llave⁹, entrando todas en comitiva a un frontón que, como contemplaban muchos ojos asombrados, en gran parte ya se había recuperado, lo que causó gran júbilo entre el vecindario asistente.

Desde entonces, el frontón Auzolana ha sido utilizado de forma constante para dar cobijo a un sinnúmero de actividades de muy diverso carácter¹⁰. Sigue estando autogestionado por el barrio mediante la asamblea abierta Txapa Ahotsa, quien trimestralmente convoca asambleas de personas usuarias para organizar el reparto consensuado del espacio y los horarios. Esas mismas personas usuarias son las que realizan las labores de limpieza y mantenimiento del frontón. Por supuesto, la utilización del frontón es totalmente gratuita.

Esta demostración de la capacidad de autogestión colectiva por parte del barrio nunca ha sentado bien a las instituciones, pues son conscientes de que con ella cada vez un mayor número de vecinas del Casco comprueba la eficacia de la autogestión colectiva ante la dejadez institucional. Por eso, aunque son conscientes de que no pueden atacar al Auzolana pilotalekua de forma directa, no cesan en buscar vías indirectas para acabar con su ejemplo. En el momento de redactar estas líneas asistimos a la última de ellas: la propuesta municipal de derribar el frontón con la excusa de levantar en su espacio un Gazteiz Antzokia¹¹. Como ya ha sucedido otras veces, ante el ataque institucional contra proyectos autogestionados (Gaztetxe y Hala Bedi Irratia saben de ello),

su futuro dependerá del apoyo vecinal y popular que reciba Auzolana Pilotalekua. El barrio ya está en ello¹².

Zaharraz Harro¹³!! De la autogestión de un frontón a la autogestión colectiva de las fiestas del barrio

Meses después, la positiva experiencia de la recuperación del frontón sirvió de impulso para que se considerara que había llegado el momento de intentar algo que hasta entonces no había pasado de un sueño en las cabezas de algunas: la organización autogestionada de unas fiestas del barrio protagonizadas por el vecindario¹⁴. Para ello un grupo de personas y colectivos, decidieron dar el primer paso, y buzonearon en el barrio un texto del que reproducimos unos párrafos:

«Muy buenas vecinas y vecinos:

Algunas personas del barrio, vecinas como tú, veníamos desde hace un tiempo hablando sobre lo bonito que sería algún día poder organizar unas fiestas en el barrio, en las que el protagonismo fuera del vecindario. Esto es, que se soñasen, pensasen, organizarasen, y protagonizarasen por la gente del barrio, con la participación más rica y plural posible de todas las personas que vivimos y trabajamos en él. Es decir, unas fiestas del barrio, hechas por el barrio y para que, principalmente, las disfrutemos el vecindario... Y este año, además de pensar y hablar sobre ello, hemos decidido intentarlo.

(...) Pero, claro, para que la fiesta sea lo más participativa y plural posible lo que realmente se necesita es la participación vecinal. Por eso esta carta. No solo para comunicaros nuestras intenciones e invitaros a tomar parte

en la fiesta sino, sobre todo para solicitar vuestra implicación en su organización, para recoger vuestras sugerencias o incluso vuestras propuestas de cómo se os ocurre participar. Porque en nuestra idea de fiestas no queremos actuaciones de «estrellas invitadas», sino protagonismo vecinal. Preferimos el «arte casero» de nuestras vecinas y vecinos que el «prestigio de los famosos mediáticos»... pagados».

El barrio llevaba muchos años siendo maltratado por medios de comunicación e instituciones, quienes, para justificar su planes de intervención, descalificaban al Casco intentando remarcar una idea de barrio degradado, con alto índice de conflictos sociales, avejentado, guetizado... Por eso en el centro de la fiesta-reivindicación que se planteaba se propuso poner una idea-lema «Orgullos@s de lo Viejo», y así nació Zaharraz Harro!!, el nombre de las fiestas del barrio cuyo significado en euskera es precisamente ese.

Aunque poco a poco hubiera un grupo majo de personas vecinas que comenzaban a saber qué era eso de la autogestión y el trabajo colectivo vecinal¹⁵, seguía siendo la gran minoría. Como muchas veces no hay mejor pedagogía que la propia práctica, se pensó que las fiestas podían ser un instrumento pedagógico. Así lo defendía la asamblea de Zaharraz Harro!! en sus primeros textos de ese 2009:

«— Unas fiestas autogestionadas. No solo en lo económico, que también, sino en cuanto a filosofía general. ¡Recursos no nos faltan! (si hace falta una teatrera o un grupo de música, que sean vecin@s del barrio; que hacen falta sillas, mesas o

personas para echar una mano, consigámoslas en el barrio; que se organiza una comida popular, que sea porque la cocinan entre las innumerables sociedades del Casco Viejo, etc.). Esa capacidad de autoorganizarnos es precisamente una de las cosas de las que enorgullecemos como barrio.

—Unas fiestas que ayuden a generar barrio. Que mediante la participación nos enreden un poco y nos hagan conocernos desde los previos, durante su preparación y hasta su celebración.

(...) Que el tamaño dependa de las personas, colectivos y sectores que nos animamos a organizarlas tomando responsabilidades en las mismas, que sea su consecuencia natural (si se organiza algo para la tercera edad, que sea reflejo de que tenemos a nuestros mayores participando en la elaboración; si para l@s niñ@s, porque sus padres y madres organizan algo...)

(...) Probablemente las fiestas de este año, por ser las primeras, queden muy lejos de esas que soñamos. Pero no hay prisa, aunque muchos quieran acabar con nuestro Casco Viejo, creemos que está muy vivo y tendremos muchos años para ir mejorándolas entre todas y todos. Lo que sí podemos cumplir desde ya es el objetivo de que estas actividades nos permitan mostrar nuestro orgullo de barrio e ir conociéndonos y mezclándonos entre vecinas y vecinos. ¡Apúntate a la fiesta del Casco!»

La forma de financiación propuesta también buscaba la implicación del comercio local. Para ello se les solicitaba una aportación. Con esos productos se elaboraría una

cesta que sería sorteada durante las fiestas entre todas las personas que previamente hubieran comprado el bono/sorteo de Zaharraz Harro!! Las tiendas y bares colaboradores aparecerían como tales en el texto del bono/sorteo.

La fecha elegida para las primeras fiestas Zaharraz Harro!! también era un guiño a la autogestión del barrio: el primer fin de semana de julio, haciéndolas coincidir con el primer aniversario del recuperado frontón Auzolana. Pero como el ritmo del camino a recorrer por Zaharraz Harro!! debía ser el que marcara la propia implicación del barrio, lo que inicialmente iba a ser un fin de semana, ya en el primer año tuvo que pasar a desarrollarse durante toda una semana, pues en su organización, además de varias personas a nivel individual, se implicaron 19 colectivos bastante variopintos del barrio¹⁶ y se consiguió hacer realidad un programa festivo con 26 actividades de, por y para el barrio. No era un mal comienzo.

Con el paso de los años Zaharraz Harro!! ha ido experimentando un continuo y más que notable crecimiento. En las celebradas en 2016 han sido 88 las actividades autoorganizadas y protagonizadas por el barrio y cerca de 200 las tiendas, bares y establecimientos colaboradores. Otra demostración más de la capacidad de la autogestión colectiva¹⁷.

3. PRACTICANDO EL AUZOLAN SE ABRE EL CAMINO A OTRAS PRÁCTICAS DE AUTOGESTIÓN COLECTIVA

Venimos insistiendo casi desde el principio de este escrito en la enorme importancia del auzolan para el desarrollo de la autogestión colectiva. En sus orígenes, con

su contribución directa en trabajo personal, el vecindario hacia frente a sus necesidades, sin delegaciones en un aparato administrativo-institucional (que prácticamente no existía), ahorrándose el tener que pagar por esas tareas un dinero que no tenían. Aunque en la actualidad su práctica se haya quedado reducida principalmente a los auzolanes o veredas que llevan a cabo buena parte de los pueblos que se organizan en Concejos¹⁸ sigue bastante presente en la memoria colectiva de las personas de cierta edad.

Conscientes por tanto de la complicidad que el auzolan podía suponer con sectores poblacionales, ha sido una herramienta habitualmente utilizada en este proceso de impulso de la autogestión colectiva en el Casco Viejo gasteiztarra, muchas veces buscando hacer coincidir el llamamiento público al auzolan con el marco de la semana de fiestas de Zaharraz Harro!! Sus frutos se pueden calificar de abundantes, ya que han acercado o normalizado la autogestión colectiva a sectores del vecindario que, al ver la práctica del auzolan, han entendido su importancia para el barrio. A ello ha colaborado sin duda el tipo y objetivo de los auzolanes organizados. Veamos algunos ejemplos.

Recuperando una plaza pública: de la plaza de Etxauri a la Plaza Rafa

En una zona con tan alta densidad de edificación como los cascos viejos, el problema de espacios públicos abiertos suele ser grave. Uno de esos pocos espacios públicos abiertos del barrio era la plaza de Etxauri, situada en lo alto de la colina donde se ubica el Casco Viejo, y habitual

espacio de encuentro para (según horario) todo tipo de personas vecinas y paseantes. Pues bien, en 2006, con el argumento de que se iba a realizar una cata arqueológica en la misma, las instituciones procedieron a su cerrado y vallado. Se comprometieron a que la medida no duraría más de 6 meses. Sin embargo, 3 años después, en 2009, a pesar de haber transcurrido bastante tiempo desde que las mencionadas catas arqueológicas habían terminado, la plaza continuaba cerrada y vallada y las reclamaciones de las asociaciones vecinales del barrio eran continuamente desatendidas.

Así las cosas, enmarcándolo entre las actividades de las primeras Zaharraz Harro!!, con la experiencia positiva del auzolan para la recuperación del frontón, buena parte de las personas y colectivos que tomaron parte en aquella primera experiencia de trabajo vecinal comunitario, se decidieron a convocar un nuevo auzolan. Se trataba de recuperar para el uso vecinal la plaza de Etxauri. Pero, a diferencia de cómo se hizo en el frontón, esta vez se optó por llevar a cabo la «legítima ilegalidad» a plena luz del sol. De hecho, los carteles de las fiestas de Zaharraz Harro!! contenían un llamamiento público a ello: el viernes 3 de julio, a las cinco de la tarde, *Auzoa loratu auzolana tresna hartuz* (Hacer florecer al barrio utilizando la herramienta del auzolan).

Llegado el día y la hora¹⁹, cerca de medio centenar de personas vecinas del barrio, de muy diversas edades, procedieron al desvallado de la plaza. Acometían la tarea de una forma muy organizada. Mientras unas, provistas de la herramienta necesaria, iban soltando las tuercas de las vallas metálicas para, una vez retiradas, irlas apilando ordenadamente; otras procedían a la limpieza de un es-

pacio que, tras el abandono de 3 años, se había convertido en una mezcla de vertedero y maleza vegetal. Inicialmente no pensaban que podrían llegar a realizar todo el desvallado, pues suponían que tarde o temprano aparecería la policía municipal para impedirlo. Y aparecer, apareció, pero, descolocada al ver tanto el proceder ordenado como la participación de incluso abuelos, no sabía cómo actuar, y no encontraba un responsable político que les dijera qué hacer. Aprovechando su desconcierto, las participantes en el auzolan decidieron aumentar el ritmo de su trabajo, de tal forma que para cuando a los municipales se les dio orden de paralizar la tarea, esta ya había finalizado.

La filosofía de la acción/denuncia/reivindicación queda clara en estos párrafos del texto con el que se comunicó al barrio lo realizado y sus razones.

«(...) En el Casco Viejo somos muchas las personas que ya desde hace tiempo hemos aprendido en propia piel que poco o nada bueno podemos esperar de la clase política o de los gestores estrella. Con la experiencia de Etxauri bastante más gente ha llegado a la misma conclusión y, cada cual desde sus posibilidades, o se ha puesto los guantes y trabajado directamente o nos ha hecho llegar su ánimo y apoyo para seguir adelante con la iniciativa. Así es el Casco, aunque a algunos no les guste, y con ello demuestra que este barrio es mucho más que un montón de ladrillos y piedras alineadas por calles.

(...) Tanto recuperando el frontón Auzolana, como impulsando las fiestas Zaharraz harro!! o ahora

con la plaza de Etxauri, ha visto cómo se implicaban gentes muy diversas (...) saben que a nadie se le ha preguntado ni sobre su ideología política ni sobre sus creencias. El único requisito era y es, estar dispuesta a darle vida y futuro al barrio».

Dos años y medio después, en el marco de las Zaharraz Harro!! 2012 el barrio decidió cambiar el nombre a la plaza, rebautizándola como «Rafa Plaza» en reconocimiento al peleón vecinal de casi 90 años que además de participar en todos los referidos auzolanes puso especial empeño en la recuperación de esta plaza. Ni el Ayuntamiento se ha atrevido a retirar de la plaza la placa popular con su nombre.

Hacer de un solar abandonado un espacio multiusos para el barrio

1. Bolo-bolo, la bolera alavesa

La siguiente llamada al auzolan vecinal colectivo volvió a enmarcarse en las fiestas de Zaharraz Harro!!, en este caso de 2010. Lo que se planteaba en esta ocasión era mostrar las absurdas consecuencias de un proceso de pretendida «rehabilitación integral» que no solo no atendía las necesidades del barrio, sino que le originaba nuevas. Porque esa rehabilitación del barrio centrada en la atracción turística de la Catedral había supuesto también la pérdida de otro espacio público, en este caso muy apreciado por las personas mayores, como era su antigua bolera alavesa²⁰, ahora «reconvertida» en las oficinas de acogida a las visitas

de la Catedral. Al mismo tiempo que condenaba a la inutilización a un espacio privado (un solar cerrado por un muro) situado en la calle del Casco más visitada por la ciudad, «la Kutxi» tampoco podía ser utilizado públicamente. Siendo esto así, la lógica vecinal llegaba a una clara conclusión: utilicemos ese espacio amurallado y devolvámosle su utilidad convirtiéndolo en una bolera alavesa.

Parecía «fácil». Se trataba de poder derribar un muro de ladrillo con puerta, limpiar de basura y maleza, un amplio espacio con vegetación de hasta más de un metro de altura, y utilizar la mitad del terreno para hacer la bolera, para lo que había que cubrir toda la zona con una acolchada capa de arena y colocar en su lugar una larga viga de casi 20 metros.

Lo dicho, todo «muy fácil». Hasta que comenzaron a aparecer esas complicidades mágicas que, al menos en el Casco Viejo gasteiztarra, tanto han colaborado con el auzolan. Así, en unos diez días se vio que era posible contar con 80 sacos de arena a muy bajo precio (tan bajo que al final hasta se dejaron gratis), conseguir alguna vieja viga abandonada, que alguien prestara «material de demolición» como una rotaflex... Vamos, que lo único que faltaba era mano de obra, y para eso se contaba con la convocatoria al auzolan colectivo.

Resueltas las incógnitas, la cita se puso en el primer jueves de julio, el de la semana de Zaharraz Harro!!, a las cinco de la tarde, con las terrazas de «la Kutxi» a rebosar de gente tomando el café con hielo a la sombra. De repente, por la entrada de la calle comenzaron a aparecer hasta cincuenta vecinas con carretillas, azadas, rastrillos, mazos, varias vigas de madera grandes... Casi sin tiempo para la reacción de nadie, una de las personas comenzó a abrir brecha

en mitad del muro con una rotaflex para, a renglón seguido, proceder gentes de toda edad a empuñar el mazo que derribara la parte superior del muro de ladrillo²¹.

Mientras tanto, y una vez hecho el solar accesible, decenas de personas comenzaban a afanarse en la limpieza de la maleza y basura acumuladas. La reacción de la gente que había en la calle al principio fue de estupor, incluso algunas recriminaciones, pero poco a poco (con ayuda del grupo dedicado a explicarlo) fueron entendiendo el objetivo del auzolan y todo cambió. Desde personas que se unían directamente al trabajo en auzolan hasta otras que se preocupaban de suministrar la intendencia (agua y cerveza de los bares para un día de calor tórrido); desde quien simplemente se dedicaba a aplaudir o animar, pasando por quien avisaba desde los balcones si veía aparecer a los municipales. Porque hay que aclarar que, como en los anteriores auzolanes comentados, ni se había pedido permiso alguno a la autoridad, ni se le había comunicado previamente que se iba a proceder a esas tareas.

Más de cuatro largas horas después se había limpiado el solar, se había preparado la zona de la bolera e instalado la viga, con lo que se pudo jugar la primera partida de bolo alavés. El regocijo y orgullo vecinal era palpable. Pero esa alegría vecinal no debía ser del gusto municipal y 10 días después procedía de nuevo a amurallar el recinto (que, recordemos, era privado).

2. Cine de barrio con «fotocol» y «fiesta jolibudiense»

Estaba claro que en los planes de rehabilitación del Ayuntamiento no entraba la opción de que el vecindario recuperara ese espacio. Pero eso no tenía por qué significar

que ese espacio no se pudiera convertir en una denuncia visible de la política municipal contra los intereses del vecindario. Algo parecido debieron pensar las vecinas del barrio cuando al año siguiente comenzaron a debatir cuál sería el llamamiento al auzolan a realizar en las Zaharraz Harro!! 2011.

Cuando las imaginaciones individuales se ponen al servicio colectivo, su capacidad se multiplica y enriquece, y lo imposible se desdibuja. De esa imaginación colectiva surgió la idea que al final se llevó a la práctica: reentrada de nuevo al solar, limpieza del recinto y tareas necesarias para convertirlo en un cine de barrio al aire libre²². ¿Y la reivindicación más allá de la entrada? Pues en la propia proyección. La sesión de cine consistiría en presentar al barrio el documental que con el nombre *Tras las piedras vive un barrio* se había elaborado principalmente con los testimonios, opiniones y denuncias de muchas personas vecinas. El barrio se veía a sí mismo y se oía colectivamente denunciando el PERI que les ignoraba y perjudicaba. ¿Y la fiesta? Para demostrar que en el barrio no hay complejos, y que el vecindario sabe incluso reírse de sí mismo, se planteó hacer una «fiesta jolibudiense» con «fotocol» incluido. Para la ocasión, se invitaba al vecindario a acudir «con sus mejores galas», se utilizó el muro blanco del recinto para el fotocol, ante el que se extendió la alfombra roja por la que desfilarían los protagonistas y autoras del cine: el propio vecindario. Una vez realizada la sesión fotográfica, unas trescientas personas pudieron ver y verse en la proyección del documental.

El trabajo en auzolan había vuelto a posibilitar la recuperación del espacio para un uso puntual, pero con un gran potencial comunitario para el barrio.

Otros llamamientos al auzolan vecinal

En años posteriores se han seguido realizando más auzolanes, aunque introduciendo algunas variaciones. Por ejemplo, el llamamiento de 2012 bajo el nombre de *Harriek hitz egingo balute* (Si las piedras hablaran) era el primero que trataba de plantear un auzolan no ligado a la recuperación de espacios públicos. Su pretensión era, casi como su lema, hacer hablar a las piedras del Casco, y que estas también contaran lo que veían al otro lado de ellas. Y, efectivamente, a las 10 de la noche, las piedras hablaron. Con un juego de siluetas, proyección de sombras y luces, dibujos animados (ese era el trabajo realizado en auzolan) y algún que otro ingrediente mágico (habrá quien lo llame técnica audiovisual... pero pareció magia) las piedras hablaron y contaron lo que veían a su otro lado, el que daba a las viviendas.

En 2013 el auzolan se centró en reivindicar la necesidad de espacios verdes en el Casco, y el lema elegido *Auzoa berdeskuratu* (un juego de palabras en euskera para decir al mismo tiempo reverdecer y recuperar el barrio). El trabajo se dividió en dos partes. En una primera, un montón de manos de muy diferentes edades, colores, conocimientos y habilidades se afanaron en crear decenas y decenas de 'bolas fukuoka'²³. Posteriormente, en un recorrido por el Casco, se iban esparciendo por aquellos lugares que se reivindicaban como posibles espacios verdes a recuperar para el vecindario. Se intentaba, además, que fuera un auzolan especialmente abierto al vecindario infantil y juvenil.

En 2014 el centro de atención del auzolan se puso en una cuestión que los pasos que iba dando el barrio

hacia la comunidad vecinal había subrayado como primordial: tener presentes a todas las subcomunidades que habitan el barrio. Para ello se buscó un elemento que las uniera a todas y se decidió que podía ser algo tan cotidiano como el pan, los panes. Se planteó entonces que la llamada al auzolan podía ser para la construcción colectiva de un horno portátil de pan, de tal forma que pasara luego a ser el horno de la comunidad vecinal, y esta pudiera usarlo para sus celebraciones y necesidades, como hace también con el frontón. Por eso como lema del Auzolan se eligió *Construyendo comunidad al calor del auzolan*. Al horno construido se decidió denominarlo «Firin-Farran» un juego de palabras entre la denominación en árabe de horno, y la vasca de juerga.

