



La producción y reapropiación de lo común

Horizontes emancipatorios
para una vida digna

comp.

Sandra Rátiva Gaona

Carolina Jiménez Martín

Raquel Gutiérrez Aguilar

Leopoldo Múnera Ruiz


**ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG**
OFICINA REGIÓN ANDALUZÁ

 **CLACSO**

La producción y reapropiación de lo común

Horizontes emancipatorios
para una vida digna

La producción y reapropiación de lo común : horizontes emancipatorios para una vida digna / Raquel Gutiérrez Aguilar... [et al.] ; compilación de Sandra Milena Rátiva Gaona ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Fundación Rosa Luxemburgo, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-289-1

1. Feminismo. 2. Mujeres. I. Gutiérrez Aguilar, Raquel. II.

Rátiva Gaona, Sandra

Milena, comp.

CDD 305.42

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Geografía / Descolonialidade / Integração Regional / Global /

Diferenças / Espaço / Territórios / Estados / América Latina

Diseño de tapa Dominique Cortondo Arias

Corrección: Isabel Preciado Ochoa

Diseño interior: Editorial Periferia



Esta publicación es financiada con recursos de la RLS con fondos del BMZ. El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva del autor y no refleja necesariamente una posición de la RLS

La producción y reapropiación de lo común

Horizontes emancipatorios
para una vida digna

Sandra Rátiva Gaona
Carolina Jiménez Martín
Raquel Gutiérrez Aguilar
Leopoldo Múnera Ruiz
(compiladoras)


ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG
OFICINA REGIÓN ANDINA

 **CLACSO**



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Gestión Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

La producción y reapropiación de lo común: horizontes emancipatorios para una vida digna
(Buenos Aires: CLACSO/FRL, agosto de 2022).

ISBN 978-987-813-289-1



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

| | |
|--|----|
| Prólogo | 11 |
| PRIMERA PARTE. Feminismos latinoamericanos y las disputas por lo común. Contribuciones teóricas | 15 |
| Incertidumbres frente a lo común | 17 |
| <i>Raquel Gutiérrez Aguilar, Leopoldo Múnera Ruíz, Carolina Jiménez Martín y Sandra Rátiva Gaona</i> | |
| Primera incertidumbre: Entre el despliegue y potencia de las luchas feministas y la contención pandémica que recompone el dominio patriarcal del capital..... | 18 |
| Segunda incertidumbre: Entre el despliegue y la potencia de las luchas estudiantiles, y la contención pandémica de la defensa del conocimiento y la educación como bien común..... | 22 |
| Tercera incertidumbre: Entre la emancipación del trabajo y la profundización de la explotación y precarización en tiempos de pandemia..... | 25 |
| Cuarta incertidumbre: Entre lo común como horizonte contrahegemónico y la administración de lo colectivo y lo común desde una lógica hegemónica capitalista..... | 27 |
| Quinta incertidumbre: Entre la vitalidad de las luchas y la capacidad creativa de los pueblos, y la fragmentación de las izquierdas y la recomposición de los autoritarismos que violentan lo común..... | 30 |
| Sexta incertidumbre: Entre las geografías de las luchas populares y las disputas por una justicia espacial, y las geografías del miedo y el repliegue al espacio de lo privado..... | 35 |
| Conclusiones..... | 37 |
| Bibliografía..... | 38 |

Trabajo que crea y sostiene: subvertir lo que nos expropia y devora..... 41

Raquel Gutiérrez Aguilar y Ana Lilia Salazar Zarco

| | |
|--|----|
| ¿Cómo ha sido comprendido el trabajo desde el marxismo y por qué necesitamos profundizar la crítica? | 41 |
| Distinciones que hay que rechazar y subvertir, en fondo y forma | 45 |
| Trabajo de reproducción de lo común y de la existencia: | |
| trabajo para la vida | 55 |
| La cocina como espacio político | 58 |
| Conclusiones | 60 |
| Bibliografía | 61 |

Tejer lo común. Los aportes de los feminismos latinoamericanos para volver a imaginar lo común 65

Andrea Marcela Barrera Téllez, Lilibeth Cortés Mora, Sylvia Cristina Prieto Dávila y Nathaly Rodríguez Sánchez

| | |
|--|----|
| Tejiendo lazos abigarrados para deshacer nudos de diferenciación: la propuesta feminista de Silvia Rivera Cusicanqui.. | 67 |
| Tejiendo los hilos de un mundo-otro múltiple desde la defensa y la sanación del territorio-cuerpo-tierra: los feminismos comunitarios mayas como un proyecto emancipador por una nueva vida en plenitud y alegría..... | 75 |
| Tejiendo puentes para nuestras luchas comunes: articulaciones comunitarias para resistir el racismo y el patriarcado | 85 |
| Tejiendo lo común en medio de la crueldad y la violencia: la propuesta de Rita Laura Segato | 91 |
| Conclusiones | 97 |
| Bibliografía | 99 |

SEGUNDA PARTE. Lo común como afirmación del mundo de la vida ...105

Disputas en el tejido de la vida. Relaciones de interdependencia, acumulación capitalista y luchas por lo común.....107

Lucía Linsalata y Mina Lorena Navarro

| | |
|---|-----|
| Hacia una comprensión interdependiente de la vida | 108 |
| El capital en el tejido de la vida..... | 112 |

| | |
|--|-----|
| Leer las luchas en defensa de lo común y de la vida desde la clave de la interdependencia..... | 119 |
| Conclusiones | 124 |
| Bibliografía | 125 |

Bienes Comunes y ambientales. Contra las tragedias del capitaloceno/Androceno 129

Gregorio Mesa Cuadros

| | |
|---|-----|
| Introducción | 129 |
| Algunos debates teóricos y conceptuales sobre bienes comunes y ambientales..... | 132 |
| Naturaleza Biosfera Ecosfera Tierra | 137 |
| Reivindicación, historia y luchas en defensa de los comunes | 142 |
| Propuestas alrededor de la protección de los bienes comunes y ambientales..... | 147 |
| Conclusiones | 157 |
| Bibliografía | 162 |

Horizonte de lo común. Una crítica al enfoque de derechos 167

Andrés Felipe Mora

| | |
|--|-----|
| Introducción | 167 |
| La fuerza del capital, la explotación y la emergencia de lo común...169 | |
| Horizontes de lo común: autonomía, democracia y devenir histórico | 174 |
| Lo común como horizonte de autonomía: la superación de las necesidades en una perspectiva de realización humana | 174 |
| Lo común como horizonte democrático: la apropiación del mundo de la vida como proceso colectivo de producción..... | 180 |
| Lo común como horizonte histórico: las luchas sociales como campo de transformación individual y colectiva..... | 184 |
| El enfoque de derechos y la estabilización de la fuerza del capital: una crítica desde los horizontes de lo común..... | 188 |
| ¿Qué es el enfoque de los derechos?..... | 189 |
| Críticas al enfoque de derechos desde los horizontes de lo común.. | 195 |
| Conclusiones | 203 |

| | |
|--|-----|
| Bibliografía | 206 |
| Común (con) y (sin) comunidad. Reconstruyendo los debates teóricos contemporáneos | 211 |
| <i>Carolina Jiménez Martín y José Francisco Puello-Socarrás</i> | |
| Introducción | 211 |
| Lo común sin comunidad: críticas neoliberales al capitalismo neoliberal..... | 214 |
| La Tragedia de los comunes: Garrett Hardin..... | 216 |
| Lo Común en tanto Recursos de Acceso Abierto, RAA (open-access resources) | 217 |
| El gobierno de los bienes comunes: Elinor Ostrom..... | 219 |
| Lo Común en tanto Recursos de Uso Común, RUC (common-pool resources) | 220 |
| La economía del común: Jean Tirole | 222 |
| Lo Común en tanto Bienes de Interés General, BIG (bens d'intérêt général) | 224 |
| Lo común con comunidad: críticas al capitalismo y anti-capitalistas | 226 |
| Perspectivas latinoamericanas sobre lo común..... | 231 |
| Lo común como horizonte político de transformación | 237 |
| Bibliografía | 244 |
| TERCERA PARTE. Tramas comunitarias en la defensa de lo común | 247 |
| Producir y sostener mandatos populares: exploración a contrapelo de formas no estado-céntricas de transformación en Uruguay | 251 |
| <i>Diego Castro</i> | |
| Introducción | 251 |
| La forma estatal y su carácter monopólico: antiautodeterminativo..... | 255 |
| Crítica al estadocentrismo: producir y sostener mandatos..... | 260 |
| Bibliografía | 265 |

La territorialización de la paz y la reproducción de lo común en el Catatumbo colombiano 267

Laura Chica Velásquez, Andrés Lozano Reyes y Jesús Andrés Chicaiza Taramuel

| | |
|---|-----|
| Introducción | 267 |
| América Latina: abigarramiento y persistencia de lo común | 269 |
| La clase social campesina | 275 |
| La territorialidad campesina..... | 277 |
| Las habilidades comunales de gobierno—HCG— | 278 |
| La territorialización de la paz en el Catatumbo | 281 |
| La Zona de Reserva Campesina del Catatumbo: una propuesta de territorialidad para la construcción de paz | 283 |
| Las habilidades comunales de gobierno de la Asociación Campesina del Catatumbo – Ascamcat como ejercicios de territorialización de la paz | 285 |
| Organización del gobierno campesino | 286 |
| La Asamblea | 289 |
| Los Refugios Humanitarios y las campañas | 291 |
| La Mesa de Interlocución y Acuerdo MIA-C | 293 |
| La construcción de paz territorial desde el AFP: riesgos de la simulación del cumplimiento | 295 |
| Bibliografía | 302 |

Luchas de las mujeres excombatientes de las Farc-Ep por la reproducción de la vida 303

Diana Patricia González Ferreira

| | |
|---|-----|
| Introducción | 303 |
| El proceso de paz | 308 |
| La subcomisión de género | 315 |
| Las mujeres excombatientes y reproducción de la vida | 318 |
| El Feminismo Insurgente una apuesta de paz de las mujeres excombatientes | 321 |
| En los Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación de Pondeores y Tierra Grata | 324 |
| Reproducción material de la vida en los ETCR de Pondeores y Tierra Grata..... | 327 |

| | |
|--|-----|
| Produciendo común para reproducir la vida..... | 333 |
| Bibliografía | 336 |

La economía propia como producción de lo común en Colombia. Una disputa contra la guerra y el capital339

Sandra Milena Rátiva-Gaona y Julián Andrés Gil Reyes

| | |
|--|-----|
| Introducción | 339 |
| ¿De qué hablamos cuando hablamos de economía propia? | 345 |
| ¿Cómo se construye la economía propia? | 348 |
| Las cooperativas en Sarare y de la Empresa Comunitaria de Acueducto, Aseo y Alcantarillado de Saravaena -ECAAAS -ESP | 350 |
| Las cooperativas en Casanare y Boyacá..... | 356 |
| Resaltar que la economía propia se construye en medio de estas contradicciones | 361 |
| Conclusiones | 364 |
| Bibliografía | 366 |

Prólogo

La pandemia derivada del SARS COV-2 marcó un punto de inflexión en la historia de la humanidad. Esta visibilizó los impactos que tiene la capacidad necrótica del orden social patriarcal, colonial, capitalista sobre la vida, y a su vez generó condiciones para estabilizar la excepcionalidad como regla imperante para la conducción de los asuntos colectivos. Una de las manifestaciones de este necrotismo es la profunda crisis ecológica que suma drásticos episodios climáticos como la pérdida masiva de la biodiversidad, contaminación atmosférica y agotamiento del más vital de los dones de la tierra: el agua.