La llamada al auzolan de 2015 tenía ya relación con los añitos que iba cumpliendo la experiencia autogestionada en el barrio. El frontón Auzolana cumplía entonces 7 años y por su, afortunadamente, múltiple utilización, estaba necesitando de algunas reparaciones más allá del mantenimiento del día a día que se lleva a cabo por Txapa Ahotsa, la asamblea abierta que lo gestiona. Se hacía necesario pues, una convocatoria de auzolan para ello, y qué mejor que realizarla en la semana de Zaharraz Harro!! 2015. El lema elegido se podría traducir por *Auzolan en el Auzolana, siete años dando la txapa*.

En las Zaharraz Harro!! 2016 no se convocó auzolan; desde el trabajo para intentar la comunidad vecinal autogestionada que se está realizando en el barrio pareció más oportuno impulsar una dinámica basada en el *Compromiso a compromiso construimos barrio*. Ello no supone olvidar la herramienta del auzolan, sino compaginarla con otras, como ya venía sucediendo con otras experiencias

que luego vamos a ver. Además, a esta iniciativa se le añadió la oportunidad de charlar con Raúl Zibechi, quien aprovechando su estancia por estas tierras tuvo el detalle de acercarse a Zaharraz Harro!! a apoyar y compartir reflexiones en torno a la comunidad²⁴.

Las okupaciones como instrumento de denuncia vecinal

La práctica autogestiva vecinal de los últimos diez años no queda limitada al auzolan. Ya hemos comentado antes cómo en 2006 se iniciaron en el barrio las experiencias de okupación, también como herramienta de denuncia del plan de rehabilitación y como práctica de la autogestión ante la falta de viviendas y locales sociales. Aunque en 2011 se produjera el desalojo de las okupaciones de Kutxi 103 y el Kutxitril Ateneo²⁵, se han ido produciendo en el barrio otras okupaciones similares.

Una directamente relacionada con la anterior, porque parte de la gente desalojada de Kutxi 103, okupó otro edificio abandonado a su suerte en la calle San Francisco, dando lugar a la okupa que popularmente se conocía como SanFran 3. También en esta okupa, los bajos del edificio fueron usados como lugar de reuniones, charlas y talleres de colectivos sociales y vecinales, y como espacio dedicado algún día de la semana a «cenador vegano». En ese mismo espacio existió también una tienda de ropa gratis y algunos libros, a la que se llamó Zarata. «La SanFran» se desokupó en 2014 ante el proceso judicial que contra las personas okupantes se había iniciado por la familia dueña de todo el edificio. Como en casos anteriores, 3 años después el edificio sigue deshabitado y abandonado.

No obstante, antes de que se produjera el desalojo de Kutxi 103 y Kutxitril Ateneo ya había tenido lugar, en plena Semana Santa de 2010, la okupación de un nuevo edificio en el Casco. Se trata de la okupa conocida como Arkillos 10, por estar ubicada en ese número del Paseo de los Arquillos, y que ya se ha convertido en la okupa del Casco Viejo con más historia. Y eso que su historia ha sido todo menos fácil... Y es que la okupación de Arkillos 10 duele de forma especial al Ayuntamiento, porque el edificio okupado denuncia alto y claro la dejadez y posible especulación de su dueño: el propio Ayuntamiento.

La actividad de Arkillos 10 ha sido y es igual de intensa. Tan famoso como utilizado es su taller autogestionado de reparación de bicicletas. Durante un tiempo también se ubicó allí la oficina de okupación de Gasteiz. Realiza microconciertos, organiza actividades para las personas mayores de la residencia contigua, en él se imparten cursos y talleres de lo más variopinto (desde cómo crear orgonitas, hasta cómo fabricar cerveza artesanal), es el lugar donde se junta y afina un coro feminista... Además de ser uno de los colectivos participantes en las actividades comunitarias del barrio, idea que trata de impulsar con sus diversas actividades.

La denuncia vecinal colectiva aún a voces y voluntades

Afortunadamente, las experiencias de trabajo conjunto vecinal que se llevaban dando desde 2006 iban permitiendo estrechar relaciones entre cada vez un mayor número de personas y grupos dispuestas a organizarse para intentar dar forma al barrio que se soñaba, y esas semillas

iban a facilitar que también en la contestación fueran surgiendo frutos vecinales colectivos.

Así, a finales de 2010 más de 20 colectivos vecinales, sociales y populares del barrio firmaron un documento titulado «La prometida rehabilitación social que no ha llegado al Casco Viejo vitoriano. Los Fondos Europeos del programa URBAN (FEDER)²⁶», en el que a lo largo de más de 20 páginas se denunciaban lo graves incumplimientos y carencias de un plan dotado con más de 15 millones de presupuesto y que, teóricamente, iba a hacer de la urgente rehabilitación social del barrio uno de sus principales pilares. Tras relatar con detalle todos los incumplimientos, los colectivos dejaban claro su postura:

«Al vecindario de este magnífico barrio, pocas vías nos quedan para seguir defendiendo el futuro de nuestro barrio y una rehabilitación y revitalización integral, imprescindibles para él, pero que sepa poner el acento en las personas (el vecindario) por encima del resto de intereses. Seguimos defendiendo que más importantes que las piedras, murallas, catedrales y museos que centran la atención de los actuales planes institucionales, estamos las personas que vivimos tras esas piedras y que damos vida al barrio en el día a día. Y un barrio sin vida, sería poco más que una triste postal, por muy bonita que se pretenda que sea».

Meses después convocarían en una de las entradas del barrio una concentración ruidosa presidida con una elocuente pancarta: «Políticos sinvergüenzas. Instituciones ineptas».

Hacer barrio, creando Escuela. Todas a una construyendo el futuro

Pero con ser necesaria la denuncia, mucho más lo es la capacidad de iniciativa vecinal y esta iba a quedar demostrada en la campaña conjunta que organizaron para reivindicar una escuela digna y en condiciones para el barrio, creando para ello la Plataforma *Auzoan hazi, hezi, bizi*²⁷. (No hay futuro sin Escuela). La situación de partida era que tras muchos años de abandono institucional de la escuela del barrio²⁸, de practicar políticas que habían llevado a la degradación física y a la imagen de gueto²⁹, en los últimos años, de la mano especialmente del modelico trabajo de una AMPA renovada y muy implicada con las problemáticas del barrio, se había ido consiguiendo poco a poco dar la vuelta a la situación (un proceso hacia el modelo de educación en euskera, dinamización de actividades, enfocar la multiplicidad de orígenes como un factor enriquecedor para la escuela y el barrio...) y con ello recuperar y aumentar la matriculación. Pero el problema estaba en que el edificio de la escuela y sus instalaciones externas eran bastante precarios y las instituciones solo puntualmente remendaban una ya de por sí parcheada situación.

Esa AMPA, que había participado en gran parte de los auzolanes y actividades hasta ahora comentadas, en el otoño de 2010 llamó al vecindario a defender un futuro con una escuela digna. Y el barrio respondió a la llamada. Entre todas brotó la imaginación colectiva que alimentó de nuevo el sentir comunitario del barrio. A resaltar en esta campaña de múltiples actividades que durante todo un año pusieron la reivindicación de la

escuela en el centro de la vida del barrio, tanto la aportación del magnífico trabajo³⁰ realizado por un grupo de tres arquitectas que se ofrecieron a trabajar (gratis, como todas en la campaña) en un proyecto para ubicar una nueva escuela en el espacio que al vecindario le parecía más idóneo. La segunda actividad a resaltar fue el *Escola Eguna* (Día de la Escuela) organizado por el barrio en auzolan, demostrando con ello una capacidad de trabajo inmensa para organizar, dotar de contenido y mantener 4 áreas de actividad distintas en el barrio durante todo un día.

Finalmente no se consiguió la nueva escuela (como de costumbre, en las arcas institucionales «no había presupuesto» para las verdaderas necesidades vecinales), pero sí una profunda remodelación de arriba abajo de la antigua.

4.-ALGUNOS TÍMIDOS PASOS HACIA LA COMUNIDAD VECINAL AUTOGESTIONADA

En la primera parte de 2013 el todavía en activo colectivo Egin Ayllu³¹ publicaba el libro titulado *Pasado y futuro de las Vecindades Vitorianas: Una experiencia de Comunidad Vecinal*³², cuyo último capítulo, bajo el nombre «Apostando por una Comunidad Vecinal del Casco Viejo gasteiztarra», recoge un llamamiento a impulsar en el barrio una Comunidad Vecinal autogestionada, analizando para ello los pros y contras, las dificultades y ventajas, así como los que podrían ser los pasos iniciales en ese camino. La edición del libro abrió espacio para que entre colectivos y personas del barrio se charlara más o menos informalmente sobre la cuestión.

La primera Asamblea general de la Comunidad Vecinal del Casco y algunos frutos posteriores

Hacia finales de ese mismo año, personas vecinas y grupos³³ del barrio que, tras la finalización de la campaña de apoyo a la escuela, habían decidido mantener el hábito de juntarse para reflexionar sobre el barrio y tratar de poner en marcha propuestas vecinales en torno a la comunidad vecinal, entraron en contacto con otros colectivos del barrio³⁴ que también por su parte habían comenzado a trabajar esa misma idea. Comprobaron que a pesar de algunas diferencias en el planteamiento de qué entender por y cómo impulsar esa comunidad vecinal, las similitudes eran lo bastante sólidas como para ponerse a trabajar conjuntamente. A todas ellas se sumaría también el colectivo *Desazkunde* (Decrecimiento) quien desde hacía ya un tiempo venía trabajando su iniciativa Casco Viejo en Transición³⁵, y que se había involucrado activamente en las Zaharraz Harro!! y otras iniciativas del barrio.

En esas reuniones se vio la necesidad y conveniencia de convocar a asamblea general el 15 de marzo a todas las personas y colectivos del barrio, que comparten o pueden compartir la propuesta de la Comunidad Vecinal del Casco Viejo. Previamente a la asamblea los diferentes colectivos hicieron un esfuerzo por elaborar documentos propios en los que se abordaban tanto la cuestión de qué entienden por comunidad vecinal y cómo verían intentar desarrollarla en el barrio.

En la asamblea, a la que asistieron más de una treintena de personas, tras constatar las ganas colectivas por esa tarea, se debatieron y consensuaron los distintos acuerdos

sobre el concepto de «comunidad vecinal» y su posible filosofía de funcionamiento. Pero al final de toda una jornada de debate y reflexión no se consiguió llegar a una propuesta concreta de trabajo. Por ello se decidió:

«Crear un grupo de trabajo para seguir juntándose cada 15 días, más o menos, y darle vueltas a todo esto: cómo posibilitar seguir trabajando con todo lo que hoy se ha hablado y poner en marcha alguna dinámica. En principio, ese grupo de trabajo también pensará qué se puede hacer dentro de las fiestas de ZH!!

Se acuerda hacerlo así, y se acuerda también que la Asamblea General es la que marca las claves de la Comunidad Vecinal, pero que el cómo trabajar lo marcarán las personas que se junten y lo vayan a llevar a cabo».

El grupo de trabajo se puso a la labor, y de ahí partió la iniciativa de proponer como auzolan para las Zaharraz Harro!! de 2014 la construcción comunitaria del ya comentado horno «Firin-Farran». Pero, además del grupo de trabajo, algunos de los colectivos que habían tomado parte en la preparación y desarrollo de esa asamblea decidieron incorporar en su tarea propia líneas de trabajo que confluyeran o animaran a la comunidad vecinal.

Es el caso de, por ejemplo, Goian³⁶, el proyecto socioeducativo del barrio dirigido especialmente a las actividades en su ocio y tiempo libre de niñas, niños y jóvenes entre 6 y 16 años, quien incorporó como «objetivo la configuración de una **red comunitaria** que realice

su propio diagnóstico y proyecto sobre las necesidades detectadas en el ámbito del ocio en el Casco Viejo». Al mismo tiempo que creaba distintos espacios de encuentro vecinal. Es igualmente el caso de Saregune, que se define como «un **centro de desarrollo comunitario**, un espacio de encuentro en el Casco Viejo de Vitoria-Gasteiz desde el que potenciamos el **uso libre y gratuito** de las tecnologías como herramienta para la **dinamización social y comunitaria del barrio**». O de los espacios o mercadillos de truke-trueque que han dinamizado diversos colectivos en los últimos años.

Trabajando con las personas de más edad del barrio la Plataforma de Mayores³⁷ lanzó en 2014 la iniciativa de grabar un *lipdub* titulado *Construyendo vecindad*³⁸ en el que participaron diversos colectivos del barrio. Asimismo en 2016 impulsó la propuesta *VecindArte*, un taller intergeneracional de encuentro mientras se realizaron tejidos de punto para decorar el barrio, con el lema «Nuestro barrio «tiene su punto»». Al mismo tiempo, una quincena de asociaciones y colectivos³⁹ ponían en marcha *Sareak Josten* (tejiendo redes), que como ellas mismas relatan surgió «tratando de crear un espacio compartido de trabajo común del que han salido distintos talleres e ideas muy interesantes y satisfactorias: canciones, vídeos».

Tejiendo puentes entre las subcomunidades

Sin embargo, una de las dificultades que se estaban encontrando en el camino de construir la comunidad vecinal era la de tejer puentes entre las diversas subcomunidades que conviven en un barrio con una población muy plural y de muy diversos orígenes. Entre esas

subcomunidades tiene una destacada importancia numérica el vecindario de origen magrebí, pero hasta ese momento, al margen de su participación en la campaña de apoyo a la escuela del barrio, que en cada vez más actividades vecinales se incorporara de alguna forma el idioma árabe, y de algunos espacios de convivencia vecinal en torno a Zaharraz Harro!! como la ya mencionada construcción del horno comunitario Firin-Farran⁴⁰, no se terminaba de dar con el camino apropiado para tejer puentes de encuentro más sólidos.

Sin embargo, por una vez iba a ser la municipalidad la que facilitara esa labor, aunque fuera por oposición. En el verano de 2014 el por entonces alcalde de la ciudad, Javier Maroto, puso en marcha con objetivos electoralistas una durísima campaña de claros tintes xenófobos y racistas especialmente centrada contra la población vitoriana de origen magrebí, acusándola de vivir fraudulentamente de ayudas sociales. Afortunadamente, una buena parte de la población gasteiztarra se enfrentó a esa campaña, partiendo inicialmente esa contestación de una iniciativa popular que se autodenominaba *Maroto Tontolnabo*⁴¹, entre cuyas impulsoras había un buen número de vecinas del barrio, quienes desde el principio se empeñaron en dejar claro con pancartas y otros materiales que para el vecindario del Casco era *Un placer compartir barrio con nuestr@s vecin@s magrebíes*.

No obstante, la campaña contra ellas fue de tal magnitud y duración que los diversos colectivos del barrio que apostaban por la comunidad vecinal quisieron mostrar su apoyo y afecto a una parte del vecindario que estaba siendo vilipendiada e insultada por el propio alcalde

y sus grandes medios. Para ello se organizó un *Acto de reconocimiento, cercanía y solidaridad con el vecindario magrebí en Alde Zaharra*⁴² en el que además de que cada colectivo entregara un presente a la subcomunidad magrebí allí presente, se pudieron vivir momentos muy intensos de solidaridad y convivencia vecinal.

Todo ello sirvió para que definitivamente se construyera un puente de comunicación, para que la subcomunidad magrebí esté cada vez mas presente en las actividades conjuntas de la comunidad vecinal del barrio, y para que se vayan estrechando lazos entre las subcomunidades. A ello también contribuye la subcomunidad musulmán, como con la invitación que realizó al resto del barrio en 2016 para compartir con ella su iftar, la cena-celebración tras el final del Ramadán⁴³.

Jornadas «Alde Zaharra bizirik?», 2ª Asamblea general vecinal y surgimiento de Auzokom

El grupo de trabajo creado tras la primera asamblea general de la Comunidad vecinal seguía su tarea, y fruto de ello fueron las jornadas organizadas en noviembre de 2015 con el título de «Alde Zaharra bizirik?». Las jornadas tenían varios objetivos. Por un lado, que distintas formas de conocer, entender y trabajar en el barrio se encontraran en un espacio y todas juntas enriquecieran su conocimiento y pusieran en común sus análisis, preocupaciones y deseos. A ello estaba destinada la primera mesa redonda de las jornadas, con el título de *Retos sociales en Alde Zaharra hoy* y en la que expondrían sus lecturas de los retos sociales del barrio Cáritas, Goian, Saregune, los Servicios Sociales de Base del barrio, la iniciativa eclesial

Beharah y la asociación vecinal Gasteiz Txiki. Las aportaciones fueron bastante sabrosas⁴⁵.

El segundo objetivo se centraba en tratar de aprender de experiencias vecinales comunitarias en marcha, tanto próximas como lejanas. Para ello se invitó a las gentes de Errekaleor bizirik⁴⁶ y a las sevillanas de la Casa grande del Pumarejo⁴⁷. Finalmente se convocaba la segunda Asamblea vecinal abierta para intentar impulsar la comunidad vecinal del Casco, a la que se le ponía el animado título: De la teoría a la práctica: arre ke sí!!

Con motivo de la organización de estas jornadas y debido a la conveniencia de que los carteles y resto de la propaganda de las mismas estuvieran firmadas por alguien, el grupo dinamizador que había salido de la primera asamblea general decidió darse un nombre, surgiendo así AuzoKom (Comunidad Vecinal), nombre con el que a partir de entonces desarrollará sus tareas, como si de otro colectivo vecinal se tratara.

Fruto de los datos, las aportaciones, los debates y las reflexiones conjuntas, y del análisis previo efectuado por el ahora AuzoKom, se decidió intentar una nueva vía de trabajo. Algunos de sus pormenores se encuentran en estos párrafos de la propuesta:

«Desde hace tiempo hay un cierto acuerdo en un planteamiento general sobre que sería muy bonito y positivo intentar impulsar en el casco una «comunidad vecinal» con verdadera implicación del vecindario, que poco a poco se fuera organizando hasta constituirse en «sujeto activo», capaz de soñar, debatir, proponer y llevar a cabo protagonizándolo el presente y futuro del propio barrio.

Sin embargo, salvo en experiencias como Zaharraz Harro!! y algún que otro momento más puntual, es algo que se nos suele hacer difícil, en buena parte porque no sabemos cómo hacerlo.

(...) Una de las pegas que solemos tener (aunque no se verbalice) es que aunque el barrio no sea muy grande, para este tejer comunidad vecinal intentando implicar a la mayoría del vecindario, se nos hace bastante inabarcable. ¡Pues hagámoslo poco a poco, a trocitos o tramos de calle!»

Iniciar la propuesta de comunidad vecinal por una calle. La elección de Santo Domingo

En esa línea de trabajo se detectó fácilmente cuál es la calle del barrio más necesitada de la Comunidad vecinal. Por las características de la población: una parte de personas mayores, pensionistas con pocos ingresos y con graves problemas de movilidad (ausencia de ascensores); casi un 22% de vecindario de origen extranjero; unos niveles de paro y de pobreza económica superiores a la media del barrio; una importante presencia de familias autóctonas gitanas; referencias de un pasado no muy antiguo que hablaba de una calle con mucha vida, a lo que también hay que agregar problemas de convivencia fruto de todo ello.

Por otra parte, por padecer un tan evidente como bochornoso abandono institucional (viviendas en muy mal estado y sin opción a ayudas municipales; comercio olvidado y en continuo cierre; medios de comunicación que contribuyen a estigmatizarla como «peligrosa»). A todo ello sumémosle que las dimensiones de la calle, que

consta de 36 edificios y un total de 334 personas vecinas, la hacían de un tamaño ideal para entrar en contacto con todo el vecindario y tratar de implicar a la mayoría.

Tras entablar relación con personas de la calle con las que ya había un conocimiento directo (porque hubieran participado en llamadas al auzolan, en Zaharraz Harro!! o en la AMPA, por regentar comercios en la calle...) y solicitarles que hicieran de guías introductoras al vecindario de la calle, se pusieron en marcha diferentes iniciativas que permitieran entrar en contacto con los vecinos, ver si estaban por la labor, y conocer de primera mano sus preocupaciones y deseos. La iniciativa se dio a conocer como «Algo se cuece en la Santo Domingo» y en una carta buzoneada previamente a todos los habitantes de la calle, entre otras cosas se les explicaba:

«Queremos que la Comunidad vecinal del Casco siga creciendo, tanto en vecindario que se sume a pensar y transformar el barrio, como en iniciativas que hagamos realidad. Para hacer esta tarea más abarcable se nos ha ocurrido empezar por la calle Santo Domingo por diferentes razones. Por un lado, porque vuestra calle es como una reproducción en pequeñito de todo el barrio: vecindario de edades y culturas diversas, comercios de «toda la vida», gentes currelas, vida en la calle... y trifulcas y problemas, que también son parte de la vida del barrio. Y, por otra parte, porque ante el olvido institucional (aquí no ha llegado el PERI ni las ayudas del Urban) el resto del vecindario queremos teneros muy presentes.

Queremos deciros que estamos dispuestas —si vosotras queréis y estáis de acuerdo— a escuchar vuestras necesidades y problemas, compartir vuestros sueños y

deseos y ver si por medio del apoyo mutuo, la solidaridad, el auzolan y la reciprocidad somos capaces de idear cómo hacerles frente. Y, lo más importante, que ese trabajo comunal os sirva a futuro para seguir trabajando conjuntamente entre vosotras, y valga de ejemplo e impulso para el resto de calles y vecindario del barrio».