Los impactos del Covid-19 han ilustrado con claridad las tendencias totalitarias y deshumanizantes del sistema que se manifiestan socialmente en muerte, pobreza extrema, migración masiva, femicidios y un largo etcétera. La emergencia sanitaria desenmascaró una crisis social de dimensiones planetarias. Las formas de producción y reproducción de la vida han sido altamente precarizadas, millones de hombres y mujeres alrededor del mundo son sometidas a diversas formas de violencia que les imposibilitan vivir dignamente.

Diversos estudios han documentado la brutalidad de lo acontecido. La Cepal (2021) ha indicado que la pandemia ha exacerbado las desigualdades en América Latina y el Caribe proyectándose un incremento de 22 millones de nuevas personas en condiciones de pobreza, para un total de 209 millones de personas. En consecuencia, se prevé un aumento en la desigualdad del ingreso que implica un Gini 5,6% más alto que el año anterior. En el mismo sentido, Oxfam (2021) ha alertado sobre el incremento de 3,94 billones de dólares en las fortunas de los mil millonarios en el mundo.

El balance sobre la vida democrática también es preocupante. Apelando a las condiciones excepcionales derivadas de la pandemia, los ejecutivos han centralizado y concentrado poderes. En algunos países de la región sus presidentes han declarado estados de emergencia al darles el poder suficiente para volverse legisladores de

facto. De igual manera, han pretendido contener las movilizaciones apelando al riesgo que estas representan en términos de bioseguridad, ejerciendo un chantaje social que amenaza el más fundamental de los derechos políticos: la protesta.

Ante la brutalidad y la incapacidad sistémica para sortear esta crisis y frente al talante autoritario de muchos de los gobiernos de turno, han sido las redes comunitarias, las organizaciones de mujeres y barriales, los procesos campesinos y de educación popular, los saberes ancestrales para el cuidado de la vida, entre otras múltiples experiencias populares y comunales, las que han soportado a través de su trabajo, amor, solidaridad y sororidad el cuidado colectivo y la afirmación de la vida.

Y aunque es inevitable reconocer la especificidad de la crisis que vivimos desde inicios de 2020, es claro que ésta se inscribe en un escenario mucho más amplio y complejo, como es la crisis civilizatoria del capitalismo mundial. En efecto, entrado el presente siglo diversos movimientos sociales y políticos, y organizaciones populares y comunitarias en todo el planeta tierra han alertado sobre el carácter violento, explotador, despojador, racista y machista de este sistema.

Las resistencias sociales y políticas han situado la afirmación de la vida como eje central de sus reclamos y disputas. La capacidad creativa y energía vital de estos procesos sociales y comunitarios se ahínca en las luchas por lo común: recuperación de tierras, cuidado del territorio, autonomía sobre los cuerpos, autogobierno para los pueblos, solidaridad y cooperación para economías sustantivas, redistribución de los cuidados y defensa del agua y de la vida humana y no humana, entre muchísimas otras.

Atendiendo a los elementos anteriormente expuestos y partiendo del reconocimiento de las múltiples experiencias que se tejen en Nuestra América por la defensa de la vida, surge esta iniciativa editorial colectiva. Este libro tiene como objetivo aportar a ciertos debates que se vienen tejiendo desde el pensamiento latinoamericano sobre “producir lo común para sostener y transformar la vida” (Gutiérrez y Navarro, 2019). De igual manera, sistematizar algunas

experiencias feministas, populares y comunitarias de Colombia, México y Uruguay en defensa de lo común. Esto en aras de contribuir desde el mundo de las ideas en la disputa por la emancipación social y por la construcción de una nueva forma de organización de la vida más allá del capital.

Para ello el texto se organiza en tres apartados. El primero *El feminismo latinoamericano y las disputas por lo común. Contribuciones teóricas*, el cual recupera claves desde la economía feminista, como la visibilización y politización del trabajo de cuidados (ecológico, físico y emocional) y las formas políticas que se dan a sí mismas las mujeres para sostener las prácticas y los tejidos que producen y reproducen la vida, más allá de las lecturas de la economía clásica. Sin duda este aporte teórico desde el feminismo se ha visto enriquecido por las lecturas de los feminismos popular, comunitario, anticolonial y muchos otros, que han venido mostrando y demostrando el deseo de cambiarlo todo, como consigna política y como esfuerzo teórico. Las contribuciones de Raquel Gutiérrez, Ana Lilia Salazar y de Andrea Barrera Téllez; así como de Lilibeth Cortés Mora, Sylvia Prieto Dávila y Nathaly Rodríguez Sánchez, del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea (Teopoco) de la Universidad Nacional de Colombia, nos trazan un camino de reconstruir estos debates, pero también para comprender las apuestas para seguir caminando.

El segundo apartado, *Lo común como afirmación del mundo de la vida* propone una serie de críticas referidas a la capacidad necrótica de la acumulación capitalista y a la negación sistémica de las interdependencias de las relaciones socioecológicas que sostienen la vida. En este sentido, desarrolla ideas referidas a la necesidad de reconocer que la vida humana hace parte de la vida natural, de ahí que se preocupa por trascender analíticamente la lógica de binarismos antagonicos como el de naturaleza/sociedad, propia del pensamiento moderno occidental. También se plantean en este apartado algunas reflexiones vinculadas con la justicia ambiental, la defensa de los bienes comunes, la afirmación de los procesos de autogobierno y producción colectiva de los mundos de la vida, entre otros asuntos.