A la presencia en la calle se le sumó una encuesta dirigida a todos los hogares de «la Santo», así como a los comercios y bares en ella abiertos. De igual modo, se elaboraron materiales trasladando a datos la realidad de la calle e incorporando la denuncia del abandono institucional al que está sometida⁴⁸. Además, se presentó como propuesta para Zaharraz Harro!! que la comida popular que anualmente se realiza en una vecindad del barrio se organizara en 2016 en Santo Domingo (como así se hizo), tanto como forma de dar a conocer al resto del barrio la situación del vecindario de la calle y la propia calle, como para reivindicar «la Santo» y hacer frente a la estigmatización que padece.

Pero cuando tras el verano se pretendía avanzar en ese trabajo inicial en la calle Santo Domingo, un grave conflicto vecinal que había surgido en otro barrio de la ciudad tuvo repercusión directa en Santo Domingo, quebrando una convivencia vecinal, que ya padecía previamente cierta fragilidad. Todo ello llevó a considerar oportuno paralizar de momento la iniciativa en marcha para intentar frenar en seco los denodados esfuerzos de algunos por incendiar la convivencia vecinal en la calle y en el barrio entero⁴⁹.

5. LA SITUACIÓN ACTUAL: ¿FINAL DE UN CICLO O TIEMPO DE BARBECHO Y DE CONSOLIDAR Y DEFENDER LO CONSTRUIDO?... EL INCIERTO CAMINO HACIA LA COMUNIDAD VECINAL AUTOGESTIONADA

Cualquier persona ajena al barrio o la ciudad que haya tenido conocimiento por estas líneas de los frutos que han ido dando en estos años las apuestas por la autogestión y la comunidad vecinal en el barrio, llegará a la conclusión de que la Comunidad Vecinal Autogestionada es todo un hecho, o que se está muy cerca de conseguirla. Porque es verdad que visto desde fuera se puede concluir que la fortaleza de la autogestión vecinal se demuestra —en un ámbito tan reducido como el Casco Viejo de Gasteiz— en que, además de seguir contando con las históricas experiencias autogestionadas del Gaztetxe y Hala Bedi Irratia, se ha conseguido poner en pie y mantener en los últimos años espacios, debates, experiencias o referencias como las que hemos venido narrando a lo largo de este texto.

Pero observada la realidad actual desde los entresijos del barrio, las sensaciones y la perspectiva son otras, bastante más inciertas. El horizonte a corto y medio plazo está cuajado de diversos retos, cuya forma de resolución determinará si se ha llegado al final de un proceso desarrollado durante una década o si, por el contrario, la solidez y enraizamiento de ese proceso es capaz de resolver los retos y corregir errores, consiguiendo así que la autogestión vecinal salga fortalecida. Hagamos un repaso de algunas de esas cuestiones.

Saber defender lo ya conseguido

En la misma medida que en estos años la autogestión vecinal ha ido ganando espacios, implicaciones y convencimientos entre la población del barrio, al mismo tiempo ha ido generando inquietud entre las instituciones. No solo porque las iniciativas vecinales autogestionadas cuestionan o chocan con los planes municipales diseñados para acometer solo una «rehabilitación cosmética» sino porque, además, son un cuestionamiento directo de la dependencia a la que esas instituciones quieren someter a las poblaciones. Si el vecindario aprendemos a organizarnos, y comprobamos que mediante ello conseguimos hacer frente a nuestras carencias y necesidades, y realidad algunos de nuestros sueños, probablemente comencemos a cuestionarnos para qué queremos unas instituciones que, además, habitualmente no solo no nos tienen en cuenta, sino que actúan contra nuestros intereses. La autoorganización popular debería ser motivo de orgullo para la sociedad, porque demuestra el compromiso social de la población... y además es bastante menos onerosa económicamente, porque no necesita ni de gestores, ni de representantes o intermediarios políticos.

Por eso, cuando la autogestión florece, algunos estamentos oficiales se ponen muy nerviosos y tratan de controlarla, ya sea eliminándola, demonizándola o, más sutilmente, «acercándola al redil normativizado» mediante engaños, hasta convertirla en otra cosa (cogestión, cesión... distintas formas de sucumbir en mayor o menor medida al control institucional)... O acabando con ella por agotamiento después de someterla al marasmo

burocrático que trunque los sueños e ilusiones de la más pintada. Desgraciadamente suelen ser las formaciones políticas autocalificadas de progresistas las que más impulsan estas «vías de entendimiento», pues son las que más cuestionadas se sienten ante la autonomía de actuación de las clases más populares, a quienes dicen representar.

Ese tipo de «propuestas de solución» es el que se están ofreciendo como «salidas dialogadas» a los conflictos que la propia institución municipal está creando con los espacios autogestionados del Casco. Es por ello que más importante que el mantenimiento numérico de los espacios autogestionados (que realmente lo es) es la defensa de su carácter comunitario y autogestionado. En la no renuncia a las características que la definen está una de las cuestiones básicas que decidirá la posibilidad o no de futuro de esa comunidad vecinal autogestionada.

No es solo ni principalmente una cuestión ideológica. Para el vecindario en general va a ser una cuestión de supervivencia. Pero para ello las personas y colectivos que están dinamizando esa construcción de la comunidad vecinal tendrán que hacer un esfuerzo tanto de paciencia como de consistencia, sabiendo mirar a los tiempos largos⁵⁰ por encima de la inmediatez. En un futuro no muy lejano las poblaciones, también en esta parte del planeta, solo vamos a contar con nuestra capacidad de autoorganización para hacer frente a nuestras necesidades (aún las más básicas) y para cuando llegue ese momento (que para algunas de nosotras, las más excluidas socialmente, ya es presente) va a ser fundamental haber desarrollado en lo posible la capacidad de autogestión comunitaria. En el mundo de la inmediatez al que nos

intentan someter, también en el Casco, a veces se echa en falta esa mirada que sepa distinguir lo esencial de un proceso, de lo prioritario de una coyuntura. Es desde ese marco donde la defensa de la autogestión se vuelve esencial. Es desde ahí también donde apreciar que, a veces, la mejor forma de avanzar es no retroceder.

Retos a abordar y errores a corregir

Estos diez años han sido un camino fructuoso de autogestión y actividad colectiva vecinal. Pero aún no está claro si se trata de una experiencia que ha llegado al final de su trayecto o si, por el contrario, solo se ha recorrido una etapa en el camino hacia la comunidad vecinal autogestionada. La resolución de esa incógnita depende de varios factores, pero para continuar el camino está claro que sería imprescindible revisarse los bolsillos pues, tras 10 años de viaje, seguro que se acumulan piedras y arenillas que dificultan cada vez más el caminar. Igualmente se deberían revisar y reponer aquellas vituallas que se hayan podido agotar. Finalmente, habría que dedicar tiempo a recuperar energías y aprender de lo recorrido para plantearse cómo abordar las grandes cimas que quedan por superar. Esos son los errores a corregir y retos a abordar, algunos de los cuales, de forma sintética, se señalan a continuación.

Del gueto a la comunidad vecinal, un camino aún a medio recorrer

Es verdad que en estos 10 años ha aumentado la participación vecinal en las experiencias autogestionadas del barrio. De las dos decenas de personas que en 2007 empezaron a proponer al barrio el «hacer comunidad»

vecinal autogestionada, a los varios centenares de personas que se involucran actualmente en las iniciativas vecinales autogestionadas más numerosas, hay un salto importante. Es verdad también que la idea de potenciar la comunidad vecinal del Casco (aunque no necesariamente autogestionada) ha ido llegando a colectivos, espacios y ambientes del barrio bastante más amplios de los del «gueto juvenil ideologizado y militante»⁵¹, al que algunas condenaban a la propuesta. Pero, es igualmente cierto que, aun evitando caer en maximalismos (sería erróneo e ingenuo aspirar a que todo el vecindario se incorpore un día a la comunidad vecinal), se está aún muy lejos de poder considerar que en la actualidad el Casco Viejo sea una comunidad vecinal⁵² autogestionada. De momento solo hay puesta en marcha un embrión de comunidad vecinal desde un número de personas del barrio que ha crecido, pero que aún es pequeño para considerarlo comunidad vecinal constituida.

La utilidad cotidiana de la comunidad vecinal y el riesgo de la falta de compromiso colectivo y de la solidaridad caritativa

Pero para poder seguir ampliando el número de personas vecinas que se incorporen a la apuesta por la comunidad vecinal se requerirían nuevos pasos que, probablemente, supondrían cambios importantes. Porque a esa parte de la población que aún «mira el espectáculo desde la barrera» y que bastante esfuerzo hace en el día a día para sobrevivir, no le van a convencer palabras, carteles y fiestas. Solo en la medida que comprueben la utilidad de la comunidad vecinal para mejorar su realidad cotidiana se acercarán a ella. Ahí es donde la comunidad

vecinal tendría que hacer valer su planteamiento de que obtener la utilidad individual del trabajo colectivo pasa necesariamente por asumir el compromiso colectivo (esa es la filosofía histórica del auzolan). Habría que evitar tanto que quien se quiera aprovechar de la comunidad sin aportarle nada pueda hacerlo, como ciertas actitudes de personas pro-comunitarias que confunden el apoyo mutuo (otra de las herramientas de las comunidades autogestionadas) con la caridad, uno de los peores venenos para el desarrollo comunitario. Ejemplos de ambas actitudes se han visto en el barrio.

Abrir puertas y ventanas, y salir a los espacios cotidianos

En esa dinámica de ir ampliando la comunidad vecinal no solo habría que revisar los objetivos a proponerse, sino también la forma de organizarse para ello. Las reuniones periódicas, típicas de la militancia tradicional, son un instrumento válido solo para unas pocas, y aunque mientras se ensayan nuevas formas de organizarse puedan seguir siendo un instrumento adecuado para situaciones urgentes, o para quienes ya se sientan parte de una comunidad vecinal, deberían dejar de ser la forma más habitual de hacerlo, especialmente como forma de acogida a nuevas incorporaciones. Hay experiencias positivas de té-encuentros, de intercambio de conocimientos, habilidades o vivencias, de compartir ocio y problemas, preocupaciones y sueños. No habría que olvidar tampoco que generalmente contribuye más a la construcción comunitaria el compartir momentos festivos de encuentro y diálogo que las actitudes de militancia abnegada sin tiempo para compartir alegrías, tristezas o ilusiones.

Disfrutar del camino sin perder el horizonte

En esa misma línea, la parte más militante o activista de la comunidad vecinal en ciernes, si está realmente decidida a hacer una apuesta de fondo por el desarrollo de esa comunidad y no por el mero activismo colectivo, debería adaptarse al ritmo de actuación y, sobre todo, a las prioridades que el conjunto de esta precise. La construcción comunitaria debe ilusionar, pero esa ilusión no debería basarse tanto en la consecución de grandes retos que disfrutar a corto plazo, como en la consciencia de estar sembrando una semilla que puede necesitar de tiempos largos para dar sus frutos. Y cuando el vecindario no militante comience a tomar parte activa, el militante debería hacerse a un lado, para permitir ese proceso, dedicándose a acompañarlo, sin tutelas.

Aprender a distinguir las fases de abono, siembra y recolección, dándole su tiempo al barbecho

Saber entender las diferentes fases y momentos que precisa todo proceso de construcción comunitario sería probablemente otro de los grandes retos a los que se enfrenta la comunidad vecinal del Casco en el presente. Por un lado, con el paso de estos 10 años, las circunstancias personales de no pocas de las personas ya implicadas en el proceso han variado sensiblemente. Algunos de esos cambios llevan parejo un centrar la atención en cuestiones más personales (maternidades y paternidades, cuidados de nuestras personas mayores, búsqueda de viabilidad económica a situaciones personales de carencia de ingresos...) y, por lo tanto, una disminución de

su presencia en las actividades colectivas. Por otra parte, es normal (y hasta sano) que haya momentos en los que se acumule cansancio, se generen dudas o se repitan dinámicas que conduzcan a una pérdida de ilusiones. Todo ello son procesos lógicos en un organismo vivo, que es lo que se pretende que sea la comunidad vecinal. Son las distintas fases personales y colectivas que se dan en todo proceso de largo recorrido. Y sería importante saber distinguir si una ausencia de frutos en el corto plazo es consecuencia de un terreno convertido en erial por sobreexplotación, o de una fase de barbecho necesaria para recuperar esa riqueza perdida.

El problema de estas distintas fases no es que sucedan, sino contar con las herramientas adecuadas para que no provoquen una ruptura del proceso. Algunas de esas herramientas esenciales son la rotación en tareas y asunción de responsabilidades y el relevo organizado de quienes precisan un tiempo de repliegue personal, para que una coincidencia temporal en estas situaciones no provoque sensación de desbandada ni trastoque en lo fundamental la marcha de un proceso que no puede depender de imprescindibles. Aunque algo de esto puede estar ocurriendo en la actualidad, la comunidad vecinal haría bien en aprender o recordar cómo se han abordado estos procesos de forma exitosa en experiencias autogestionadas históricas de las que el barrio tiene la ventaja de poder aprender. En concreto el compromiso gatzetxero mantenido durante casi tres décadas por las gentes que por su asamblea han pasado para garantizar una continuidad sin sobresaltos⁵³.

Sembrar la semilla de la Asamblea vecinal popular del Casco Viejo

Posiblemente la mejor forma de que algunos sueños se realicen es ponerse manos a la obra. Por eso se echa en falta en el Casco que las asambleas generales que con excepcionalidad se han convocado, tengan continuidad y periodicidad. Estaría bien que no fueran solo ni principalmente convocadas para situaciones de urgencia, sino que sirvan de lugar de encuentro donde compartir pareceres, sentimientos, ilusiones, temores, perspectivas, estados de ánimo, reserva de energías... y momento festivo. Teniendo en cuenta todo eso, poder adecuar a la realidad del momento propuestas de actuación en el barrio acordadas por todas.

La condena a la comunidad vecinal autogestionada

No sabemos qué va a ocurrir a corto plazo en el Casco Viejo gasteiztarra, si asistiremos al final de un proceso autogestionado, o al brotar de una comunidad vecinal autogestionada. Pero sí creemos saber que tarde o temprano estaremos condenadas a ello.

En América Latina y otras zonas del mundo existe un creciente número de poblaciones que se han autoorganizado comunitariamente. Buena parte de esas experiencias han surgido desde los márgenes del neoliberalismo capitalista rampante, desde una realidad de exclusión socio-política y cultural tan asfixiante (pobreza económica extrema incluida), que las poblaciones a ello condenadas no han tenido más remedio que autoorganizarse como única vía para lograr la supervivencia. Es en ese contexto extremo donde las poblaciones se ven obligadas

a recurrir a principios tan básicos y lógicos como comunitarios: solidaridad, apoyo mutuo, reciprocidad, autoorganización...

Por estos lares estamos aún bastante lejos (probablemente menos de lo que pensamos, al menos en la dimensión temporal) de esa situación socio-política, y parece que (en general, con muy honrosas excepciones) «aún no nos hemos visto en la necesidad» de organizarnos para sobrevivir al margen del capitalismo, lo que está suponiendo que la mayoría de las experiencias comunitarias próximas en lo geográfico estén surgiendo sobre todo desde la propuesta ideológica, y queden reducidas a pequeños grupos concienciados que no consiguen (conseguimos) poner en marcha prácticas cotidianas que ayuden a convencer lo suficiente como para que la población más en general se plantee la «oportunidad o conveniencia» de abandonar las «comodidades capitalistas» para vivir de una forma mucho más plena como plantea el autonomismo comunitario.

Pero el neoliberalismo más salvaje y sus consecuencias extremas para las poblaciones no conoce fronteras. Al contrario, necesita de su continua expansión para reproducirse. Y más temprano que tarde va a llegar también a nuestros barrios. Más aún en el caso de un barrio como el Casco Viejo, donde la situación socioeconómica es ya de entrada mucho más delicada que en el resto de la ciudad. Es más, para algunas ya está aquí. Pero se va a seguir extendiendo. Y cuando nosotras también vivamos en nuestras carnes el abandono y olvido de esas instituciones, poderes, partidos, ONGs.... que dicen representarnos, ocuparse y preocuparse de nosotras, la única opción que nos va a quedar es la de la autoorganización

comunitaria. No es nada nuevo en la Historia. Nuestras antepasadas en el Casco de hace seis siglos, cuando las instituciones políticas locales no existían o no tenían capacidad de intervención, quedaba solo en manos de la población hacer frente a sus necesidades, y para ello supieron autogestionarse organizándose popularmente mediante las vecindades vitorianas.

No es solo Historia, allá donde hoy en día el neoliberalismo está actuando más salvajemente y los gobiernos populistas le allanan el camino y le sirven de coartada, las poblaciones organizadas están sabiendo construir sus propios caminos. Así nos lo cuenta, por ejemplo, Lucía Linsalata⁵⁴:

«Por debajo, y frecuentemente en contra, de las formas de sociabilidad y de las prácticas de despojo, cercamiento, explotación, dominación y disciplinamiento cultural impuestas por los procesos de colonización y la lógica capitalista de organización de la vida social; en las historias largas de las resistencias y en los tiempos heterogéneos y diversos que marcan el tejerse cotidiano de la vida y su constante reproducción, las mujeres y los hombres bolivianos de a pie han tenido la habilidad de conservar, cultivar y, en muchos casos, **recrear por completo entramados asociativos, lógicas de cooperación social y formas de gobierno local, centradas en la capacidad de producir en común la solución a múltiples problemas o aspectos de sus vidas materiales, y autorregular así el sentido y los ritmos de las mismas**».

Este último párrafo, remarcado en negrita por nosotras, es precisamente el reto que, a nuestro entender,

tiene el Casco Viejo gasteiztarra en la actualidad. En ese camino lleva un trecho recorrido, ojalá que lo sembrado en esta última década continúe dando frutos pero, parafraseando otro trabajo de la misma Lucía Linsalata, eso solo depende de «lo que mande la Asamblea⁵⁵».

NOTAS

- 1 Era la primera vez que en el barrio la gente joven se organizaba expresamente en torno a la lucha vecinal.
- 2 AZAO Alde Zaharraren Aldeko Oihua, o Grito en favor del Casco Viejo.
- 3 <https://lagenterula.files.wordpress.com/2009/11/azaodocumento.pdf>
- 4 Véase en este vídeo cómo el tuerto y el lazarillo informaban con sus coplas a viva voz sobre lo que iba a suponer el PERI https://youtu.be/qLBKW7FNHZo_
- 5 Un juego de palabras entre el «periquito» castellano y el PERI-kitto que podría traducirse por un «punto final al PERI».
- 6 Que puede traducirse por «plan del barrio».
- 7 Un guiño al importante referente de las ricas experiencias comunitarias actuales de algunos pueblos originarios de América Latina.
- 8 Movilización popular vasca que consiste en una especie de pequeña manifestación festiva -acompañada de música- que recorre varias calles de un barrio o zona concretos.
- 9 El cómo se consiguió la llave con la que se estuvo entrando desde el principio, es una de esas cuestiones que tiene que ver con la magia que, a veces, conllevan las iniciativas populares y, como suelen practicar las magas profesionales, mejor no desvelar los trucos y confiar en la magia.
- 10 Juegos de pelota, actividades extraescolares de la escuela, reuniones sindicales, comidas populares, campeonato de pelota del Casco Viejo, sala de cine, sala de baile, actividades e iniciativas sociales y políticas, y muchas más.
- 11 Literalmente se traduciría por «Teatro Gasteiz», aunque, como ya existe en otras ciudades vascas, hace referencia a un espacio que se encarga especialmente o en exclusiva de impulsar actividades culturales en euskera.

- 12 <https://www.facebook.com/AuzolanaPilotalekua/>
- 13 ¡Orgullos@s de lo viejo!
- 14 No es que el barrio hasta entonces no tuviera fiestas. Lo que ocurre es que las que tenía, como la de la mayoría de los barrios, se centraban en actuaciones varias a las que se invitaba al vecindario a acudir como mero espectador pasivo.
- 15 La práctica ancestral tradicional en tierras vascas del auzolan/vereda como trabajo colectivo en pro de la comunidad es una ayuda inestimable en ese proceso.
- 16 En concreto, estos fueron los primeros osados: Asociación de Madres y Padres de la Escuela Ramón Bajo; Gasteziko Gaztetxea; Gasteiz Txiki; A.C.D. Campillo; Askapena; Barrenkale; Askatasuna; Elkartzen; Hal Bedi Irratia; Txapa Ahotsa Asanblada; M-ak Emakumeen Asanblada; Arroces del Mundo; Gazteak; Zapataneo; Egin Ayllu; Amanda; Ezker Abertzalea y Zuzen.
- 17 La variedad de personas participantes en la elaboración y disfrute de estas fiestas se puede ver, por ejemplo, en este breve vídeo resumen de Zaharraz Harro 2010!! https://www.youtube.com/watch?v=5kFAOPEN_P0
- 18 Asamblea vecinal abierta a la participación de todas las familias del lugar, en la que se debaten y toman los acuerdos sobre las diferentes cuestiones que afectaban al gobierno de la localidad en las cuestiones que aún mantiene competencias. Es una forma de gobierno muy presente aún en Álava que cuenta con 319 Concejos abiertos y 16 cerrados.
- 19 Un vídeo resumen del auzolan está disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=N1xLJsAeRU4>
- 20 El juego del bolo alavés, bastante arraigado entre las generaciones mayores, precisa de un espacio de unos 5 metros de ancho y 25 metros de largo, en donde se ubica una larga tabla de madera de unos 20 metros de largo y unos 8 a 12 de ancho.

- 21 Un resumen de todo ello se puede contemplar en este video <https://youtu.be/ccGYT0lfYDg>
- 22 Una pequeña crónica en este vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=Zpam_qRXUU
- 23 Pequeñas bolas de arcilla mezcladas con semillas de diferentes árboles y arbustos que se esparcen luego sobre terreno baldío y, con el tiempo, por la acción de la lluvia y la protección de la arcilla, terminan dando su fruto.
- 24 No es el primer apoyo de Raúl Zibechi. En 2014 aportó el prólogo de la segunda edición del libro sobre las Vecindades vitorianas (<https://lagenterula.wordpress.com/2014/06/08/nueva-edicion-del-libro-las-vecindades-vitorianas/>) y posteriormente ha hablado sobre esta forma de organización histórica popular gasteiztarra en alguno de sus escritos, como por ejemplo en «Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos» (en «¿Común para qué?» número primero de *El Apantle*, Revista de Estudios Comunitarios. <https://kutzikotxokotxikitxutik.files.wordpress.com/2016/12/el-apanle-revista-de-estudios-comunitarios-11.pdf>)
- 25 Que hoy en día siguen estando rapiados, habiendo transcurrido más de 10 años desde que se expulsó al vecindario que en esa manzana residía, hecho que por sí mismo para el vecindario, que conoce lo sucedido, es una demostración más del escandaloso proceder institucional.
- 26 <https://lagenterula.files.wordpress.com/2010/11/txostenaurbancas.pdf>
- 27 Crecer, educarse y vivir en el barrio.
- 28 Hasta el punto de que en una de las revisiones del PERI se planteaba la posibilidad de cerrar la escuela, repartiendo el alumnado por otras escuelas de barrios próximos.
- 29 Gran parte de las familias del Casco (que podían elegir) habían dejado de llevar a sus hijas e hijos a la escuela, argumentando la alta concentración de niñas y niños de familias con pocos recursos, de origen extranjero, con modelo educativo solo en castellano...

- 30 El proyecto se puede consultar en <https://lagenterula.files.wordpress.com/2011/03/escuelagasteizeskolakt.pdf> y la Memoria del proyecto en https://lagenterula.files.wordpress.com/2011/03/memoria_castellano.pdf
- 31 A primeros de 2015 decidió pasar a «fase crisálida» como dejó recogido en su blog «lagenterula» <https://lagenterula.wordpress.com/2015/01/03/egin-ayllu-vuelve-a-fase-crisalida-que-surjan-nuevas-mariposas-vecinales-y-comunitarias-egin-ayllu-krisalida-fasera-bueltatzen-da-auzo-eta-komunitate-tximeleta-berriak-sor-daitezela/>
- 32 Su primera edición, autogestionada y autoeditada se puede descargar en <https://lagenterula.files.wordpress.com/2014/07/vecindadesvitorianas.pdf>
- 33 Entre los colectivos, las asociaciones vecinales Barrenkale y Gasteiz Txiki, el Gaztetxe y Egin Ayllu.
- 34 Principalmente Goian, la Plataforma de Mayores, Saregune y las Educadoras de calle del barrio.
- 35 <http://rediles.com/gasteizentranicion/files/2011/02/cast.jpg>
- 36 <http://blog.goian.org/es/info/>
- 37 Compuesta por Cáritas; Centros socio-culturales de Mayores de Coronación y de San Prudencio; Educadores de calle del Centro Cívico El Campillo; Saregune-Sartu; Servicios Sociales de Base de los Centros Cívicos de Aldabe y El Campillo
- 38 <https://youtu.be/dl9o8eUuJko>
- 39 ADSIS, ADRA, Saregune, Radix 2, Al Indimay, Amaru, Caritas, IMVG, Animatuarte, PEC Campillo, Elkarrekin, Bidez Bide, Talur, ASVE y Goian
- 40 Que, además, hay que reseñar que pudo terminar de construirse solo gracias a la experiencia aportada en esa tarea por varias mujeres árabes.
- 41 <https://www.facebook.com/Maroto-Tontolnabo-735509179862091/>
- 42 <https://kutzikotxokotxikitxutik.wordpress.com/2015/03/28/>

- acto-de-reconocimiento-cercania-y-solidaridad-con-el-vecindario-magrebi-en-alde-zaharra/
- 43 <https://kutxikotxokotxikixutik.wordpress.com/2016/07/05/comunidades-que-se-entrelazan-la-invitation-de-la-comunidad-musulmana-a-su-iftar-cena-tras-el-ayuno-del-ramadan/>
 - 44 ¿Está vivo el Casco Viejo? El título se corresponde con uno de los lemas que durante estos años más se comparte y escucha en las movilizaciones vecinales reivindicativas que se organizan en el barrio.
 - 45 Se puede consultar un resumen de ellas en <https://kutxikotxokotxikixutik.files.wordpress.com/2015/12/post-mesa-redonda-jornadas-auzokom.pdf>
 - 46 Una apuesta por la recuperación de un barrio abandonado perteneciente al municipio de Gasteiz <http://www.errekaleorbizirik.org/index.php/es/>
 - 47 Una casa palacio recuperada y autogestionada por el vecindario y en torno a la cual surgen un montón de iniciativas vecinales: <http://www.pumarejo.es/>
 - 48 En esa misma línea, en el Congreso Internacional de Contested Cities de junio de 2016 una de las personas involucradas en el trabajo por la comunidad vecinal del barrio presentó una ponencia con el título: *El patio trasero de la 'rehabilitación integral'. Ruinas, olvidos y refugios en la calle Santo Domingo de Vitoria-Gasteiz*, disponible en <https://kutxikotxokotxikixutik.files.wordpress.com/2016/09/sergio-y-santo-domingo.pdf>
 - 49 La cuestión está recogida en <https://kutxikotxokotxikixutik.files.wordpress.com/2016/12/el-denunciable-papel-de-unos-medios-en-la-creacion-david-gonzalez.pdf>
 - 50 En referencia a la expresión habitual de, entre otras, Raúl Zibechi. Véase, por ejemplo, <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/18/index.php?section=opinion&article=018a1pol>
 - 51 Ese esfuerzo de apertura a los diferentes espacios y ambientes del barrio es la mejor herramienta para que la propuesta no

- se reduzca al sueño de un nuevo grupo gentificador: el de las personas que atraídas por la apuesta de autogestión comunitaria deciden venirse al barrio.... ocasionando indirectamente un movimiento vecinal de salida similar al que produce la gentrificación de los procesos rehabilitadores. O intentando imponerle al vecindario un modo de entender el barrio que éste no hace suyo.
- 52 Recordemos que en la actualidad hay al menos una tercera parte del vecindario que está en el barrio solo de paso, hasta conseguir su objetivo de residir en otras zonas.
 - 53 En el caso del Gaztetxe, por ser un espacio juvenil, el compromiso adquirido se centraba en cuestiones como impedir que nadie se eternizara en el Gaztetxe o que ninguna «generación» abandonara éste sin haber asegurado una transmisión generacional con garantías y de forma escalonada.
 - 54 Lo Comunitario-Popular como cuestionamiento práctico a la Modernidad Capitalista. Enseñanzas de las mujeres y de los hombres bolivianos de abajo, Pacarina del Sur [En línea], año 4, núm. 16, julio-septiembre, 2013; disponible en <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/757-lo-comunitario-popular-como-cuestionamiento-practico-a-la-modernidad-capitalista-ensenanzas-de-las-mujeres-y-de-los-hombres-bolivianos-de-abajo>
 - 55 «CUANDO MANDA LA ASAMBLEA. Lo comunitario-popular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba» (Lucía Linsalata, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014).

Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos

Raúl Zibechi

La comunidad no es, se hace. Cada día, a través del hacer colectivo de varones y mujeres, niñas, niños y ancianos, quienes al trabajar reunidos hacen comunidad, hacen lo común. Reducir la comunidad a institución, hecha de una vez para siempre, instituida, oculta que los trabajos colectivos son los que le dan vida, sentido, forma y fondo al hecho comunal. Optamos, entonces, por decir *hacer comunidad en vez de ser comunidad*. Lo común son los vínculos que construimos para seguir siendo, para hacer que la vida siga siendo vida; vínculos que no pueden ser acotados a institución ni a cosas (agua, tierra, natura). En este sentido, los llamados «bienes comunes» no son objetos, entes separados de las personas, sino esos lazos (comunes, comunitarios) que hacen posible que, por decir, agua y tierra sigan siendo en beneficio del común/ comunitario. Los «bienes comunes» son lo que hacemos para que sigan siendo bienes de uso del común.

Las palabras, el modo de usarlas por lo menos en el castellano al uso, tienden a cosificar-objetivizar, como señalaba Carlos Lenkersdorf y, de ese modo, ocultar y disolver las relaciones sociales que hacen posible que lo que es, siga siendo; o, si se prefiere, estar-siendo (Kusch, 1971). En este artículo intento mostrar cómo

«N. del E.»: Este artículo está publicado bajo licencia Creative Commons-by-nc-sa en el Apantle Revista de Estudios Comunitarios n° 1, Edita Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos Puebla, México 2015.

los trabajos colectivos (*minga, tequio, gauchada, amin-gáta nendive, guelaguetza, y los mil modos de nombrar-los*) no pueden reducirse a las formas de cooperación aceptadas/institucionalizadas en las comunidades indias; los encontramos en espacios urbanos y rurales, entre negros, indios y mestizos, y en los más diversos espacio-tiempos de la vida social, actual y pretérita, muchas veces de modo espontáneo/invisible; y, que son la sustancia de la vida social, que se expresa en maneras diversas, a veces transfiguradas, porque necesitaron camuflarse (en fiesta, rito o liturgia) para escapar de las fauces depredadoras de Estados y mercados.

Trabajos colectivos urbanos

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

La práctica del *auzolan* se denominaba, tradicionalmente, vereda, denominación que aún sobrevive allí donde estos modos se mantienen. Las responsabilidades que tenían que asumir los mayores y sobremayores

eran tareas obligatorias y no retribuidas. La comunidad de vecinos los elegía en «concejos abiertos» o *batzarre*, y todos consideraban que ejercer esos cargos era un honor. Los cargos eran rotatorios y todos los vecinos debían acceder a ellos en algún momento de sus vidas.

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

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

En 1483 se redactaron las «Ordenanzas de las Vecindades Vitorianas», primera mención documentada sobre su existencia para poner orden al asamblearismo vecinal que era el modo de participación de la población en las decisiones de la ciudad a través del Concejo Abierto. Según las fuentes, la potencia de la acción vecinal o vecindades (comunidades de vecinos), estaba anclada en

la «ayuda mutua», práctica rutinaria de la vida cotidiana para resolver los problemas comunes. Pero a finales del siglo XV el matrimonio de los Reyes Católicos y la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, dio inicio a un proceso de centralización de las formas de gobierno a través de medidas que reorganizaban la vida política, administrativa, territorial y social. En ese marco de fortalecimiento de un Estado central aparece la necesidad de regular las vecindades.

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

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

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

(Egin Ayllu, 2014: 52).

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

La dinámica de las vecindades/comunidades urbanas resultaba intolerable desde la óptica de la centralización estatal y concentración de poder por parte de las clases

dominantes. Sin embargo, más allá de la figura de la vecindad, de sus bienes y autoridades, o sea por debajo de la institución comunidad, existían un conjunto de prácticas, de modos de hacer, ordenados en torno al *auzolan*, que forman el corazón de las relaciones comunitarias. Fueron esas prácticas las que sostuvieron las vecindades y, a la vez, las que estuvieron en la lupa de las élites urbanas.

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

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

La inexistencia de estatutos y reglas escritas no era, empero, un síntoma de debilidad. Por el contrario, las costumbres «ordenaban» que todo nuevo habitante de

la ciudad debía contar con el visto bueno de la vecindad que lo acogía, había de aceptar las cargas y obligaciones necesarias para sostener la comunidad vecinal, entre las que destacaban acudir a las asambleas obligatorias, asumir cargos de responsabilidad e integrar «las rondas para prevenir los delitos» (Egin Ayllu, 2014: 72). Entre las normas nunca escritas, quizá por eso tan efectivas, estaba el apoyo y asistencia de la comunidad en nacimientos y bodas, enfermedades y muertes, porque era comunidad en el momento de compartir la alegría como de sobrellevar el dolor.

Ese compartir a través del trabajo colectivo de ayuda mutua, el *auzolan*, gana especial visibilidad ante las tragedias colectivas, sean los frecuentes incendios o las terribles epidemias, siendo uno de los mejores medios para controlarlas «apoyarse en las vecindades y barrios», los más capaces para mantener la higiene de los espacios públicos y asegurar el suministro de agua (Egin Ayllu, 2014: 79). Es evidente que las vecindades, como toda comunidad real, tenían mecanismos coercitivos para hacer cumplir las decisiones colectivas, existiendo un abanico de medidas que iban desde las multas en efectivo hasta la definitiva separación del infractor de la ciudad. Entre las sanciones monetarias, la más elevada (de 50 *marevedís* en 1483) estaba destinada a aquellos que se negaban a aceptar el cargo para el que habían sido elegidos, ya que se consideraba que «servir» a la comunidad era un deber.

Con el fortalecimiento del poder municipal las cosas fueron cambiando para las comunidades de vecinos. Por un lado, las élites de la ciudad se afianzaban con apoyo de la Corona española. El Reglamento de Vecindades de

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

En el afán modernizador, los ayuntamientos se quedaron con los bienes de las vecindades bajo la forma de obras públicas, entre ellas la conducción y abastecimiento de agua, pero también les quitaron los censos, libros de actas y de ingresos. Los ayuntamientos comenzaron a concentrar los bienes y a cumplir los servicios que antes realizaban las comunidades vecinales, reduciéndolas a meras organizadoras de celebraciones eclesiásticas y de las fiestas anuales. Fue una victoria política doble. Las élites y el Estado destruyeron un poder paralelo, a la vez que fomentaron una nueva cultura política:

«(...) en la medida que el Ayuntamiento fue arrebatando a las Vecindades su ser comunitario, vaciándolas de contenido hasta convertirlas en casi meros apéndices administrativos al servicio municipal, y el individualismo fue tomando carta de naturaleza en las relaciones vecinales, el «carga»

de Mayoral fue adquiriendo popularmente una mayor consideración de «carga», difícilmente asumible» (Egin Ayllu, 2014: 131).

Una cultura política no desaparece sin más. Pueden confiscarles edificios y propiedades, incluso destituir las formas organizativas en que se apoya, pero un modo de hacer, incrustado en las relaciones entre personas, se debilita, pero no se evapora al perder las instituciones que lo cobijaban. El *auzolan*, por ejemplo, el trabajo comunitario, consolida los lazos comunitarios, los sostiene, pero no los crea. Aún hoy, existen Concejos Abiertos, 319 en Alava y 348 en Navarra, sobrevivientes de las formas de tomar decisiones históricas en esas comunidades.

El *auzolan* no es posible cuantificarlo. Se hace visible en la sociabilidad cotidiana en pueblos y barrios, en particular durante las fiestas vecinales, en las que cientos de jóvenes participan trabajando sin esperar ninguna remuneración más allá de la satisfacción de la solidaridad y el goce de la fiesta. Sobrevive a la modernidad y al consumismo en las «reuniones de portal», donde los vecinos debaten problemas del edificio en que habitan. Pero es sobre todo en los momentos difíciles, crisis o tragedias, cuando el trabajo colectivo se muestra en toda su potencia.

Durante las inundaciones que sufrió la ciudad de Bilbao, en agosto de 1983, que destruyeron barrios enteros y provocaron la muerte de 39 personas, resurgió con toda su potencia el *auzolan*, en lo que se denominaron «las inundaciones de la solidaridad». Ante la inoperancia del Estado, miles de personas se volcaron en apoyo de las familias que perdieron sus viviendas,

limpiaron y reconstruyeron las zonas más afectadas (Asociación de Familias de Rekaldeberri, 1983).

Acapatzingo: trabajos comunitarios en la megaciudad¹

La Comunidad Acapatzingo, así como otras comunidades urbanas que se organizaron para conseguir viviendas para sus integrantes, muestran que lo común puede nacer incluso en una megaciudad como México D.F. Con la misma intención de destacar las prácticas colectivas como sustento de lo común/comunitario, analizo la experiencia de este colectivo urbano de más de 500 familias a lo largo de dos décadas.

Acapatzingo forma parte del vasto movimiento popular urbano que nace en la década de 1970 al calor de la experiencia del movimiento estudiantil de 1968, que tuvo un fuerte crecimiento luego del terremoto de 1985, impulsado por los afectados por el sismo, inquilinos, colonos y solicitantes de crédito. El predio donde se levanta la comunidad Acapatzingo, La Polvorilla, en la delegación Iztapalapa, oriente de la ciudad de México, fue ocupado en 1994, en varias etapas luego de expulsar a los «intermediarios» que se lucraban con los ocupantes. Lo compraron en 1998 y comenzaron la construcción de las viviendas en 2000 (Lao y Flavia, 2009; Zibechi, 2009). El grupo se fue armando gradualmente en base a familias que llegaron de otros proyectos. Primero levantaron construcciones temporales para las familias que no tenían dónde vivir y cuando fueron terminando las viviendas unifamiliares definitivas (120 metros cuadrados

en dos niveles y 64 metros cuadrados en los departamentos), fueron siendo entregadas a las familias.

Las viviendas de las familias que forman una brigada están pintadas en los mismos colores, que las distinguen de las otras brigadas, y ocupan espacios próximos formando un pequeño «barrio». Las viejas viviendas precarias siguen en pie para albergar a otros miembros del movimiento que están en el proceso de ocupaciones y de construcción de nuevas comunidades. En este sentido, Acapatzingo es una gran escuela. A mediados de 2013 tenían dos viveros que producen alimentos, una radio comunitaria dirigida por adolescentes, espacios para niño/as, tercera edad y jóvenes que incluyen pista de patinaje y ciclismo, dos canchas de basquetbol y teatro al aire libre; y están en las fases iniciales de la construcción de la clínica de salud y de las escuelas preescolar, primaria y secundaria. El ingreso al predio está regulado por la comisión de vigilancia, en la que participan de forma rotativa todas las familias, no se permite el ingreso de policías salvo casos especiales autorizados por la comunidad.

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

«Nos fuimos integrando poco a poco, como gotas de lluvia que confluyen en un río, caminamos, desde

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

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

Un cambio en la subjetividad se produce cuando empezaron a ser capaces de derrotar «nuestros propios miedos, combatir los traumas imbuidos en nosotros desde niños, romper con el egoísmo, romper con la apatía» (FPFVI-UNOPII, 2008). Ese trabajo interior es individual en colectivo, o sea, no es ni lo uno ni lo otro, la polaridad individual-colectivo se rompe, se desvanece sin confundirse, sin que ambos términos desaparezcan; solo se desvanecen como polaridad. ¿Cómo? En la toma

de tierras y en los asentamientos convertidos en escuelas a cielo abierto, donde «las asambleas, la marcha, la guardia o las jornadas de trabajo se traducían en colectividad, en preocupación por el otro» (FPFVI-UNOPII, 2006). En suma, soy en la medida en que comparto con el otro y la otra; no soy en soledad, sino con los demás. Y es a través de los otros que mi individualidad puede crecer, afirmarse y ser.

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

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

el consejo general de todo el asentamiento donde confluyen representantes de todas las brigadas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En algunos asentamientos hay carteles bien visibles con el nombre de la persona que tiene prohibido el ingreso al predio. En Acapatzingo aseguran que cuando se produce una agresión en el hogar los niños salen a la calle haciendo sonar el silbato, mecanismo que la comunidad utiliza ante cualquier emergencia. El ambiente interior es apacible, a tal punto que incluso en lugares muy poblados como Acapatzingo (unos 3.000 habitantes), es común ver a los niños jugando solos con total

tranquilidad en un espacio seguro y protegido por la comunidad.

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

La reunión semanal de cada brigada, requiere tiempo y dedicación que se le restan a otros trabajos, al tiempo libre o a la familia. Las comisiones de vigilancia son el principal trabajo colectivo, ya que de ellas depende tanto el orden interior como la preservación del espacio/territorio de cualquier suceso externo. La vigilancia se mantiene las 24 horas y entre las normas decididas colectivamente, figura que en caso de que la policía deba ingresar al predio (por una situación grave como asesinato, por ejemplo) debe hacerlo sin armas. He podido observar que entre las personas que vigilan el ingreso a la comunidad, abundan las mujeres de todas las edades, quizá porque se trata de comisiones de contención, cuidado y autoeducación más que de control.