Los textos de Lucia Linsalata y Mina Lorena Navarro, Gregorio Mesa, Felipe Mora y Carolina Jiménez, además de José Francisco Puello-Socarrás, reunidos en esta parte del libro, coinciden en la necesidad de afirmar la producción de lo común como horizonte posibilitador para la construcción de una forma de organización de vida democrática y justa para todas y todos.

Por último, en el tercer apartado, *Tramas comunitarias en la defensa de lo común* presentamos varias investigaciones y diálogos con procesos que están (re)produciendo común, procesos vibrantes y vitales de lucha y antagonismo, que han venido alimentando el debate sobre lo común desde las experiencias históricas, políticas y organizativas realmente existentes, las cuales van dando cuenta de la fertilidad de esta clave de comprensión y producción del mundo. El aporte de Diego Castro desde Uruguay, nos plantea la discusión política: ¿cómo construimos formas no estado-céntricas, pero no anties-tatales para continuar en la lucha popular?, luego da paso a varias investigaciones desarrolladas en Colombia. Laura Chica Velásquez, Andrés Lozano Reyes y Jesús Andrés Chicaiza con las organizaciones sociales en el Catatumbo y de Diana Patricia González Ferreira con las mujeres excombatientes de las Farc en Pondores y Tierra Grata. Se cierre el capítulo con Sandra Rátiva Gaona y Julián Andrés Gil Reyes, quienes expone las experiencias de economía propia en el centro-oriente del país. Todas estas contribuciones desde los territorios más lejanos y sus bastos procesos se nos presentan como un reto para la (re)producción de lo común en escenarios de guerra y crisis civilizatoria.

Esperamos que los textos aquí compilados contribuyan al debate latinoamericano y a la batalla de ideas sobre la necesidad vital de avanzar en un horizonte de transformación que haga posible subvertir el orden social existente y construir una vida anticapitalista.

Carolina Jiménez Martín y Sandra Rátiva Gaona
Bogotá y Puebla, febrero del 2022

PRIMERA PARTE

Feminismos Latinoamericanos y las disputas por lo común. Contribuciones teóricas

Incertidumbres frente a lo común*

Raquel Gutiérrez Aguilar¹

Leopoldo Múnera Ruíz²

Carolina Jiménez Martín³

Sandra Rátiva Gaona⁴

En tiempos de malestar, duelo, rabia y dolor como los que atravesamos, la afirmación de la vida y el despliegue de la capacidad creativa de nuestras comunidades para caminar y arar un horizonte emancipatorio, se constituyen en las salidas para estos infortunios. Este escrito introductorio que las y los lectores tienen en sus manos, no es más que una apuesta colectiva por reflexionar sobre algunos asuntos urgentes que dificultan el seguir caminando y arando nuestras resistencias en un contexto tan desconcertante como el que vivimos.

El diálogo que hemos construido nos ha permitido situar cinco incertidumbres que acechan nuestras luchas por el cuidado y la producción de lo común. Las ideas que proponemos para la discusión no tienen la pretensión de solventar dichas incertidumbres, pero sí alimentar las búsquedas que tejemos colectivamente en la

¹ Profesora del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

² Profesor del Departamento de ciencia política de la Universidad Nacional de Colombia

³ Profesora del Departamento de ciencia política de la Universidad Nacional de Colombia

⁴ Socióloga, doctorante del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

construcción de un mundo justo en donde podamos vivir todas y todos dignamente.⁵

Primera incertidumbre: Entre el despliegue y potencia de las luchas feministas y la contención pandémica que recompone el dominio patriarcal del capital

Ha pasado más de un año desde que, en marzo de 2020 ocurrieron dos eventos distintos y contradictorios: aquel ocho de marzo (8M/20) se repetía por cuarta vez, de manera enérgica y gozosa, la irrupción de la movilización inmensa, global, simultáneamente masiva y capilar⁶ de cientos de miles de feministas y mujeres en lucha que inundaron calles y plazas de las ciudades de América Latina y del mundo. El 8M/20 regocijó y asombró también a las miles de mujeres y disidencias que lo protagonizamos, por la fuerza de la articulación desplegada y por la capacidad expresiva de toda la jornada.

Fue un domingo y en muchos países el 8M/20 se desbordó hacia el día nueve, cuando se ensayó por cuarta vez, la realización de un paro, de una huelga feminista. Cada quien paró en este mundo donde el trabajo asalariado precarizado y desorganizado es la norma, tanto como pudo lograrlo. Muchísimas se propusieron sintonizarse con el llamado que venía desde muy diversas voces: “paremos el trabajo productivo y reproductivo y tomemos ese tiempo para nosotras, para estar juntas y deliberar; para dejar de reproducir la vida para el capital y del capital”—señalaron las más audaces—. En algunos países, como Uruguay, Argentina y Chile el paro se llevó a cabo de

* “El ejercicio de compilación nos impulsó a construir durante el segundo semestre de 2021 un diálogo en el que situamos las reflexiones suscitadas por los trabajos aquí contenidos

⁶ El Colectivo de Mujeres Minervas del Uruguay insiste en notar el carácter, no solo masivo, sino capilar de la movilización de feministas y mujeres que luchan: hasta en los pueblos más pequeños, en las colonias más alejadas, resuena lo que ellas llaman *rebelión feminista*. <https://www.facebook.com/minervascolectivofeminista/>

forma más orgánica, a través de una disputa cara a cara y palmo a palmo con las organizaciones y centrales sindicales mixtas. Si en años anteriores tales organizaciones habían tenido que reconocer que colectivas y organizaciones feministas les disputaran el monopolio de la prerrogativa de convocatoria a huelga, ahora reconocían de facto que tal monopolio estaba quebrado y, en diversos casos, se sumaban a ella.