Cuidar la salud en comunidad: Cecosesola

Barquisimeto es una ciudad de 1,2 millones de habitantes, en el estado de Lara, en el occidente de Venezuela.

Cecosesola (Central de Servicios Sociales del Estado de Lara) es una red de 50 cooperativas de producción agrícola, agroindustrias en pequeña escala, servicios de salud, transporte, funerarios, de ahorro y préstamo, distribución de alimentos y de artículos para el hogar. La red tiene algo más de 20 mil asociados de los cuales 1.300 son trabajadores. Las ferias de Cecosesola abastecen casi el 40% de los alimentos frescos que consume la ciudad, con casi 300 cajas donde acuden semanalmente unas 220 mil personas. Uno de esos emprendimientos es el Centro Integral Cooperativo de Salud (CICS) que atiende 180 mil personas cada año.

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

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

construcción del edificio que lo alberga hasta las relaciones humanas.

El edificio del Centro de Salud es completamente distinto a cualquier hospital. Son tres pisos que combinan grandes ventanales y «paredes» con ladrillos huecos que permiten la ventilación y no obstaculizan la visión, de modo que puede decirse que es un espacio abierto. El diseño del edificio supuso tres años de debates entre los cooperativistas y los arquitectos y fue enteramente financiado por Cecosesola, pese que no tenía los fondos suficientes. La diferencia con el hospital tradicional está en los detalles. Hay dos grandes espacios a cielo abierto donde niños y niñas practican artes marciales chinas (*wushu*) acompañados de sus padres y una animadora, y los grandes hacen taichi, yoga y bailoterapia. El criterio es que en cada piso haya un espacio para actividades colectivas de los «pacientes» y sus familias.

Mientras el diseño hospitalario tradicional consiste en pequeñas salas cerradas y tabicadas para aprovechar el espacio por criterios de rentabilidad, ellos han pensado en espacios abiertos, con ventilación, sol y aire, con habitaciones aireadas con grandes balcones en lo que definen como «una estructura ecológica». Mientras las clínicas tienen aire acondicionado y los espacios miran hacia el interior con pequeñas ventanas, el centro de salud mira hacia las montañas y es un pequeño oasis de aire fresco en la ciudad calurosa. Las habitaciones se interconectan a través de balcones que las rodean, de modo que los internados pueden comunicarse entre ellos, algo que médicos y enfermeras alientan. Tienen 20 camas para internación, sala de operaciones, laboratorio, hacen ecografías y atienden 17 especialidades.

Desde la creación del CICS los seis centros de salud están coordinados y atienden tanto a los socios como a los no socios, quienes pagan los servicios con tarifas muy bajas. Para reunir el dinero para la construcción buscaron implicar a la comunidad: vendieron rifas, los trabajadores asociados hicieron aportes semanales, pidieron dinero a los proveedores y a las organizaciones que integran la red, vendieron arroz con leche y quesillos en las ferias, organizaron jornadas de vacunación, odontología y laboratorio a precios económicos contando con el trabajo gratuito de enfermeras, médicos, dentistas y bio-analistas. Hicieron conciertos y viajes a la playa, colocaron 300 alcancías en las cajas de las ferias y en las cooperativas, los terapeutas hicieron masajes a voluntad, y recibieron aportes solidarios individuales de amigos de Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Pero no pidieron nada al Estado ni a la banca.

De este modo el edificio fue apropiado por el colectivo de Cecosesola desde antes incluso de haber sido construido. Es un espacio que sienten propio y ese aspecto es decisivo ya que no autogestionan algo ajeno (la fábrica de un patrón, por ejemplo) sino algo que ellos han diseñado y financiado con recursos propios. La autogestión comunitaria tiene características distintas a la autogestión obrera y a las formas de autogestión que conocemos en los países desarrollados donde han surgido las principales teorizaciones sobre autonomía, entre otras razones porque no se referencia —ni siquiera para negarlos— en el capital ni en el Estado (Zibechi, 2015).

Lo más impactante es el modo como gestionan el Centro: a través de la reunión semanal de los viernes en la que participan todos los trabajadores que desean hacerlo. En la

reunión que participé estaban unas 55 personas sentadas en círculos concéntricos. Había personal de mantenimiento, limpieza, técnicos, enfermeras y médicos. El centro cuenta con 60 médicos y 50 trabajadores. Habitualmente participan en la asamblea casi todos los trabajadores y solo dos o tres médicos, pero en la asamblea que participé había ocho médicos, lo que fue interpretado como un paso adelante.

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

Se generó un largo intercambio con uno de los encargados de la caja (que antes se desempeñaba en mantenimiento), por un error que cometió al demorar el depósito de dinero, que perjudicó a la cooperativa aunque no fue un caso de corrupción sino un descuido. Se escucharon varias críticas frontales pero serenas, la autocritica del trabajador y también intervenciones que destacaron su esfuerzo por superarse y el hecho de que llevar la caja es una tarea de alta responsabilidad que «no se le da bien a todos». Entre los 50 trabajadores del centro de salud se permite y alienta la rotación de tareas: entre cocina, limpieza y otros servicios, y también con enfermería. La rotación complica algunas tareas porque cada cierto tiempo deben aprender cosas nuevas, cuestión que

es sumamente engorrosa para quienes no tienen experiencia en el trabajo intelectual, como en el caso mencionado.

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

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

Ambas cosas suceden en el Centro Integral Cooperativo de Salud. Sin embargo, creo que uno de los aspectos más destacables es la gestión colectiva, en la que participan todos los trabajadores asociados a la red de cooperativas, y de modo incipiente también los médicos.

La gestión es importante porque aunque los servicios de salud se aparten de la lógica mercantil, el modo de administrar resulta decisivo ya que por esa vía se introduce la cultura dominante que hace posible que el mercado y el Estado recuperen el control sobre los emprendimientos que nacen en contra de esa lógica.

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

Como en otros movimientos, la reunión/asamblea es el espacio más importante, al que dedican hasta 20 horas semanales, y forma parte de lo que habitualmente se entiende como «tiempo de trabajo». Los trabajadores asociados cumplen 55 horas semanales de trabajo, de las cuales entre 15 y 20 horas son las reuniones que mantienen de lunes a miércoles. En las reuniones de las ferias de Barquisimeto participan semanalmente alrededor de 400 de los 600 trabajadores asociados, dos tercios del total. Habría que aclarar que no se trata de reuniones burocráticas sino espacios de encuentro dinámicos, que son el motor de Cecosesola, su alma, que no tienen otro

objetivo que reproducir la organización. Las reuniones pueden ser de un grupo muy pequeño o de varios cientos.

En total son unas 300 reuniones conjuntas a las que deben sumarse las que semanalmente realizan los grupos de cada emprendimiento, como la de los trabajadores del Centro de Salud. Hay seis áreas de reuniones conjuntas: productores y ferias, plan local, unidades de producción comunitaria, salud, bienes y servicios, y gestión cooperativa. Además de las áreas celebran reuniones de apoyo mutuo, convivencias entre diversas cooperativas y sus asociados y las asambleas generales de Cecosesola. Todos los testimonios coinciden en que las reuniones son fundamentales y que sin ellas la red no podría existir.

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

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

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

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

Crear/reproducir comunidad

En América Latina existen infinidad de instituciones que reciben el nombre de «comunidad», incluyendo un buen puñado de ejidos y de comunidades indígenas y negras, pero en ellas lo común son apenas unas hectáreas, algunos edificios y autoridades elegidas en reuniones burocráticas. Este tipo de comunidades no suelen sostenerse en base

a trabajos colectivos y, cuando existen, no están al servicio de la comunidad sino de caciques o dirigentes corruptos.

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

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

La comunidad se mantiene viva a través de los trabajos colectivos que son un hacer creativo, que recrean y afirman la comunidad. En este sentido, la minga y el tequio no son actividades humanas negativas, contra el capital o contra el Estado, sino el modo como los comuneros y comuneras hacen comunidad. Son la expresión de relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, sin la presencia de las cuales es poco consistente decir comunidad.

NOTAS

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

BIBLIOGRAFÍA

Asociación de Familias de Rekaldeberri 1983 «Más allá del barro y las promesas (Bilbao: Revolución).

Cecosesola 2009 «Hacia un cerebro colectivo (Barquisimeto: Cecosesola).

Egin Ayllu 2014 «Las Vecindades Vitorianas (Vitoria: Ned Ediciones).

PPFVI-UNOPII 2006 «Ponencia para acto en la casa de Dr. Margil en Monterrey»; noviembre.

PPFVI-UNOPII 2008 «Una construcción con esfuerzo colectivo», diciembre (México D.F.: mimeo).

PPFVI-UNOPII 2009a «Reglamento general centauro del Norte» (México D.F.: mimeo).

PPFVI-UNOPII 2009b «Comunidad Acapatzingo, es tiempo de agradecer», diciembre (México D.F.: mimeo).

Lao, Waldo y Flavia, Anna 2009 «El Frente Popular Francisco Villa Independiente no es solo un proyecto de organización, es un proyecto de vida», entrevista a Enrique Reynoso, *Rebelión*, 6 de enero, en (Consulta 15 de diciembre de 2013).

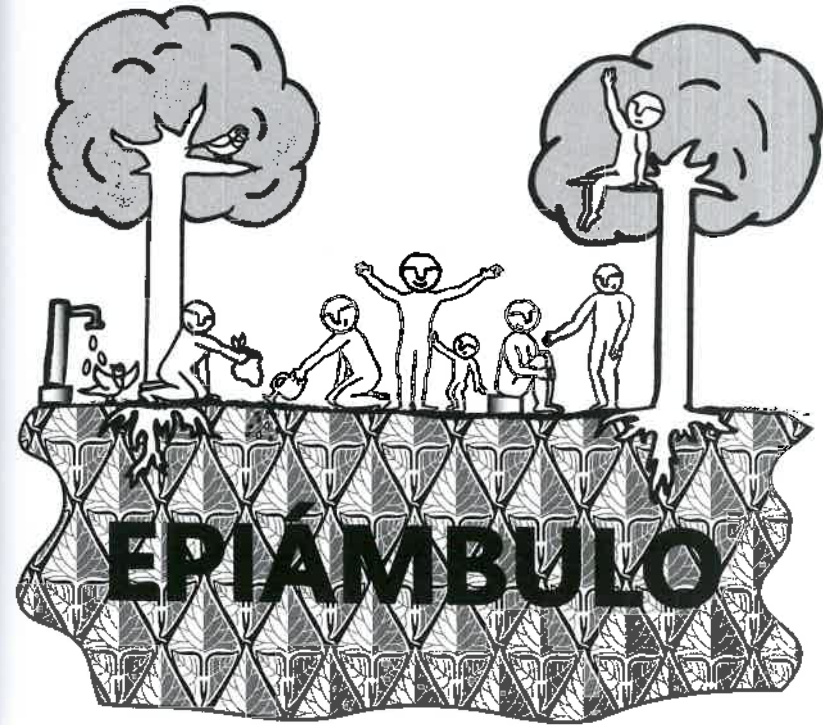
Maturana, Humberto y Varela, Francisco 1995 «De máquinas y seres vivos (Santiago: Editorial Universitaria).

Richer, Madeleine y Alzuru, Ignacio 2004 «Intercooperación y economía solidaria: análisis de una experiencia venezolana» en Cuadernos de Desarrollo Rural (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana), N° 52, pp. 103-127.

Zibechi, Raúl 2015 «Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias (Bogotá: Desdeabajo).

Zibechi, Raúl 2009 «Entrevista a Enrique Reynoso» diciembre (México D.F.).





EPIÁMBULO

En sistemas opreso(res)
te preocupas por dine(ro)
y trabajas sin alien(to).

Y como todo va de pri(sa)
bloqueas tus senti(dos)
y ya ni me pareces
conoci(do).

Anímate un po(co)
baila con noso(tros)
toma decisio(nes) y
construye alternati(vas).

De izquierda a dere(cha)
popularmente se di(ce)
que el colectivo
va prime(ro).

Construye con confian(za)
coopera con alegrí(a)
y disfruta de la vi(da).

Entre la luz y la sombra*

ex-Subcomandante Marcos/
Subcomandante Insurgente Galeano

En La Realidad, Planeta Tierra. Mayo del 2014.

Compañera, compañeroa, compañero:

Buenas noches, tardes, días en cualesquiera que sea su geografía, su tiempo y su modo.

Buenas madrugadas.

Quisiera pedirles a las compañeras, compañeros y compañeroas de la Sexta que vienen de otras partes, especialmente a los medios libres compañeros, su paciencia, tolerancia y comprensión para lo que voy a decir, porque estas serán mis últimas palabras en público antes de dejar de existir.

Me dirijo a ustedes y a quienes a través de ustedes nos escuchan y miran.

Tal vez al inicio, o en el transcurso de estas palabras vaya creciendo en su corazón la sensación de que algo está fuera de lugar, de que algo no cuadra, como si estuvieran faltando una o varias piezas para darle sentido

«N. del E.»: Transcripción publicada en la web Enlace Zapatista:
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>

al rompecabezas que se les va mostrando. Como que de por sí falta lo que falta.

Tal vez después, días, semanas, meses, años, décadas después se entienda lo que ahora decimos.

Mis compañeras y compañeros del EZLN en todos sus niveles no me preocupan, porque de por sí es nuestro modo acá: caminar, luchar, sabiendo siempre que siempre falta lo que falta.

Además de que, que no se ofenda nadie, la inteligencia de l@s compas zapatistas está muy por arriba del promedio.

Por lo demás, nos satisface y enorgullece que sea ante compañeras, compañeros y compañeras, tanto del EZLN como de la Sexta, que se da a conocer esta decisión colectiva.

Y qué bueno que será por los medios libres, alternativos, independientes, que este archipiélago de dolores, rabias y digna lucha que nos llamamos «la Sexta» tendrá conocimiento de esto que les diré, donde quiera que se encuentren.

Si a alguien más le interesa saber qué pasó este día tendrá que acudir a los medios libres para enterarse.

Va pues. Bienvenidas y bienvenidos a la realidad zapatista.

I.- Una decisión difícil.

Cuando irrumpimos e interrumpimos en 1994 con sangre y fuego, no iniciaba la guerra para nosotras, nosotros los zapatistas.

La guerra de arriba, con la muerte y la destrucción, el despojo y la humillación, la explotación y el silencio impuestos al vencido, ya la veníamos padeciendo desde siglos antes.

Lo que para nosotros inicia en 1994 es uno de los muchos momentos de la guerra de los de abajo contra los de arriba, contra su mundo.

Esa guerra de resistencia que día a día se bate en las calles de cualquier rincón de los cinco continentes, en sus campos y en sus montañas.

Era y es la nuestra, como la de muchos y muchas de abajo, una guerra por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Contra la muerte, nosotros demandamos vida.

Contra el silencio, exigimos la palabra y el respeto.

Contra el olvido, la memoria.

Contra la humillación y el desprecio, la dignidad.

Contra la opresión, la rebeldía.

Contra la esclavitud, la libertad.

Contra la imposición, la democracia.

Contra el crimen, la justicia.

¿Quién con un poco de humanidad en las venas podría o puede cuestionar esas demandas?

Y en ese entonces muchos escucharon.

La guerra que levantamos nos dio el privilegio de llegar a oídos y corazones atentos y generosos en geografías cercanas y alejadas.

Faltaba lo que faltaba, y falta lo que falta, pero conseguimos entonces la mirada del otro, su oído, su corazón.

Entonces nos vimos en la necesidad de responder a una pregunta decisiva:

«¿Qué sigue?»

En las téticas cuentas de la víspera no entraba la posibilidad de plantearnos pregunta alguna. Así que esa pregunta nos llevó a otras:

¿Preparar a los que siguen en la ruta de la muerte?

¿Formar más y mejores soldados?

¿Invertir empeños en mejorar nuestra maltrecha maquinaria de guerra?

¿Simular diálogos y disposición para la paz, pero seguir preparando nuevos golpes?

¿Matar o morir como único destino?

¿O debíamos reconstruir el camino de la vida, ese que habían roto y siguen rompiendo desde arriba?

El camino no solo de los pueblos originarios, también de trabajadores, estudiantes, maestros, jóvenes, campesinos, además de todas las diferencias que se celebran arriba, y abajo se persiguen y se castigan.

¿Debíamos inscribir nuestra sangre en el camino que otros dirigen hacia el Poder o debíamos voltear el corazón y la mirada a los que somos y a los que son lo que somos, es decir los pueblos originarios, guardianes de la tierra y la memoria?

Nadie lo escuchó entonces, pero en los primeros balbuceos que fueron nuestras palabras advertimos que nuestro dilema no estaba entre negociar o combatir, sino entre morir o vivir.

Quien hubiera advertido entonces que ese temprano dilema no era individual, tal vez hubiera entendido mejor lo que ha ocurrido en la realidad zapatista los últimos 20 años.

Pero les decía yo que nos topamos con esa pregunta y ese dilema.

Y elegimos.

Y en lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo.

En lugar de construir cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida.

En lugar de luchar por ocupar un lugar en el Parteenón de las muertes individualizadas de abajo, elegimos construir la vida.

Esto en medio de una guerra que no por sorda era menos letal.

Porque, compas, una cosa es gritar «no están solos» y otra enfrentar solo con el cuerpo una columna blindada de tropas federales, como ocurrió en la zona de Los Altos de Chiapas, y a ver si hay suerte y alguien se entera, y a ver si hay un poco más de suerte y el que se entera se indigna, y otro poco más de suerte y el que se indigna hace algo.

En el entretanto, las tanquetas son frenadas por las mujeres zapatistas, y a falta de parque fue con mentadas de madre y piedras que la serpiente de acero tuvo que echarse para atrás.

Y en la zona norte de Chiapas, padecer el nacimiento y desarrollo de las guardias blancas, recicladas entonces como paramilitares; y en la zona Tzotz Choj las agresiones continuas de organizaciones campesinas que de «independientes» a veces ni el nombre tienen; y en la zona de la Selva Tzeltal la combinación de paramilitares y contras.

Y una cosa es gritar «todos somos marcos» o «no todos somos marcos», según el caso o cosa, y otra la persecución con toda la maquinaria de guerra, la invasión de poblados, el «peinado» de montañas, el uso de perros adiestrados, las aspas de los helicópteros artillados alborotando los copetes de las ceibas, el «vivo o muerto»

que nació en los primeros días de enero de 1994 y alcanzó su nivel más histérico en 1995 y el resto del sexenio del ahora empleado de una trasnacional, y que esta zona de Selva Fronteriza padeció desde 1995 y a la que se suma después la misma secuencia de agresiones de organizaciones campesinas, uso de paramilitares, militarización, hostigamiento.

Si hay algún mito en todo esto no es el pasamontañas, sino la mentira que repiten desde esos días, incluso retomada por personas con altos estudios, de que la guerra contra los zapatistas solo duró 12 días.

No haré un recuento detallado. Alguien con un poco de espíritu crítico y seriedad puede reconstruir la historia, y sumar y restar para sacar la cuenta, y decir si fueron y son más los reporteros que los policías y soldados; si fueron más los halagos que las amenazas e insultos, si el precio que se ponía era para ver el pasamontañas o para capturarlo «vivo o muerto».

En esas condiciones, algunas veces solo con nuestras fuerzas y otras con el apoyo generoso e incondicional de gente buena de todo el mundo, se fue avanzando en la construcción aún inacabada, es cierto, pero ya definida de lo que somos.

No es entonces una frase, afortunada o desafortunada, según se le vea desde arriba o desde abajo, la de «aquí estamos los muertos de siempre, muriendo de nuevo, pero ahora para vivir». Es la realidad.

Y casi 20 años después...

El 21 de diciembre del 2012, cuando la política y el esoterismo coincidían, como otras veces, en predicar

catástrofes que siempre son para los de siempre, los de abajo, repetimos el golpe de mano del 1 de enero del 94 y, sin disparar ni un solo tiro, sin armas, con nuestro solo silencio, postramos de nuevo la soberbia de las ciudades, cuna y nido del racismo y el desprecio.

Si el primero de enero de 1994, miles de hombres y mujeres sin rostro atacaron y rindieron las guarrniciones que protegían las ciudades, el 21 de diciembre del 2012 fueron decenas de miles que tomaron sin palabras los edificios desde donde se celebraba nuestra desaparición.

El solo hecho inapelable de que el EZLN no solo no se había debilitado, mucho menos desaparecido, sino que había crecido cuantitativa y cualitativamente hubiera bastado para que cualquier mente medianamente inteligente se diera cuenta de que, en esos 20 años, algo había cambiado al interior del EZLN y de las comunidades.

Tal vez más de alguno piense que nos equivocamos al elegir, que un ejército no puede ni debe empeñarse en la paz.

Por muchas razones, cierto, pero la principal era y es porque de esa forma terminaríamos por desaparecer.

Tal vez es cierto. Tal vez nos equivocamos al elegir cultivar la vida en lugar de adorar a la muerte.

Pero nosotros elegimos no escuchando a los de afuera. No a quienes siempre demandan y exigen la lucha a muerte, mientras los muertos los pongan otros.

Elegimos mirándonos y escuchándonos, siendo el Votán colectivo que somos.

Elegimos la rebeldía, es decir, la vida.

Eso no quiere decir que no supiéramos que la guerra de arriba trataría y trata de imponer de nuevo su dominio sobre nosotros.

Supimos y sabemos que una y otra vez habremos de defender lo que somos y como somos.

Supimos y sabemos que seguirá habiendo muerte para que haya vida.

Supimos y sabemos que para vivir, morimos.

II.- ¿Un fracaso?

Dicen por ahí que no hemos logrado nada para nosotros.

No deja de sorprender que se maneje con tanto despajo esta posición.

Piensan que los hijos e hijas de los comandantes y comandantas deberían disfrutar de viajes al extranjero, de estudios en escuelas privadas y luego de altos puestos en la empresa o la política. Que en lugar de trabajar la tierra para arrancarle con sudor y empeño el alimento, deberían lucirse en las redes sociales divirtiéndose en los antros, exhibiendo lujos.

Tal vez los subcomandantes deberían procrear y heredar a sus descendientes los cargos, las prebendas, los templetes, como hacen los políticos de todo el espectro.

Tal vez deberíamos, como los dirigentes de la CIOAC-H y de otras organizaciones campesinas, recibir privilegios y paga en proyectos y apoyos, quedarnos con la mayor parte y dejar a las bases solo unas migajas, a cambio de que cumplan las órdenes criminales que vienen de más arriba.

Pero es cierto, no hemos logrado nada de eso para nosotros.

Difícil de creer que, 20 años después de aquel «nada para nosotros», resultara que no era una consigna, una

frase buena para carteles y canciones, sino una realidad, la realidad.

Si el ser consecuentes es un fracaso, entonces la incongruencia es el camino del éxito, la ruta al Poder.

Pero nosotros no queremos ir para allá.

No nos interesa.

En esos parámetros preferimos fracasar que triunfar.

III.- El relevo

En estos 20 años ha habido un relevo múltiple y complejo en el EZLN.

Algunos han advertido solo el evidente: el generacional.

Ahora están haciendo la lucha y dirigiendo la resistencia quienes eran pequeños o no habían nacido al inicio del alzamiento.

Pero algunos estudiosos no se han percatado de otros relevos:

El de clase; del origen clase mediero ilustrado, al indígena campesino.

El de raza; de la dirección mestiza a la dirección netamente indígena.

Y el más importante; el relevo de pensamiento, del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos; de la marginación de género, a la participación directa de las mujeres; de la burla a lo otro, a la celebración de la diferencia.

No me extenderé más sobre esto, porque ha sido precisamente el curso «La Libertad según l@s zapatistas» la oportunidad de constatar si en territorio organizado vale más el personaje que la comunidad.

En lo personal no entiendo por qué gente pensante que afirma que la historia la hacen los pueblos, se espante tanto ante la existencia de un gobierno del pueblo donde no aparecen los «especialistas» en ser gobierno.

¿Por qué les da terror el que sean los pueblos los que manden, los que dirijan sus pasos propios?

¿Por qué mueven la cabeza con desaprobación frente al mandar obedeciendo?

El culto al individualismo encuentra en el culto al vanguardismo su extremo más fanático.

Y ha sido eso precisamente, el que los indígenas manden y que ahora un indígena sea el vocero y jefe, lo que los aterra, los aleja, y finalmente se van para seguir buscando alguien que precise de vanguardias, caudillos y líderes. Porque también hay racismo en la izquierda, sobre todo en la que se pretende revolucionaria.

El ezetaelene no es de esos. Por eso no cualquiera puede ser zapatista.

IV.- Un holograma cambiante y a modo.

Lo que no será

Antes del amanecer de 1994, pasé 10 años en estas montañas. Conocí y traté personalmente a algunos en cuya muerte morimos un mucho. Conozco y trato desde entonces con otros y otras más que hoy están aquí como nosotros.

Muchas madrugadas me encontré a mí mismo tratando de digerir las historias que me contaban, los mundos que dibujaban con silencios, manos y miradas, su insistencia en señalar algo más allá.

¿Era un sueño el mundo ese, tan otro, tan lejano, tan ajeno?

A veces pensé que se habían adelantado, que las palabras que nos guiaron y guían venían de tiempos para los que no habían aún calendarios, perdidos como estaban en geografías imprecisas: siempre el sur digno omnipresente en todos los puntos cardinales.

Luego supe que no me hablaban de un mundo inexacto y, por lo tanto, improbable.

Ese mundo ya andaba con su paso.

Ustedes, ¿no lo vieron? ¿No lo ven?

No hemos engañado a nadie de abajo. No escondemos que somos un ejército, con su estructura piramidal, su centro de mando, sus decisiones de arriba hacia abajo. No por congraciarnos con libertarios o por moda negamos lo que somos.

Pero cualquiera puede ver ahora si el nuestro es un ejército que suplante o imponga.

Y debo decir esto, que ya he pedido la autorización del compañero Subcomandante Insurgente Moisés para hacerlo:

Nada de lo que hemos hecho, para bien o para mal, hubiera sido posible si un ejército armado, el zapatista de liberación nacional, no se hubiera alzado contra el mal gobierno ejerciendo el derecho a la violencia legítima. La violencia del de abajo frente a la violencia del de arriba.

Somos guerreros y como tales sabemos cuál es nuestro papel y nuestro momento.

En la madrugada del día primero del primer mes del año de 1994, un ejército de gigantes, es decir, de indígenas rebeldes, bajó a las ciudades para con su paso sacudir el mundo.

Apenas unos días después, con la sangre de nuestros caídos aún fresca en las calles citadinas, nos dimos cuenta de que los de afuera no nos veían.

Acostumbrados a mirar desde arriba a los indígenas, no alzaban la mirada para mirarnos.

Acostumbrados a vernos humillados, su corazón no comprendía nuestra digna rebeldía.

Su mirada se había detenido en el único mestizo que vieron con pasamontañas, es decir, que no miraron.

Nuestros jefes y jefas dijeron entonces:

«Solo ven lo pequeño que son, hagamos a alguien tan pequeño como ellos, que a él lo vean y por él nos vean»

Empezó así una compleja maniobra de distracción, un truco de magia terrible y maravillosa, una maliciosa jugada del corazón indígena que somos, la sabiduría indígena desafiaba a la modernidad en uno de sus bastiones: los medios de comunicación.

Empezó entonces la construcción del personaje llamado «Marcos».

Les pido que me sigan en este razonamiento:

Supongamos que es posible otra forma de neutralizar a un criminal. Por ejemplo, creándole su arma homicida, hacerle creer que es efectiva, conminarlo a construir, en base a esa efectividad, todo su plan, para, en el momento en que se prepara para disparar, el «arma» vuelva a ser lo que siempre fue: una ilusión.

El sistema entero, pero sobre todo sus medios de comunicación, juegan a construir famas para luego destruirlas si no se pliegan a sus designios.

Su poder residía (ya no, han sido desplazados en eso por las redes sociales) en decidir qué y quién existía en el momento en que elegían qué nombraban y qué callaban.

En fin, no me hagan mucho caso, como se ha demostrado en estos 20 años, yo no sé nada de medios masivos de comunicación.

El caso es que el SupMarcos pasó de ser un vocero a ser un distractor.

Si el camino de la guerra, es decir, de la muerte, nos había tomado 10 años; el de la vida tomó más tiempo y requirió más esfuerzo, por no hablar de sangre.

Porque, aunque no lo crean, es más fácil morir que vivir.

Necesitábamos tiempo para ser y para encontrar a quien supiera vernos como lo que somos.

Necesitábamos tiempo para encontrar a quien nos viera no hacia arriba, no hacia abajo, que de frente nos viera, que nos viera con mirada compañera.

Les decía que empezó entonces la construcción del personaje.

Marcos un día tenía los ojos azules, otro día los tenía verdes, o cafés, o miel, o negros, todo dependiendo de quién hiciera la entrevista y tomara la foto. Así fue reserva en equipos de fútbol profesional, empleado en tiendas departamentales, chófer, filósofo, cineasta, y los etcéteras que pueden encontrar en los medios de paga de esos calendarios y en diversas geografías. Había un Marcos para cada ocasión, es decir, para cada entrevista. Y no fue fácil, créanme, no había entonces wikipedia y si venían del

Estado español tenía que investigar si «el corte inglés», por ejemplo, era un corte de traje típico de Inglaterra, una tienda de abarrotes, o una tienda departamental.

Si me permiten definir a Marcos el personaje entonces diría sin titubear que fue una botarga.

Digamos que, para que me entiendan, Marcos era un Medio No Libre (ojo: que no es lo mismo que ser un medio de paga).

En la construcción y mantenimiento del personaje tuvimos algunos errores.

«Es de humanos el herrar», dijo el herrero.

Durante el primer año agotamos, como quien dice, el repertorio de «Marcos» posibles. Así que para inicios de 1995 estábamos en apuros y el proceso de los pueblos estaba en sus primeros pasos.

Así que en 1995 ya no sabíamos cómo hacerle. Pero entonces es cuando Zedillo, con el PAN de la mano, «descubre» a Marcos con el mismo método científico con que encuentra osamentas, es decir, por delación esotérica.

La historia del tampiqueño nos dio aire, aunque el fraude posterior de la Paca de Lozano nos hizo temer que la prensa de paga cuestionara también el «desenmascaramiento» de Marcos y descubriera que era un fraude más. Afortunadamente no fue así. Como esa, los medios siguieron tragando otras ruedas de molino semejantes.

Un tiempo después el tampiqueño llegó a estas tierras. Junto con el Subcomandante Insurgente Moisés, hablamos con él. Le ofrecimos entonces dar una conferencia

conjunta, así podría él librarse de la persecución puesto que sería evidente que no eran Marcos y él la misma persona. No quiso. Vino a vivir acá. Salió algunas veces y su rostro puede encontrarse en las fotografías de los velorios de sus padres. Si quieren pueden entrevistarlos. Ahora vive en una comunidad, en... Ah, no quiere que sepan dónde mero vive. No diremos nada más para que él, si así lo desea algún día, pueda contar la historia que vivió desde el 9 de febrero de 1995. Por nuestra parte solo nos queda agradecerle que nos haya pasado datos que cada tanto usamos para alimentar la «certeza» de que el SupMarcos no es lo que es en realidad, es decir, una botarga o un holograma, sino un profesor universitario, originario del ahora doloroso Tamauipilas.

En el entretanto seguíamos buscando, buscándolas, buscándolos a ustedes, a quienes ahora están aquí y a quienes no están aquí pero están.

Lanzamos una y otra iniciativas para encontrar al otro, a la otra, a lo otro compañero. Diferentes iniciativas, tratando de encontrar la mirada y el oído que necesitábamos y merecemos.

En el entretanto, seguía el avance de los pueblos y el relevo del que se ha hablado mucho o poco, pero que se puede constatar directamente, sin intermediarios.

En la búsqueda de lo otro, una y otra vez fracasamos.

A quien encontrábamos o nos quería dirigir o quería que lo dirigiéramos.

Había quienes se acercaban y lo hacían con el afán de usarnos, o para mirar hacia atrás, sea con la nostalgia antropológica, sea con la nostalgia militante.

Así para unos éramos comunistas, para otros trotskistas, para otros anarquistas, para otros maoístas, para otros milenaristas, y ahí les dejo varios «istas» para que pongan lo que sea de su conocimiento.

Así fue hasta la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, la más audaz y la más zapatista de las iniciativas que hemos lanzado hasta ahora.

Con la Sexta al fin hemos encontrado quien nos mira de frente y nos saluda y abraza, y así se saluda y abraza.

Con la Sexta al fin los encontramos a ustedes.

Por fin, alguien que entendía que no buscábamos ni pastores que nos guiaran, ni rebaños a los cuales conducir a la tierra prometida. Ni amos ni esclavos. Ni caudillos ni masas sin cabeza.

Pero faltaba ver si era posible que miraran y escucharan lo que siendo somos.

Al interior, el avance de los pueblos había sido impresionante.

Entonces vino el curso «La Libertad según l@s zapatistas».

En tres vueltas, nos dimos cuenta de que ya había una generación que podía mirarnos de frente, que podía escucharnos y hablarnos sin esperar guía o liderazgo, ni pretender sumisión ni seguimiento.

Marcos, el personaje, ya no era necesario.

La nueva etapa en la lucha zapatista estaba lista.

Pasó entonces lo que pasó y muchas y muchos de ustedes, compañeras y compañeros de la Sexta, lo conocen de manera directa.

Podrán decir luego que lo del personaje fue ocioso. Pero una revisión honesta de esos días dirá de cuántas y

cuántos voltearon a mirarnos, con agrado o desagrado, por los desfiguros de una botarga.

Así que el relevo de mando no se da por enfermedad o muerte, ni por desplazamiento interno, purga o depuración.

Se da lógicamente de acuerdo a los cambios internos que ha tenido y tiene el EZLN.

Sé que eso no cuadra con los esquemas cuadrados que en los distintos arriba hay, pero eso la verdad nos tiene sin cuidado.

Y si esto arruina la perezosa y pobre elaboración de los rumorólogos y zapatólogos de Jovel, pues ni modos.

Ni estoy ni he estado enfermo, ni estoy ni he estado muerto.

O sí, aunque tantas veces me mataron, tantas veces me morí, y de nuevo estoy aquí.

Si alentamos esos rumores fue porque así convenía.

El último gran truco del holograma fue simular enfermedad terminal, e incluso todas las muertes que ha padecido.

Por cierto, lo de «si su salud lo permite», que el Subcomandante Insurgente Moisés usó en el comunicado anunciando la compartición con el CNI, era un equivalente a «si el pueblo lo pide» o «si las encuestas me favorecen» o «si dios me da licencia» u otros lugares comunes que han sido la muletilla en la clase política en los últimos tiempos.

Si me permiten un consejo: deberían cultivar un poco el sentido del humor, no solo por salud mental y física, también porque sin sentido del humor no van a entender al zapatismo. Y el que no entiende, juzga; y el que juzga, condena.

En realidad esa ha sido la parte más sencilla del personaje. Para alimentar el rumor solo fue necesario decirle

a algunas personas en específico: «te voy a decir un secreto pero prométeme que no se lo vas a contar nadie».

Por supuesto que lo contaron.

Los principales colaboradores involuntarios del rumor de enfermedad y muerte han sido los «expertos en zapatología» que en la soberbia Jovel y en la caótica Ciudad de México presumen su cercanía con el zapatismo y el profundo conocimiento que de él tienen, además, claro, de los policías que también cobran como periodistas, de los periodistas que cobran como policías, y de l@s periodistas que solo cobran, y mal, como periodistas.

Gracias a todas y todos ellos y ellas. Gracias por su discreción. Hicieron exactamente como suponíamos que iban a hacer. Lo único malo de todo esto, es que dudo que ahora alguien les confíe ningún secreto.

Es nuestra convicción y nuestra práctica que para rebelarse y luchar no son necesarios ni líderes ni caudillos ni mesías ni salvadores. Para luchar solo se necesitan un poco de vergüenza, un tanto de dignidad y mucha organización.

Lo demás, o sirve al colectivo o no sirve.

Ha sido particularmente cómico lo que el culto al individuo ha provocado en los politólogos y analistas de arriba. Ayer dijeron que el futuro de este pueblo mexicano dependía de la alianza de dos personalidades. Antier dijeron que Peña Nieto se independizaba de Salinas de Gortari, sin darse cuenta de que, entonces, si criticaban a Peña Nieto, se ponían del lado de Salinas de Gortari; y que si criticaban a este último, apoyaban a Peña Nieto. Ahora dicen que hay que optar por un bando en la lucha de arriba por el control de las telecomunicaciones,

así que o estás con Slim o estás con Azcárraga-Salinas. Y más arriba, o con Obama o con Putin.

Quienes hacia arriba suspiran y miran pueden seguir buscando su líder; pueden seguir pensando que ahora sí se van a respetar los resultados electorales; que ahora sí Slim va a apoyar la opción electoral de izquierda; que ahora sí en Game of Thrones van a aparecer los dragones y las batallas; que ahora sí en la serie televisiva The Walking Dead, Kirkman se va a apegar al comic; que ahora sí las herramientas hechas en China no se van a quebrar a la primera vuelta; que ahora sí el fútbol va a ser deporte y no negocio.

Y sí, puede que en algunos de los casos sí le atinen, pero no hay que olvidar que en todos ellos son meros espectadores, es decir, consumidores pasivos.

Quienes amaron y odiaron al SupMarcos ahora saben que han odiado y amado a un holograma. Sus amores y odios han sido, pues, inútiles, estériles, vacíos, huecos.

No habrá entonces casa-museo o placas de metal en donde nació y crecí. Ni habrá quien viva de haber sido el subcomandante Marcos. Ni se heredarán su nombre ni su cargo. No habrán viajes todo pagado para dar pláticas en el extranjero. No habrá traslado ni atención en hospitales de lujo. No habrán viudas ni hereder@s. No habrán funerales, ni honores, ni estatuas, ni museos, ni premios, ni nada de lo que el sistema hace para promover el culto al individuo y para menospreciar al colectivo.

El personaje fue creado y ahora sus creadores, los zapatistas y las zapatistas, lo destruimos.

Si alguien entiende esta lección que dan nuestras compañeras y compañeros, habrá entendido uno de los fundamentos del zapatismo.

Así que en los últimos años ha pasado lo que ha pasado.

Entonces vimos que la botarga, el personaje, el holograma pues, ya no era necesario.

Una y otra vez planeamos, y una y otra vez esperamos el momento indicado: el calendario y la geografía precisas para mostrar lo que en verdad somos a quienes son en verdad.

Entonces llegó Galeano con su muerte a marcarnos la geografía y el calendario: «aquí, en La Realidad; ahora, en el dolor y la rabia».

V.- El dolor y la Rabia. Susurros y gritos

Cuando llegamos al caracol aquí en La Realidad, sin que nadie nos lo dijera empezamos a hablar en susurros.

Quedo hablaba nuestro dolor, quedito nuestra rabia.

Como si tratáramos de evitar que al Galeano lo ahuyentaran los ruidos, los sonidos que le eran ajenos.

Como si nuestras voces y pasos lo llamaran.

«Espera compa», decía nuestro silencio.

«No te vayas», susurraban las palabras.

Pero hay otros dolores y otras rabias.

Ahora mismo, en otros rincones de México y del mundo, un hombre, una mujer, una otra, un niño, una niña, un anciano, una anciana, una memoria, es golpeada a mansalva, rodeada por el sistema hecho crimen voraz, es garroteada, macheteada, baleada, rematada, arrastrada entre burlas, abandonada, recuperado y velado su cuerpo, enterrada su vida.

Solo algunos nombres:

Alexis Benhumea, asesinado en el Estado de México.

Francisco Javier Cortés, asesinado en el Estado de México.

Juan Vázquez Guzmán, asesinado en Chiapas.

Juan Carlos Gómez Silvano, asesinado en Chiapas.

El compa Kuy, asesinado en el DF.

Carlo Giuliani, asesinado en Italia.

Aléxis Grigoropoulos, asesinado en Grecia.

Wajih Wajdi al-Ramahi, asesinado en un Campo de refugiados en la ciudad cisjordana de Ramala. 14 años, asesinado de un tiro en la espalda desde un puesto de observación del ejército israelí, no había marchas, ni protestas ni nada en la calle.

Matías Valentín Catrileo Quezada, mapuche asesinado en Chile.

Teodulfo Torres Soriano, compa de la Sexta desaparecido en la Ciudad de México.

Guadalupe Jerónimo y Urbano Macías, comuneros de Cherán, asesinados en Michoacán.

Francisco de Asís Manuel, desaparecido en Santa María Ostula.

Javier Martínez Robles, desaparecido en Santa María Ostula.

Gerardo Vera Orcino, desaparecido en Santa María Ostula.

Enrique Domínguez Macías, desaparecido en Santa María Ostula.

Martín Santos Luna, desaparecido en Santa María Ostula.

Pedro Leyva Domínguez, asesinado en Santa María Ostula.

Diego Ramírez Domínguez, asesinado en Santa María Ostula.

Trinidad de la Cruz Crisóstomo, asesinado en Santa María Ostula.

Crisóforo Sánchez Reyes, asesinado en Santa María Ostula.

Teódulo Santos Girón, desaparecido en Santa María Ostula.

Longino Vicente Morales, desaparecido en Guerrero.

Víctor Ayala Tapia, desaparecido en Guerrero.

Jacinto López Díaz «El Jazi», asesinado en Puebla.

Bernardo Vázquez Sánchez, asesinado en Oaxaca.

Jorge Alexis Herrera, asesinado en Guerrero.

Gabriel Echeverría, asesinado en Guerrero.

Edmundo Reyes Amaya, desaparecido en Oaxaca.

Gabriel Alberto Cruz Sánchez, desaparecido en Oaxaca.

Juan Francisco Sicilia Ortega, asesinado en Morelos.

Ernesto Méndez Salinas, asesinado en Morelos.