Por lo demás, la violencia machista y patriarcal, estructural, institucional y social, fue vigorosamente confrontada y denunciada en las calles. Se bosquejaba en aquellos días, poco a poco, un interesante plan de lucha que esbozaba dos mandatos sociales, esto es, dos amplios ejes de confrontación desde la ira desatada de muchísimas mujeres: i) “disolveremos la violencia patriarcal que impregna las relaciones sociales, ahí donde estas se ejerzan y la haremos retroceder a través de nuestro creciente y cada vez más denso proceso de acuerpamiento y confianza recíproca” (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018) y ii) “recuperaremos la autonomía de nuestros cuerpos en el terreno sexual, sí, pero también más allá de él: peleamos contra la precarización que anula cualquier autonomía económica en el marco de la economía capitalista y contra el dispositivo de la deuda que ata nuestro futuro a la voracidad del régimen financiero global” (Gago y Mezzandra, 2015).

Muchísimas feministas urbanas nutridas con toda esa energía, se abrían a tejerse, justamente, desde esos dos grandes ejes de lucha con otras muchas mujeres y pueblos en lucha que se defienden de y desbordan, una y otra vez, los reiterados despojos de riqueza material en medio de otra inmensa espiral de violencia acrecentada. El 8M/20 nos movilizamos, sonreímos y sentimos en el cuerpo, muchísimas, la necesidad de profundizar la deliberación precisa sobre los contenidos más hondos y radicales de las luchas que estábamos siendo capaces de desplegar.

Durante esos mismos días de marzo, se expandía, revelándose en su ataque a los cuerpos, el virus SARSCOV-2 y se comenzaba a hablar

de la enfermedad que acarrea: Covid-19⁷. La multiplicación silenciosa e invisible del virus avanzaba por los circuitos que en las últimas décadas. Como cadenas justamente han diagramado los procesos crecientes de producción y acumulación de valor: “hombres”—y seguramente algunas mujeres—de “negocios” llevaban el virus recombinado de acá para allá, los “usuarios de la industria de viajes”, largas cadenas de distribución de mercancías manufacturadas en condiciones de semi-esclavitud en el sur global, extensos flujos de materias primas y energía que alimentan las llamadas cadenas productivas de escalas globales. Todos estos circuitos des-comunales de movimiento y fluctuación transportan cualquier virus y enfermedad en cuestión de horas de un lugar del planeta al otro.

¡Pandemia! Comenzó a ser el alarido desconcertado proferido desde miles de pantallas por irreflexivas y estridentes voces. Lo que siguió, similar en cada país, pero con matices que hacen variar las condiciones específicas, es ampliamente conocido pues, a solo un mes del 8M/20 todes hablábamos de la ¡pandemia!, del ¡virus! y de las medidas necesarias para no contagiarnos. Paralelamente, otro fenómeno global se expandía por las múltiples geografías del mundo: la enfermedad letal del miedo y la amenaza de muerte producida por un virus, cuya capacidad de daño apenas comenzaba a comprenderse.

Confinamiento generalizado, en algunos casos con mecanismos policiales y militares para obligar a su cumplimiento, fue la respuesta. ¡Emergencia sanitaria!, ¡Quédate en casa! Un encierro impuesto a quienes podían migrar acelerada y caóticamente hacia formas inéditas de teletrabajo, en medio de procesos educativos colapsados y de hogares saturados de ansiedad y de tareas. Distanciamiento social, higiene incrementada y suspensión fáctica de posibilidades de

⁷ Desde una perspectiva crítica, compartimos la noción de llamar a la enfermedad PANDEBIO-5, como sugiere Lucia Linsalata: “Pandemia zoonótica provocada por la destrucción masiva de la biodiversidad. Mientras que el número cinco indica la cantidad de pandemias zoonóticas que se han producido en el mundo desde el inicio de este siglo, es decir, apenas en los últimos 20 años”. Ver en detalle en: <https://contradiccionariopandemia.wordpress.com/2020/06/14/covid-19/>

reunión cara a cara. El miedo, esta vez, tenía una carga doble: a morir y a matar. El miedo a morir por una enfermedad que, tras atrapar a un individuo singular, induce un proceso inflamatorio violento en el cuerpo que lo lleva a la más amarga muerte: aislado y por asfixia. Todo se volvía todavía más denso: un ejercicio de terror conjugado con chantaje en el que cada quien puede volverse una amenaza para los demás, para los más cercanos y queridos. Parálisis. Desconcierto. Incomprensión.

Es atrapadas en medio de estos dos sucesos trenzados durante aquel marzo violeta y negro que escribimos estas líneas. De ahí el desconcierto y el hartazgo, de ahí la combinación contradictoria de hilos de análisis. Mantenemos, sin embargo, un punto de partida que hemos cultivado tenazmente durante varias décadas: nos interesa entender cómo se sostiene la vida en su conjunto más allá, contra y más allá de los procesos recurrentes de acumulación ampliada de capital. Nos interesa rastrear y aprender desde la inmensa constelación de esfuerzos y capacidades, heredadas y reactualizadas para *producir lo común* contra la dominación del capitalismo colonial que nos atrapa.

Entendemos que *lo común* es relación social en tensión antagónica contra las separaciones capitalistas que vuelven a los cuerpos fuerza de trabajo y disuelven las *capacidades políticas de forma*, anidadas en los tejidos colectivos que deliberan y hacen (Gutiérrez, 2015; Gutiérrez y Rátiva, 2020; Jiménez y Puello, 2017). Queremos seguir entendiendo el mundo desde los entramados comunitarios que se auto-reproducen a través del trabajo colectivo que se orienta a lograr garantía de sustento. Esto es, tramas sociales que se autoproducen y entretejen haciendo fluir la energía vital de diversos hacia fines inmediatos de sustento material, simbólico y afectivo: que se orientan por sostener la vida en medio de la violencia de la explotación, la expropiación y el dominio; ahora, encima, pandemizado.