Alejandro Chao Barona, asesinado en Morelos.

Sara Robledo, asesinada en Morelos.

Juventina Villa Mojica, asesinada en Guerrero.

Reynaldo Santana Villa, asesinado en Guerrero.

Catarino Torres Pereda, asesinado en Oaxaca.

Bety Cariño, asesinada en Oaxaca.

Jyri Jaakkola, asesinado en Oaxaca.

Sandra Luz Hernández, asesinada en Sinaloa.

Marisela Escobedo Ortíz, asesinada en Chihuahua.

Celedonio Monroy Prudencio, desaparecido en Jalisco.

Nepomuceno Moreno Nuñez, asesinado en Sonora.

Los y las migrantes desaparecidas forzosamente y probablemente asesinadas en cualquier rincón del territorio mexicano.

Los presos a quienes se quiere matar en vida: Mumia Abu Jamal, Leonard Peltier, los Mapuche, Mario González, Juan Carlos Flores.

El continuo entierro de voces que vida fueron, silenciadas por el caer de la tierra y el cerrarse de las rejas.

Y la burla mayor es que, en cada paletada de tierra que arroja el esbirro en turno, el sistema va diciendo: «no vales, no importas, nadie te llora, a nadie le da rabia tu muerte, nadie sigue tu paso, nadie levanta tu vida».

Y con la última paletada sentencia: «aunque agarren y castiguen a los que te matamos, siempre encontraré otro, otra, otros, que de nuevo te embosquen y repitan la danza macabra que acabó con tu vida».

Y dice: «tu justicia pequeña, enana, fabricada para que los medios de paga simulen y obtengan un poco de calma para frenar el caos que se les viene encima, no me espanta, no me daña, no me castiga».

¿Qué le decimos a ese cadáver al que, en cualquier rincón del mundo de abajo, se le entierra en el olvido?

¿Que solo nuestros dolor y rabia cuentan?

¿Que solo nuestro coraje importa?

¿Que mientras susurramos nuestra historia, no escuchamos su grito, su alarido?

Tiene tantos nombres la injusticia y son tantos los gritos que provoca.

Pero nuestro dolor y nuestra rabia no nos impiden escuchar.

Y nuestros susurros no son solo para lamentar la caída de nuestros muertos injustamente.

Son para así poder escuchar a otros dolores, hacer nuestras otras rabias y seguir así en el complicado, largo y tortuoso camino de hacer de todo eso un alarido que se transforme en lucha libertadora.

Y no olvidar que, mientras alguien susurra, alguien grita.

Y solo el oído atento puede escuchar

Mientras hablamos y escuchamos ahora, alguien grita de dolor, de rabia.

Y así como hay que aprender a dirigir la mirada, la escucha debe encontrar el rumbo que la haga fértil.

Porque mientras alguien descansa, hay quien sigue cuesta arriba.

Para mirar ese empeño, basta bajar la mirada y elevar el corazón.

¿Pueden?

¿Podrán?

La justicia pequeña se parece tanto a la venganza. La justicia pequeña es la que reparte impunidad, pues al castigar a uno, absuelve a otros.

La que queremos nosotros, por la que luchamos, no se agota en encontrar a los asesinos del compa Galeano y ver que reciban su castigo (que así será, que nadie se llame a engaño).

La búsqueda paciente y porfiada busca la verdad, no el alivio de la resignación.

La justicia grande tiene que ver con el compañero Galeano enterrado.

Porque nosotros nos preguntamos no qué hacemos con su muerte, sino qué debemos hacer con su vida.

Disculpen si entro en el pantanoso terreno de los lugares comunes, pero ese compañero no merecía morir, no así.

Todo su empeño, su sacrificio cotidiano, puntual, invisible para quien no fuera nosotros, fue por la vida.

Y si les puedo decir que fue un ser extraordinario y además, y esto es lo que maravilla, hay miles de compañeras y compañeros como él en las comunidades indígenas zapatistas, con el mismo empeño, idéntico compromiso, igual claridad y un único destino: la libertad.

Y haciendo cuentas macabras: si alguien merece la muerte es quien no existe ni ha existido, como no sea en la fugacidad de los medios de comunicación de paga.

Ya nos ha dicho nuestro compañero jefe y vocero del EZLN, el Subcomandante Insurgente Moisés, que al asesinar a Galeano, o a cualquiera de los zapatistas, los de arriba querían asesinar al EZLN.

No como ejército, sino como rebelde necio que construye y levanta vida donde ellos, los de arriba, de-sean el páramo de las industrias mineras, petroleras, turísticas, la muerte de la tierra y de quienes la habitan y trabajan.

Y ha dicho que hemos venido, como Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, a desenterrar a Galeano.

Pensamos que es necesario que uno de nosotros muera para que Galeano viva.

Y para que esa impertinente que es la muerte quede satisfecha, en su lugar de Galeano ponemos otro nombre para que Galeano viva y la muerte se lleve no una vida, sino un nombre solamente, unas letras vaciadas de todo sentido, sin historia propia, sin vida.

Así que hemos decidido que Marcos deje de existir hoy.

Lo llevarán de la mano sombra el guerrero y lucecita para que no se pierda en el camino, Don Durito se irá con él, lo mismo que el Viejo Antonio.

No lo extrañarán las niñas y niños que antes se juntaban para escuchar sus cuentos, pues ya son grandes, ya tienen juicio, ya luchan como el que más por la libertad, la democracia y la justicia, que son la tarea de cualquier zapatista.

El gato-perro, y no un cisne, entonará ahora el canto de despedida.

Y al final, quienes entiendan, sabrán que no se va quien nunca estuvo, ni muere quien no ha vivido.

Y la muerte se irá engañada por un indígena con el nombre de Galeano en la lucha, y en esas piedras que han colocado en su tumba volverá a andar y a enseñar, a quien se deje, lo básico del zapatismo, es decir, no venderse, no rendirse, no claudicar.

¡Ah la muerte! Como si no fuera evidente que a los de arriba los libera de toda corresponsabilidad, más allá de la oración fúnebre, el homenaje gris, la estatua estéril, el museo controlador.

¿A nosotros? Bueno, pues a nosotros la muerte nos compromete por lo que tiene de vida.

Así que aquí estamos, burlando a la muerte en la realidad.

Compas:

Dicho todo lo anterior, siendo las 0208 del 25 de mayo del 2014 en el frente de combate suroccidental del EZLN, declaro que deja de existir el conocido como Subcomandante Insurgente Marcos, el autodenominado «subcomandante de acero inoxidable».

Eso es.

Por mi voz ya no hablará la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Vale. Salud y hasta nunca... o hasta siempre, quien entendió sabrá que eso ya no importa, que nunca ha importado.

Desde la realidad zapatista.

Subcomandante Insurgente Marcos.
México, 24 de mayo del 2014.

P.D. 1.- ¿«Game is over»?

P.D. 2.- ¿Jaque Mate?

P.D. 3.- ¿Touché?

P.D. 4.- Ahí se ven, raza, y manden tabaco.

P.D. 5.- Mmh... así que esto es el infierno... ¿Ese Piporro, Pedro, José Alfredo! ¿Cómo? ¿Por machistas? Nah, no lo creo, si yo nunca...

P.D. -6.- O sea que como quien dice, sin la botarga, ¿ya puedo andar desnudo?

P.D. 7.- Oigan, está muy oscuro acá, necesito una lucecita.

(...)

(se escucha una voz en off)

Buenas madrugadas tengan compañeras y compañeros. Mi nombre es Galeano, Subcomandante Insurgente Galeano.

¿Alguien más se llama Galeano?

(se escuchan voces y gritos)

Ah, tras que por eso me dijeron que cuando volviera a nacer, lo haría en colectivo.

Sea pues.

Buen viaje. Cuídense, cuídenos.

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

Primeros balbuceos para un libro sobre desempoderamiento comunitario

Javier ENCINA, Ainhoa EZEIZA, Begoña LOURENÇO,
Nayeli MORENO, Felicitas OVALLE y Carmen PÉREZ

Zaguán

A pesar de que el desempoderamiento comunitario ha sido una de las primeras cosas que fuimos pensando/haciendo/sintiendo, no hemos sabido verbalizar/escribir sobre este tema...

En 2005 empezamos a verbalizar el ilusionismo social (nos costó 10 años), que hasta 2009 no tomó cuerpo, y en ese mismo año empezamos a intuir las primeras formas de nombrar al desempoderamiento (que no supimos escribir hasta 2014).

Desde que comenzamos la experiencia de Pedrera (1995) hasta la actualidad, han pasado 21 años en los que hemos ido amasando/amalgamando/tejiendo como en una almazuela lo que hoy comenzamos a nombrar como desempoderamiento comunitario.

Vamos a exponer en este artículo los pilares del desempoderamiento explicados mediante las experiencias que hemos trabajado y unido a los principios de ilusionismo. Para profundizar y complejizar lo que a continuación se expone puede ser conveniente leer dos artículos de este

mismo libro¹ y las experiencias expuestas en nuestra web², además hay que tener en cuenta que todo esto, los pilares y los principios, solo tiene sentido si se trabaja con y desde la gente.³

Cosas a tener en cuenta para un desempoderamiento comunitario

Si queremos acercarnos a la comunidad más allá de una aproximación geográfica (en Andalucía: pedanía, aldea, pueblo o barrio de una ciudad...), o esencialista (donde lo que define es el Ser, la identidad...); y así poder trabajar con y desde la gente, debemos tener en cuenta que la gente vive su comunidad como espacios, tiempos, territorios y horarios que se articulan en torno a unas formas de relación en las que puede predominar la verticalidad, la horizontalidad o la superposición de ambas. Estas relaciones están tejidas con el entorno social y natural y en muchas ocasiones a otras relaciones lejanas, que les dan un mayor sentido de incompletitud, imperfección, incertidumbre y complejidad. Estas formas de relación se caracterizan por la cercanía, la proximidad y la comprensión del mundo a partir de cosmovisiones compartidas y/o de otras que no se entienden como ajenas.

Haciendo una relectura de K. MARX y M. BAKUNIN (teniendo en cuenta posteriores aportaciones desde los diversos marxismos, anarquismos y desde las culturas populares) podemos plantearnos que lo importante a la hora de transformar la sociedad son las formas de relación no solo en la producción, sino también en la generación de comunidad y libertad. Comunidades que al ir construyendo formas de relación horizontales, van construyendo colectivamente cosmovisiones que provocan mediaciones

sociales deseadas y formas de producción y consumo más colectivos y en armonía con el entorno social y natural. Para ello hemos puesto en juego dos pensamientos/haceres/sentires: el ilusionismo social y el desempoderamiento.

A veces trasladamos una visión salvadora a la comunidad desde la óptica de la Sociedad del Bienestar y el Estado protector: queriendo reproducir un miniestado, inventando o aplicando normas y mecanismos que impiden o dificultan la vida, a cambio de un mayor Ordenamiento, de una mayor Seguridad, de un Futuro... Desaprender esto y autogestionar los miedos e incertidumbres poco a poco, dejando de usar el Poder como vehículo que mueve las relaciones sociales, el conocimiento o la participación, es una de cosas a las que debemos atender en nuestras relaciones. En nuestras comunidades donde se da a la vez la construcción colectiva, la horizontalidad, la apropiación individual, la aportación individual, la verticalidad, el paternalismo, la dependencia, la libertad...; el desempoderamiento comunitario no es solo una teoría atractiva, sino una forma de trabajar necesaria y que se convierte en algo posible cuando lo enlazamos a las formas de trabajar del ilusionismo social.

¿Por qué el desempoderamiento comunitario?

Es una forma de trabajar las horizontalidades necesarias para provocar construcciones colectivas que permitan satisfacer las necesidades en un proceso de autogestión de la vida cotidiana. Releyendo las aportaciones de Michel FOUCAULT a las teorías del Poder, podemos rescatar dos cuestiones centrales:

- El Poder nos conduce y nosotr@s nos dejamos conducir, en este proceso nos impregnamos de la lógica del Poder; tanto en el pensar, como en el sentir y el hacer
- Todas las personas tenemos poder sobre otras; en algún espacio y tiempo o en algún territorio y horario a lo largo de nuestra vida.

Para no ejercer el poder sobre otr@s y para desimpregnarnos de su lógica tenemos que desempoderarnos: hacer dejación de poder hacia las personas de abajo (nunca hacia arriba), en armonía con el entorno social y natural.

El desempoderamiento comunitario precisa de este desempoderamiento individual, pero también de un desempoderamiento del Estado concretado en las instituciones educativas (desempoderamiento educativo), en las administraciones públicas, en los cuerpos policiales, en los representantes políticos (pero también en los sindicales y asociativos) y de un desempoderamiento del Mercado mediante la potenciación de economías populares, de cercanía y proximidad, de economías alternativas y sustentables... En estos casos del Estado y del Mercado, el desempoderamiento puede comenzar por una flexibilización de estructuras, que al menos impida el bloqueo institucional y económico.

Y no es que el desempoderamiento tenga que ser en todos los sitios o si no no se puede hacer, sino que hay que realizarlo en el sitio donde estemos. ¿Por qué? Fundamentalmente sería porque de esta manera vamos horizontalizando las relaciones, vamos a poder hablar con el resto de la gente que está en nuestro entorno de igual a igual, no

de arriba-abajo, o vamos a ir haciendo que eso pueda ir ocurriendo; y por el otro lado, ese mismo proceso va a propiciar que se pueda construir colectivamente el conocimiento, las acciones, los sentimientos que se provocan en esas acciones, y nos enriquezcamos mutuamente todas las personas que convivimos en esta comunidad.

En el desempoderamiento comunitario podemos entrelazar en esa imaginaria almazuela, que podemos coser y descoser; incorporar o quitar los diversos elementos que nos vamos encontrando en espacios y tiempos cotidianos, en horarios y territorios institucionales o de masas; siempre teniendo en cuenta que el hilo gordo tiene que ser el más cercano a las culturas populares. Para ello, debemos tener en cuenta que ha habido una destrucción de la autoestima comunitaria, un empoderamiento de líderes para todo, un empoderamiento de grupos, toma de poder, una apropiación de lo común por parte del Estado y del Mercado.

El desempoderamiento comunitario

Trabajando pilares del desempoderamiento y principios de ilusionismo con ejemplos de nuestras experiencias, vamos a ir dando forma a estos primeros balbuceos.

Los CUIDADOS, junto a la **confianza**, es uno de los pilares del desempoderamiento más denostado por el Poder; puesto que para conducirnos y dejarnos conducir es necesario el desinterés y la indiferencia; de manera que se pueda romper el compromiso afectivo con las demás personas.

Los cuidados son un conjunto de prácticas orientadas a identificar y facilitar la **construcción colectiva** de los satisfactores que den respuesta a las necesidades del grupo o movimiento.

En todos los procesos que hemos vivido, hemos tratado de dar satisfacción a las necesidades de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identificación y libertad. Los procesos nos muestran nuestras pobreza (necesidades no satisfechas) y nos abren caminos para satisfacerlas.

Los cuidados han sido trabajados por el Colectivo Xalapeño en su recuperación de espacios y tiempos cotidianos, transformados en horarios y territorios por la violencia (los territorios y horarios tienen dueño que marcan el uso: en este caso los violentos); mediante la puesta en marcha de gratisferias han conseguido superar el bloqueo paralizante del miedo y plantear la recuperación de espacios generando relaciones colectivas de **confianza** (frente a las acciones del Estado de mayor Seguridad, que provoca una paralización mayor y la apropiación de más espacios para controlarlos y territorializarlos); y que sea mediante la **libertad** que da el renunciar a la propiedad privada y a ser líderes, a compartir sentires/haceres/pensares sin marcar la autoría...

Gracias a la **construcción colectiva** hemos podido construir satisfactores para la subsistencia: como en Pedrera con la ocupación de una finca en baldío, o en Las Cabezas de San Juan trabajando de forma participativa el desarrollo del pueblo, o en Palomares del Río contruyendo de forma participativa el Plan Estratégico, o en el Texcal con el reciclaje y la reutilización (que nos abren al **decrecimiento**)... También hemos construido satisfactores para la protección, como en Las Cabezas de San Juan y en Palomares defendiendo el Centro de Salud, o en Patios de la Estación, o en Olivares, construyendo convivencia vecinal para defenderse de la marginación

(provocada por las Administraciones y en el caso de Patios de la Estación, también, por las mafias). Y así hemos ido construyendo satisfactores a lo largo de los procesos... satisfactores que sin los cuidados y la **confianza** no hubieran sido posible.

Toda esta reflexión engarza con varios principios de ilusionismo:

- Pasar de objeto a sujeto y de sujeto individual a sujeto colectivo
- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Las culturas populares como recurso creativo
- Modelos de comunicación multidireccionales
- Favorecer la ética de la comprensión
- No se puede hablar de objetivos *a priori*

LIBERTAD desde el disenso, libertad para **construir colectivamente** sin necesidad de estar de acuerdo, sin tener que llegar a la simplificación del consenso. El disenso es un gran ejercicio de desempoderamiento, ya que da la libertad a todos, a que se participe a su modo, y hace que los que están acostumbrados a convencer a los demás hagan esa dejación de poder. No todo el mundo tiene que estar de acuerdo en todo para lograr hacer algo, la diversidad y la complejidad de la vida en sí no debe ser bloqueada por los consensos, la **construcción colectiva** no puede estar basada más que en el disenso, haciendo que unos aprendamos de los otros y viceversa.

La libertad que nos da el pensar/sentir/hacer con las personas por encima de la propiedad privada; como en el Texcal (Jiutepec, México), donde se trabaja una gratería en la que, una vez al mes, dejamos objetos que pueden servir para satisfacer las necesidades de otra gente; o en Pedrera (Sevilla, Andalucía) donde se ocupó una finca en baldío para explotarla colectivamente en armonía con el entorno social y natural.

En Las Cabezas de San Juan (Sevilla, Andalucía) en la elaboración de los presupuestos participativos se construyó una conciencia de pueblo que hizo abandonar la dinámica de *mi militante*, las cosas se hacían por el bien del pueblo y no por el bien de mi partido.

En Olivares se pusieron en valor los saberes de las plantas medicinales como un bien social, rompiendo así la propiedad de la salud.

En San Sebastián (Gipuzkoa, Euskadi) estamos dando clases, en la Escuela de Magisterio de la UPV/EHU, sin objetivos *a priori*; estamos dando suelta a esa libertad del disenso que promueve relaciones horizontales y ambivalentes, donde cada grupo, al ir haciendo lo que le interesa, provoca procesos de ayuda mutua que sirven para que otros grupos puedan trabajar sus propias decisiones en un juego continuo de **interdependencias** y **autonomía**. Esto a su vez crea **cuidados** porque en tu hacer/pensar/sentir tienes que estar atent@ a lo que otros grupos no pueden satisfacer, esta actitud crea **confianza** y en muchas ocasiones la **alegría** de encontrarnos junt@s haciendo cosas que no podíamos imaginar, y como ya han manifestado vari@s estudiantes, también provoca esperanza al encontrar que no todo es *egoísmo* y espectáculo y que con tu clase no te encuentras en soledad.

El Colectivo Xalapeño ha trabajado su defensa de una sociedad convivencial sin líderes, arrebatando espacios y tiempos cotidianos a la violencia mediante la **construcción colectiva**.

Toda esta reflexión engarza con varios principios de **ilusionismo social**:

- Pasar de objeto a sujeto y de sujeto individual a sujeto colectivo
- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Técnicas y herramientas que se adapten a la pluralidad y a los problemas a resolver
- Las culturas populares como recurso creativo
- Modelos de comunicación multidireccionales
- Favorecer la ética de la comprensión
- No se puede hablar de objetivos *a priori*

En todos los procesos que hemos trabajado, la **CONSTRUCCIÓN COLECTIVA** ha sido de los pilares que han quedado evidenciados más claramente.

Por ejemplo, las diversas historias orales que hemos realizado en Pedrera, Las Cabezas de San Juan y Olivares (tres localidades de la provincia de Sevilla) tienen ese sentido colectivo. En vez de hacer historias de vida en las que podemos ensalzar lo individual como ejemplo de vida, optamos por una posición más incómoda a nivel teórico, político y de realización del trabajo.

En un primer lugar, con lo que nos encontramos es que, a pesar de tener más impedimentos *a priori*, las historias orales abren hacia la dignidad y la autoestima comunitaria; esto unido al intercambio de saberes, la motivación y la recuperación/construcción de cauces de participación, ha provocado en todas las ocasiones una profunda construcción colectiva. En un primer momento poniendo a trabajar juntas a las aproximadamente 100 personas que hemos entrevistado en cada pueblo, y luego con debates y propuestas realizadas en espacios y tiempos cotidianos por parte de un grupo mayor de gente (entre 700 y 1000 personas); con la es(x)clusa de la difusión de dichas historias.

Estas construcciones colectivas han servido para construir **cuidados y confianza**, como las de convivencia vecinal en Olivares, cuya acción más llamativa fue recuperar la «fiesta del Perpetuo Socorro vecinal» con la que se construyó también **alegría**. O para construir **esperanza y libertad**, como en la ocupación de la finca en Pedrera o con la reivindicación de las luchas «olvidadas» en Las Cabezas (por la dignidad, el uso de la tierra, o la lucha por la libertad).

Toda esta reflexión engarza con varios principios de ilusionismo social:

- Pasar de objeto a sujeto y de sujeto individual a sujeto colectivo
- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Técnicas y herramientas que se adapten a la pluralidad y a los problemas a resolver

- Las culturas populares como recurso creativo
- Modelos de comunicación multidireccionales
- Favorecer la ética de la comprensión

La **CONFIANZA**, junto a los **cuidados**, es uno de los pilares del desempoderamiento más denostado por el Poder. Es tanto, que intenta suplantarlos, en un juego tri-tero, por la Seguridad que nos encierra en la autoridad del Estado y en el consumo del Mercado. Si confiamos, hacemos una dejación de poder hacia la otra persona. Puede pasarnos en nuestro puesto de trabajo, con nuestra pareja, con nuestros hijos... La confianza hace que las relaciones dejen de ser verticales y abre puertas a los disensos y la **construcción colectiva**. La confianza nos facilita una apertura que abre hacia la sociedad convivencial...

La confianza reduce la ansiedad y potencia la creatividad como nos ha mostrado el Colectivo Xalapeño con sus **gratisferias** para recuperar los espacios marcados por la violencia. Este trabajo ha conseguido la interrelación vecinal y el desarrollo de confianza a través de relaciones no vinculadas al consumo y tampoco al control del Estado, planteadas sin objetivos *a priori* y permitiendo el libre intercambio de saberes/pensares/sentires sin poderlos separar... De esta manera surgen talleres que se convierten en un canal de comunicación e intercambio directo sobre reflexiones acerca del entorno y a las necesidades a satisfacer que se trabajan por la propia vecindad.

La confianza posibilita la transferencia (cuando aportamos **pensares/sentires/haceres** vividos en otras experiencias y que pueden ayudar en un momento concreto, y solo en ese, del proceso), como demuestra la redacción

de este mismo artículo o la utilización de herramientas como el tendedero de los deseos o las historias orales en diversas experiencias; al igual que ha pasado con el intercambio de experiencias entre vecin@s del Texcal y Patios de la Estación, o entre gente que vivió la experiencia de Las Cabezas de San Juan y vecin@s de Palomares del Río.

Toda esta reflexión engarza con varios principios de ilusionismo social:

- Pasar de objeto a sujeto y de sujeto individual a sujeto colectivo
- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Técnicas y herramientas que se adapten a la pluralidad y a los problemas a resolver
- Las culturas populares como recurso creativo
- Modelos de comunicación multidireccionales
- Favorecer la ética de la comprensión
- No se puede hablar de objetivos *a priori*

INTERDEPENDENCIA Y AUTONOMÍA, dos términos que habitualmente aparecen como opuestos, pero que en los procesos de desempoderamiento se unen inevitablemente. Todas nuestras relaciones están basadas en la interdependencia y todas ellas nos conducen a una autonomía que compartimos con los demás, porque gracias a esas relaciones conseguimos la realización de nuestro día a día, una autonomía que fomenta la **confianza**

y que no conseguiríamos si nos basáramos en la autodependencia. Los agricultores que trabajan día a día en el campo para suministrar fruta y verdura en nuestra tienda de Las Comadres⁴, por ejemplo, practican una interdependencia entre ellos, con nosotras y con el medio natural que les rodea. Toda esta práctica de intercambio de semillas, de saberes, de apoyo en la venta cuando el género excede de lo esperado... hace que las relaciones de interdependencia sean cruciales para conseguir una autonomía, no solamente la propia, sino la de l@s demás.

La interdependencia es un valor que aparece con las propias relaciones humanas tanto con nuestro pasado como con nuestro presente.

Con las historias orales de Pedrera, Las Cabezas de San Juan y Olivares, hemos vivido esa interdependencia con respecto al pasado que posibilita la repetición creativa, característica de las culturas populares; repetimos lo aprendido del pasado pero lo recreamos al vivirlo en el presente (no es una repetición repetitiva: típica de la cultura de masas). Esta recreación la vivimos con la recuperación de la fiesta del Perpetuo Socorro que al traerla al presente en su mismo entorno —Las Colonias (barrio de Olivares)— repitió algunas cuestiones como la conexión con los comerciantes o su dimensión religiosa, pero creó cosas nuevas como el protagonismo de l@s jóvenes o la manifiesta dimensión vecinal que modificó el nombre: Perpetuo Socorro vecinal; que hace referencia a los **cuidados** y a la **confianza**.

También en la fiesta pasó esa interdependencia con nuestro presente, cuando la gente que había guardado la memoria más vivida del Perpetuo Socorro se puso a

construir colectivamente con otra gente que aportaron actividades y nuevas dimensiones; creando **confianza**, rompiendo el egoísmo y facilitando relaciones horizontales.

Todas estas interdependencias crearon **autonomía** tanto en la fiesta, donde se realizó todo lo propuesto por la gente que quiso participar, como después de la fiesta; que originó la existencia de diversos grupos reuniéndose por el barrio con diversas motivaciones: deportivas, religiosas, festivas, convivenciales, profesionales...

Toda esta reflexión engarza con varios principios de **ilusionismo social**:

- Pasar de objeto a sujeto y de sujeto individual a sujeto colectivo
- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Técnicas y herramientas que se adapten a la pluralidad y a los problemas a resolver
- Las culturas populares como recurso creativo
- Modelos de comunicación multidireccionales
- Favorecer la ética de la comprensión
- No se puede hablar de objetivos *a priori*

Otro de los pilares que más se evidencia en los procesos que hemos vivido es la **ALEGRÍA**, que no solamente se ha dado en momentos de fiesta como la del «Perpetuo Socorro vecinal» en Olivares, que fue una fiesta recuperada a partir de las historias orales: «*Oportuna memoria*» (UNILCO, 2009) y las ganas de volver

a disfrutar de la convivencia vecinal; o como las fiestas al finalizar cada «Jornadas de decisión del Reparto» en Las Cabezas de San Juan, donde se ponían en común las decisiones vecinales, asociativas y del personal del ayuntamiento con respecto a los presupuestos municipales; o como la alegría vivida con niñas y niños de la Macarena norte (Sevilla capital) en el «Pasacalle de reyes magos» que hicimos nuestra asamblea de barrio del 15M: *Jacaranda norte* entrelazada a comercios, asociaciones, vecindad y niñas y niños de los barrios. Esta alegría también ha sido cotidiana como la que ha experimentado la gente que ha participado en los procesos y se ha encontrado con nueva gente, nuevas vivencias y nuevos sentidos de su vida, como plantean cuatro representantes vecinales del Reparto en su artículo «*Lo compartido sabe mejor: experiencias vividas por los representantes vecinales*» (M. FERNÁNDEZ, M. ROSA y J. ENCINA, 2004).

Estas alegrías, por las formas de ser vividas, han ayudado a construir **interdependencia y autonomía**; autonomía de las instituciones públicas al sentir/hacer/pensar cosas que puedes hacer por ti misma como persona, pero también interdependencia con la vecindad con la que **construir colectivamente** el barrio y/o pueblo, y también en algunas cuestiones interdependencia con las instituciones con las que se entra en procesos de cogestión como en el Reparto donde se construyeron los presupuestos participativos (decidir conjuntamente cómo se gasta el dinero el Ayuntamiento).

También esta alegría nos acerca a sentir..., a tener la **esperanza** de que el mundo nuevo lo estamos construyendo desde ya, tanto en lo individual como en lo grupal y lo colectivo.

Y todo esto, sin duda alguna, nos lleva a la **confianza**; la alegría compartida nos acerca en muy poco tiempo, y es capaz de romper las barreras del miedo que impide esta confianza colectiva.

Esta alegría choca con la eterna idea de «felicidad», en la que a veces asusta pensar. La alegría es algo **interdependiente**, no es un eterno estado que ha de existir continuamente, porque si no, acabaría con la complejidad de la vida. Muchas veces los mejores momentos de nuestra vida tienen que ver más con un «estar alegre» que con un «soy feliz». La alegría es algo del presente, algo que podemos compartir en cualquier momento. Se puede estar alegre aunque uno no considere que sea feliz...

Toda esta reflexión engarza con varios principios de ilusionismo:

- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Las culturas populares como recurso creativo
- Modelos de comunicación multidireccionales
- Hace que te olvides de los objetivos *a priori*

El **DECRECIMIENTO** no lo hemos vivido como una teoría que es deseable aplicar, sino que nos hemos encontrado en diversas experiencias con elementos que trabajan en lo cotidiano este complejo concepto. Si pensamos en nuestro día a día, seguramente encontraremos que hacemos muchas cosas que tienen que ver con el decrecimiento: si se aprovecha el coche para ir a buscar a varios niños al colegio; si reutilizamos cosas en casa

que podíamos tirar directamente pero pensamos en sus posibles usos y las rescatamos de la basura para reutilizarlas y compartirlas con los demás; si no hacemos caso del Mercado y compramos fruta y verdura que no tiene esa estética perfecta pero sí el sabor y la frescura porque es de temporada y de cercanía, apoyando de este modo a personas que luchan por una soberanía alimentaria y poniendo en práctica los pilares de la **confianza, libertad, los cuidados...** seguramente realicemos varias cosas que estén interrelacionadas con otras y que podamos compartir para ir sintiendo que estamos cambiando ya las cosas.

Así nos hemos encontrado, desde esta cotidianidad, revisando los valores desde una nueva ética del compartir con la gratifieria en el Texcal (Jiutepec, México); donde la gente lleva una vez al mes cosas en buen estado sin esperar nada a cambio y recoge aquello que necesita o se va sin nada después de un tiempo de charla...

En los Patios de la Estación (Cuernavaca, México) se han puesto en común economías populares, economías sociales y solidarias con la recuperación de los Pocitos (lavaderos públicos) o la construcción de la segunda planta del Centro Comunitario y la posterior puesta en marcha de talleres (como el de estampado de camisetas o el de plantas medicinales) en los que se ha conectado vecindad, microempresas y ONGs.

En Pedrera (Sevilla) se ha repartido riqueza y se ha accedido al patrimonio natural con la ocupación de una finca en baldío y su puesta en explotación ecológica de forma colectiva, y la plantación masiva de árboles en el término municipal. Esto ha reducido el impacto en la producción.

En el Texcal con el centro de acopio el Ocote, y en la Macarena norte (Sevilla) con el Pasacalles de reyes magos, se han reciclado y reutilizado materiales que de otra forma se irían directamente a la basura.

O trabajando con la gente joven que llega a la Universidad en San Sebastián, sumergida en las formas de vida y las lógicas consumistas, para ir pasando del Tener al estar con la gente, pensando/sintiendo/haciendo y vivir así momentos de alegría (frente a la búsqueda de la Felicidad del Tener).

De esta manera, el decrecimiento ha ayudado a construir **alegría** con la gratisferia, los encuentros en la universidad y el pasacalles; **cuidados** con los talleres de los Patios de la Estación o con la plantación de árboles en Pedrera; **libertad** al no depender de las administraciones para el ocio (en la Macarena norte), para el empleo (Patios de la Estación y Pedrera), para el consumo (Texcal); **construcción colectiva** para organizar y llevar a cabo todas estas acciones; **confianza** por ejemplo en la gratisferia donde se dejan cosas pensando que las van a recoger personas que la necesitan; **interdependencia y autonomía** por poner un ejemplo el de Pedrera, donde se recibe ayuda del pueblo para ocupar la finca (interdependencia) que pone en explotación un grupo (autonomía) que vuelve a necesitar gente del pueblo que consuma sus productos (interdependencia); **esperanza** en todos los lugares que estamos nombrando al pensar/sentir/hacer que se está construyendo un mundo nuevo y/o un mundo más solidario...

Toda esta reflexión engarza con varios principios de ilusionismo:

- De objeto a sujeto
- De sujeto individual a sujeto colectivo
- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Las culturas populares como recurso creativo
- La ética

La ESPERANZA que provoca desempoderamiento hacia las personas que están abajo no es la esperanza pasiva (la que espera un Futuro, una Posteridad que impide vivir lo cotidiano) que provoca autodesapoderamiento (hacer dejación de poder hacia arriba); ni tampoco es la esperanza del sacrificio, de la redención que nos saca del mundo y nos vuelve a autodesapoderar.

La esperanza de la que hablamos es como la que vivimos en Olivares (Sevilla, Andalucía) con la convivencia vecinal; tras elaborar las historias orales, una de las cosas que se narró con nostalgia del pasado fue la vida en común del barrio, y como uno de los elementos vertebradores: la fiesta del Perpetuo Socorro, que nos propusimos recuperar y esto hizo que en mucha gente prendiera la esperanza de volver a vivir la convivencia vecinal. Ya en el mismo proceso de construir la fiesta se empezó a vivir esa convivencia, algunas personas mayores con la excusa de la fiesta fueron trayendo al presente sus vivencias de jóvenes... Es este ímpetu, que viene de la experiencia histórica y se complejiza en el presente, cambiando la imagen de un Futuro inexorable, el que trabajamos como pilar del desempoderamiento, el que nombramos como esperanza.

El que en el caso de Olivares fuera una fiesta nos hizo ver la estrecha vinculación entre esperanza y **alegría**; y esta unión de las dos puede abrir hacia la vivencia de los imposibles, de aquellas cosas que no podemos imaginar que pudieran ocurrir. Como en Patios de la Estación (Cuernavaca, México), donde las mujeres arrastraron con su esperanza a decenas de hombres a recuperar los Pocitos (lavaderos públicos), con varios domingos de convivencia, trabajo, comidas comunales, risas y alegría. O en Palomares del Río (Sevilla, Andalucía), donde se vivió la esperanza de que el pueblo no desapareciera bajo la construcción masiva que habían vivido los pueblos de alrededor, la esperanza de preservar sus espacios públicos, agrícolas y naturales; y todo ello se consiguió trabajando en la calle, diseñando el pueblo entre vecin@s, asociaciones y técnic@s. Mucha gente se desempoderó: personas con explotaciones agrícolas, por ejemplo, dejaron de lado la posibilidad de recibir «un buen dinero», por construir con sus vecin@s la esperanza de seguir viviendo su pueblo, y lo consiguieron: surgió lo inesperado y apareció lo improbable. De esta manera también construyeron **libertad**.

Toda esta reflexión engarza con varios principios de ilusionismo social:

- Trabajando con/desde la complejidad: conocimiento, acción y sentimiento aparecen unidos en una relación dialéctica
- Técnicas y herramientas que se adapten a la pluralidad y a los problemas a resolver
- Las culturas populares como recurso creativo
- Modelos de comunicación multidireccionales

NOTAS

- 1 El desempoderamiento. Viviendo la construcción de un nuevo mundo sin poder y El desempoderamiento científico
- 2 A las que se hace referencia en este texto son: 1.- Más allá del consumo responsable, 2.- 15M Jacaranda norte, 3.- El poder de la gente. Olivares, 4.- El Palomo, 5.- El Reparto, 6.- El gran teatro (la parte de Pedrera), 7.- Experiencia de la Escuela Universitaria de Magisterio de San Sebastián, 8.- La experiencia del Texcal, 9.- Los Patios de la Estación. Además se ha aportado desde la experiencia del Colectivo Xalapeño (del que no tenemos artículo de referencia). <http://ilusionismosocial.org/course/view.php?id=9>
- 3 En este enlace podéis encontrar dos libros escritos de forma sencilla (el segundo es más reciente) para entender este tema, el desempoderamiento y varias de las experiencias nombradas <http://autogestion.ilusionismosocial.org/libros.html>
- 4 Proyecto llevado a cabo por Vanessa Galan y Begoña Lourenço y que, junto a UNILCO-espacio nómada, productor@s y consumidor@, son promotoras de la Red de Confianza.

BIBLIOGRAFÍA

- Silvia de ALARCÓN y Vicente PRIETO (2015) Karl MARX. Escritos sobre la Comunidad Ancestral. Edita Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional. La Paz (Bolivia).
- Mijaíl BAKUNIN (1976-1986) Obras Completas 5 volúmenes. Las ediciones de La Piqueta. Madrid.
- Alejandro BALBUENA (2010) *El poder de la gente*, en Javier ENCINA, M^a Ángeles ÁVILA y Begoña LOURENÇO (coord.) Las culturas populares. Ed Atrapasueños. Sevilla.
- Javier ENCINA y M^a Ángeles ÁVILA (2010). *El ilusionismo social: más allá de la última frontera metodológica*, en Javier ENCINA, M^a Ángeles ÁVILA, Begoña LOURENÇO, Las culturas populares: plantas medicinales, comunicación, economía, historias orales e ilusionismo social. Colectivo de Ilusionistas Sociales. Sevilla.
- Javier ENCINA, M^a Ángeles ÁVILA y OTR@S (2011) Participando con y desde la gente. UNILCO-espacio nómada. Sevilla.
- Javier ENCINA y Ainhoa EZEIZA (coord.) (2016) Desempoderamiento, Educación y Complejidad. Viviendo la construcción de procesos educativos centrífugos. Ed. Colegio de Investigadores en Ciencias de la Educación CICE. Toluca (México).
- Javier ENCINA y OTR@S (2007) *La importancia del medioambiente urbano para vivir los espacios y tiempos cotidianos. El proceso de participación en Palomares del Río*, en Javier ENCINA y OTR@S, La ciudad a escala humana. Atrapasueños/Arquitectura y compromiso social. Sevilla, Andalucía.
- Javier ENCINA y Montse ROSA (2000) *El gran teatro del mundo, o de cómo los ayuntamientos intentan repartir papeles, ordenar y marcar tiempos*, en Tomás R. VILLASANTE, Manuel MONTAÑÉS y Joel MARTÍ (coord.), La Investigación Social Participativa. Construyendo ciudadanía/1. El Viejo Topo. Barcelona.
- Ainhoa EZEIZA, Javier ENCINA (2016) *Experiencias de la Escuela Universitaria de Magisterio de San Sebastián*, en Javier ENCINA y Ainhoa EZEIZA (coord.), Desempoderamiento, Educación

y Complejidad. Viviendo la construcción de procesos educativos centrífugos (pp. 85-112). Colegio de Investigadores en Ciencias de la Educación CICE e Instituto de Estudios sobre la Universidad IESU. Toluca (México).

Ignacio FERNÁNDEZ DE CASTRO (2008) El laberinto de las metodologías. Cuchará y paso atrás nº 18. Sevilla.

Manuela FERNÁNDEZ, Montse ROSA, Javier ENCINA (coord.) (2004) Reparto. Presupuestos participativos y autogestión de la vida cotidiana en Las Cabezas de San Juan. Fundación de Investigaciones Marxistas / Ayuntamiento de Las Cabezas de San Juan / Atrapasueños. Madrid.

Michel FOUCAULT (1978). Microfísica del poder. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid.

--- (1988) *Cómo se ejerce el Poder*. En la red <http://www.unizar.es/deproyecto/programas/docusocjur/FoucaultPoder.pdf>

Vanessa GALÁN y Begoña LOURENÇO (2014) *Más allá del consumo responsable: construyendo relaciones de confianza*, en Javier ENCINA, M^a Ángeles ÁVILA y OTR@S, Autonomía y Autogestión. Reflexión y trabajo colectivo. Colectivo de Ilusionistas Sociales. Sevilla.

Begoña LOURENÇO (2012) *15M-JACARANDA NORTE, ¿algo más que una asamblea de barrio?*, en Javier ENCINA y M^a Ángeles ÁVILA (coord.), Autogestión. Colectivo de Ilusionistas Sociales; UNILCO-espacio nómada. Sevilla, Andalucía.

Karl MARX y Friedrich ENGELS (2016) Obras Escogidas 2 volúmenes. Akal. Madrid.

UNILCO-espacio nómada (2009) Oportuna memoria. Historias orales de Las Colonias, Casablanca y Viviendas Sociales de la Avda. Conde Duque. Olivares (Sevilla). UNILCO-espacio nómada, Diputación de Sevilla y Ayuntamiento de Olivares. Sevilla.

Juan Manuel ZARAGOZA, Daniel RODRÍGUEZ, Javier ENCINA y Erik FRIEND (coord.) (2015) Comunidad, sostenibilidad y autogestión desde el ilusionismo social (Autogestionando a pie). Colectivo de Ilusionistas Sociales/Laboratorios Buckman/Fundación Comunidad/Karitas Foundation. Cuernavaca, México.

Otros títulos publicados

Exiliados del paraíso

Relatos

Josean Aparicio Tercero

Abriendo brecha

Los inicios de la lucha de las

mujeres por su emancipación

El ejemplo de Soledad Gustavo

Julián Vadillo Muñoz

Dejadnos aprender

Reflexiones desde la pedagogía
libertaria

Manuel Rodríguez «Txelu»

La traducción de la anarquía

El anarquismo en Occupy Wall Street

Mark Bray

Viento

Javi Caballero

Por el pan, la tierra y la libertad

El anarquismo en la Revolución rusa

Julián Vadillo Muñoz

SIN PODER

Construyendo colectivamente la autogestión
de la vida cotidiana

Javier Encina y Ainhoa Ezeiza