Nosotras, muchísimas mujeres en lucha, feministas y otros cuerpos disidentes estábamos alterando la textura del tiempo con la reiteración del despliegue del 8M/20 como icónico momento colectivo

de nuestra presencia, de la desobediencia y de la impugnación a lo existente. Porque el 8M/20 a lo largo de los últimos años, como dicen muchas, no era acontecimiento, más bien marcaba un hito en un proceso de largo aliento de coproducción de sentido común disidente con los hilos ya mencionados como corazón: disolver la violencia/ desarmar la guerra y recuperar la autonomía de los cuerpos en su sentido más amplio y expansivo (Gago, 2018).

Segunda incertidumbre: Entre el despliegue y la potencia de las luchas estudiantiles, y la contención pandémica de la defensa del conocimiento y la educación como bien común

En diferentes países de América Latina, como Chile, Colombia, México, Brasil u Honduras, les estudiantes universitarios, técnicos y tecnológicos también quedaron atrapados entre los proyectos de construir espacios colectivos y amplios alrededor del conocimiento académico, como respuesta a la privatización y mercantilización de la educación, y el repliegue hacia el encierro individual y familiar impuesto por la pandemia y el tratamiento público de ésta.

En la década que antecedió la globalización del Covid-19, vivimos un ciclo de protestas y manifestaciones destinadas a permitir el acceso universal y gratuito a los procesos de producción y creación colectiva del conocimiento académico (Chile 2011-2013; Colombia 2011-2012; Puerto Rico 2019; Brasil 2019, entre otras), movilizaciones por la des-neoliberalización de la educación para evitar la expansión del endeudamiento de las familias y las personas jóvenes, que nos hemos visto obligadas a *invertir* todos los ingresos posibles en garantizar, una formación privada —en la mayoría de los casos— de mediana o baja calidad, y de poca pertinencia social y cultural, de acuerdo con una concepción colonial de las ciencias, las profesiones y las artes.

No obstante, la sustitución de la educación presencial por la virtual o a distancia ha debilitado los lazos existentes en las comunidades académicas, y reducido la pedagogía a una simple relación

intersubjetiva entre el profesor y el alumno, diacrónica o sincrónica, descorporizada y mediada por el universo virtual. El debilitamiento de los lazos sensibles y afectivos vinculados con la espacialidad y temporalidad compartida de la educación presencial, no solo altera las formas de sociabilidad de los jóvenes y de las comunidades a las que pertenecen, sino que dificulta la estructuración de ámbitos comunes, y tiende a reducir las relaciones con los otros a encuentros efímeros en el espacio cerrado de la singularidad de cada uno.

El manejo político dado a la pandemia ha estado orientado por un sentido individualista de la protección, en donde lo colectivo no es más que la suma incesante y reaccionaria del cuidado que debemos tener de nuestros cuerpos, aislados del cuerpo de los otros. En medio de esta atomización social y del temor administrado que la anima, los demás y nosotros con respecto a ellos, aparecemos como islas que solo se conectan entre sí gracias a una red digital, artificiosa y ajena. Los retornos parciales y seguros a la copresencialidad y la configuración de espacios virtuales comunes que superen la simple interindividualidad surgen, a pesar de nuestro desconcierto, como desafíos que deben ser pensados y materializados colectivamente en el universo de la escuela y la vida colectiva (Múnera, 2020).

El confinamiento está afectando las formas de sociabilidad ampliada de los niños y los jóvenes, y obligando a estos últimos a achatar sus horizontes vitales y políticos dentro de los límites impuestos por el capitalismo patriarcal: controles externos y prohibitivos sobre el cuerpo, y re-ordenamientos de los flujos y usos de los espacios, por ejemplo. La importancia que venía adquiriendo entre las nuevas generaciones la relación social con la naturaleza, ante la depredación causada por la acumulación incesante de mercancías y capital; y las protestas generadas por la evidente trivialización e instrumentalización de la democracia en su versión liberal, han pretendido ser debilitadas ante la reducción de la vida a la mera subsistencia individual, ocasionada por la biopolítica inherente al manejo público de la pandemia.

El conjunto de las prácticas festivas y vitales de la juventud: el baile, la fiesta, los deportes, las manifestaciones culturales, las acciones de protesta o la ocupación de los parques públicos, ha sido prohibido o restringido hasta imposibilitarlos, mientras los centros comerciales abren las puertas para que la cultura del consumo no vea alterados totalmente sus ritmos. El devenir cotidiano de la juventud ha sido criminalizado en medio de las cuarentenas y los toques de queda. El ser joven se está convirtiendo en una actividad clandestina condenada al submundo de la pandemia. Dentro del culto a la virtualidad no se ha pensado en desarrollar espacios digitales para las formas de socialización de la juventud porque se cree que el encierro familiar es la única alternativa.

Sin embargo, muchas de las mujeres y hombres que todavía no son consideradas como adultes, han tenido que asumir una parte del trabajo que permite la reproducción de la vida material, incluido el cuidado de personas mayores especialmente vulnerables. El achatamiento del horizonte vital de los jóvenes en las clases populares, obliga a muchos de ellos a aceptar los “trabajos de mierda” analizados por David Graeber (2018). A tener que transcurrir sus días como usuarios de plataformas digitales que se apropian de la plusvalía que producen, mientras son tratados como emprendedores precarios sin derechos sociales. La pandemia no solo se extiende como una enfermedad biológica que nos afecta a todos, sino como una patología social que está invadiendo el tejido comunitario de las nuevas generaciones.

Tal escenario nos obliga a pensar, además en las formas como estamos destruyendo la naturaleza, debido al modo de producción imperante, alterando la sociabilidad humana y dejando una herencia desoladora para quienes nacieron después de nosotros y van a sobrevivir a la sindemia (Singer, 1994) que en sus componentes sociales está agravándose con el tratamiento público de la pandemia.

En medio de la lucha feminista, la protesta estudiantil y el achatamiento del horizonte juvenil consideramos que compartir nuestras incertidumbres es valioso, un año después de aquel marzo 2020

saturado de sucesos. Doce meses después, los procesos de individualización y aislamiento son más que intensos, casi toda la deliberación y discusión pública ha quedado atrapada en la mediación de dispositivos electrónicos de todas clases. Algo ha sido posible a través de tales medios —y este libro es un ejemplo de ello—, también ha cercado y cercenado otras posibilidades. Ahora, ni cuando reflexionamos colectivamente contra el capital podemos dejar de enriquecer al capital usando sus plataformas privadas de telecomunicación, o al menos sus conexiones.

Se han mediado nuestros encuentros. La pandemia nos separó al confinarnos y las posibilidades de conectarnos además de virtuales son privadas. Por supuesto que continúa habiendo vida colectiva *presencial*, pero es acotada y sospechosa, restrictiva y peligrosa. Se impone con fuerza, a través de la virtualidad, el fetiche de la voz separada del cuerpo. Una vez más. Como lo expresan sobre todo muchísimas mujeres asalariadas en el sector de la educación: “la voz lanzada a través de la red que quizá redundará en salario, no exime a los cuerpos feminizados de todas las cargas de sostener la vida confinada y bajo amenaza de contagio, una y otra vez en una reiteración interminable, sin pausas y agobiante”.

Tercera incertidumbre: Entre la emancipación del trabajo y la profundización de la explotación y precarización en tiempos de pandemia

La desconcertada reflexión acerca de la manera en que se ha alterado el tiempo durante estos largos meses de pandemia, encierro y miedo nos lleva, también, una vez más, a pensar en la noción de trabajo. Parece que no nos es útil el concepto restringido de trabajo que lo liga con salario mediado contractualmente como fundamento del sustento. Eso ya no ocurre salvo en segmentos sociales restringidos y cada vez más reaccionarios, el océano de precariedad y la sobreexplotación requieren abrir la comprensión del trabajo.

El teletrabajo y la teleducación tiende a fusionar el trabajo productivo con el reproductivo en la esfera de lo doméstico y lo íntimo. La producción para el capital o mediada por este, está invadiendo un ámbito que no había logrado colonizar plenamente, debido en gran parte a la resistencia y las emancipaciones parciales conseguidas por las luchas cotidianas de las mujeres. La organización del tiempo, el espacio o las relaciones personales en nuestras casas, se ha visto alterada por el ingreso de una lógica productiva que amenaza con saturar la reproducción de la vida misma y convertirla en un simple momento de la producción. Las jornadas de trabajo se extienden a los períodos de descanso, los problemas laborales se entretajan con los conflictos familiares, la vida en común se fragmenta por la agenda tecnológica y el orden patriarcal permea la mayor parte de las actividades diarias.

Lo que antes era invisible por estar en la dimensión reproductiva, subvalorada como improductiva, empieza a ser visible dentro de la simple producción de la fuerza de trabajo ligada al capital. Por consiguiente, parece surgir una nueva dimensión de la conflictividad social desde las mujeres y los cuerpos feminizados, ocasionada por la pérdida de especificidad de lo reproductivo y por la extensión de las cargas reproductivas que han de ser realizadas al tiempo que se incrementan las exigencias “productivas”. Las actividades reproductivas son subsumidas en términos absolutos dentro de la producción, pues la reproducción deja de ser un momento separado de la producción con niveles relativos de autonomía, para pasar a ser integrada totalmente al proceso productivo, pero sin ser remunerada. La producción de la vida material corre el riesgo de ser limitada a la producción de mercancías y a la reproducción del capital. Simultáneamente el proceso de la producción del capital es dividido en operaciones aisladas, realizadas desde la individualidad que separa a los sujetos temporal y espacialmente, de tal manera que no pueden percibir el carácter común y colectivo de la transformación del mundo de la cual hacen parte.

El sujeto del trabajo productivo muta a ser un operador de las máquinas físicas y simbólicas que posibilitan la acumulación de capital, mientras la actividad que caracteriza el trabajo reproductivo tiende a quedar reducida a la labor necesaria para preservar la vida de dicho operador (Mumford, 2017).

Esta transformación del proceso colectivo de producción del conjunto de la vida material nos ocasiona un profundo desconcierto, pues amenaza con asfixiar las relaciones constitutivas de lo común al diluirlas en los engranajes de las máquinas del capital y en sus formas patriarcales. El ámbito de lo doméstico y lo reproductivo, o de producción de la vida misma de los sujetos humanos, parece estar destinado a ser totalmente integrado al de la producción del capitalismo patriarcal, a menos que el conflicto alrededor del trabajo o de la operación maquina se traslade también al terreno de la reproducción de la vida material. En medio de la incertidumbre, la lucha contra el capital necesita abrirse hacia *una lucha por formas de vida diferentes que emancipen lo reproductivo vital de lo productivo mercantil*, pero ello implica que mujeres y hombres politicemos el ámbito de la reproducción (Federici, 2020 y Mies, 2019).

¿Cómo pensar entonces la *emancipación del trabajo* desde ese conjunto de procesos y esfuerzos incalculables para sostener precariamente la vida? Requerimos volver a dotarnos de herramientas críticas precisas que orienten y sostengan los fines que se han ido diagramando en las luchas; garantía de sustento digno a través de la revitalización de capacidades colectivas de dar forma a nuestros vínculos, sociales, productivos, reproductivos: políticos. La recuperación de fuerzas vitales, que de formas colectivas nos empujan a poner la reproducción de la vida en el centro, a atender al carácter productivo del trabajo reproductivo y a descentrar los procesos de acumulación como condición de progreso y bienestar, a reapropiarnos de los espacios, de los tiempos, de las prácticas por fuera de las dinámicas maquinarias de la virtualidad y de los tiempos de la acumulación; reanimar los espíritus festivos, celebratorios y desobedientes de la

vida. Las dificultades, en medio de la n-ésima ola de contagios de la n-ésima mutación viral, son grandes.

Cuarta incertidumbre: Entre lo común como horizonte contra-hegemónico y la administración de lo colectivo y lo común desde una lógica hegemónica capitalista

Si bien las tramas comunitarias y populares de todas clases y los múltiples y variopintos esfuerzos que han desplegado a lo largo de este año han sido los principales soportes para la vida humana, ha disminuido inmensamente su visibilidad. En cambio, se ha vuelto nítidamente audible y visible un discurso y unas acciones públicas, contradictorias, erráticas y estridentes; mientras el llamado *sector privado*, sobre todo los grandes conglomerados corporativos transnacionalizados, se han lucrado de manera insolente. Ahí están farmacéuticas, financieras y empresas de telecomunicaciones con sus balances hinchados y su creciente ambición⁸.

La administración de lo colectivo y lo común desde la lógica capitalista hegemónica, cierra el espacio de reconocimiento a otras formas de organización de la vida en colectivo como es precisamente la lógica de la producción de lo común. De este modo, lo común queda atrapado en la lógica de lo público o parece ser reducido a las posibilidades de lo estatal, que bajo las lógicas neoliberales y coloniales que lo configuran queda sometido al mundo de lo privado. ¿Por qué seguir pensando que el estado que ha tramitado la privatización de los sistemas de salud, cuidado y educación, sería el mejor mecanismo para resolver una crisis que el mismo estado ha gestado? ¿Por qué creer que los mecanismos y las dinámicas de corrupción que caracterizan las actuaciones estatales cambiarían por la pandemia? Una

⁸ Para acceder a algunos datos, ver el informe de OXFAM “el virus de la desigualdad” en <https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/los-mega-ricos-han-recuperado-las-perdidas-ocasionadas-por-la-pandemia-en-un-tiempo>

suerte de optimismo y esperanza parece rodear las peticiones—que solo en las calles y las vías se vuelven exigencias— al estado que se escurren entre las propuestas por pactos verdes que no cuestionan las formas pandémicas de trabajo y acumulación.

¿Cómo ha ocurrido el desplazamiento de las voces comunitarias silenciadas por el monólogo público y por la nada discreta acción “privada”? ¿cómo se ha reforzado tan imperiosamente y a la vista de todos, *la relación de propiedad privada* de lo que hoy es más “necesario”: vinculación por telecomunicaciones, posibilidad de vacunación y acceso a recursos monetarios? Contrario a lo que ciertos discursos progresistas afirman, el manejo estatal de la pandemia ha ampliado la brecha entre lo público y lo común. Las medidas restrictivas y excepcionales decretadas para controlar el contagio del virus y disminuir la mortalidad causada por la enfermedad, ignoran los mecanismos comunes de sobrevivencia desarrollados en el mundo de lo popular.

Mientras nos ordenan encerrarnos en el espacio de lo privado que, con frecuencia, por el carácter insalubre del hacinamiento en el que vive gran parte de la población latinoamericana, resulta más propicio para la expansión del virus, no nos permiten reunirnos en espacios abiertos con las medidas de protección necesarias, ni marchar para exigir la derogación reformas inhumanas o exigir que respeten nuestras vidas, reunirnos para deliberar sobre las soluciones colectivas a los problemas que son intrínsecos al capitalismo patriarcal y que son anteriores al Covid-19. Pareciera existir una satanización de la vida en común y una sacralización de la clausura individual o familiar, en medio de todas las relaciones de poder patriarcal que constituyen nuestras sociedades.

El autocuidado de la salud impuesto ha conducido a la búsqueda de formas de subsistencia individuales que exponen a amplios sectores de la población a un mayor contagio o los lleva a infringir la ley, ¿no existen formas comunes de cuidado?, ¿no podemos imaginarnos colectivamente formas de protección que no condenen al hambre y la miseria a un amplio grupo de la población y que no recarguen la

lucha por la subsistencia en las estrategias de las mujeres encargadas de la reproducción de la vida? La burocracia estatal nos ha llevado por senderos erráticos a proclamar la fe en la industria farmacéutica y a esperar con paciencia de oveja embozada la *inmunidad del rebaño* y no parece haber otra alternativa.

La obediencia reposa en el miedo administrado desde lo público, “nos regalan miedo para vendernos seguridad”, dice una consigna (Múnera, 2001). El diálogo entre las comunidades, los científicos y los burócratas está cancelado, a menos que sea para comunicar decisiones previamente adoptadas y *hacer pedagogía* alrededor de ellas. En tal escenario, no resulta sorprendente que poco a poco los candidatos de la derecha más autoritaria, y algunos de la izquierda también autoritaria, hayan ido adquiriendo un mayor respaldo político. Frente a la incertidumbre de las pestes y la anulación de lo común, el único recurso que parece quedar es el de un líder o una lideresa que nos salve ¿No ha llegado el tiempo de salir de nuestro asombro y desconcierto para enfrentar la crisis desde los recursos culturales comunes que ofrecen nuestras sociedades?, ¿nuestra imaginación colectiva está confinada?, ¿lo común está definitivamente alienado en lo público? y ¿la pandemia arrastra consigo una patología cultural que radicaliza los procesos de individualización del capitalismo contemporáneo y nos condena a ellos?

Quinta incertidumbre: Entre la vitalidad de las luchas y la capacidad creativa de los pueblos, y la fragmentación de las izquierdas y la recomposición de los autoritarismos que violentan lo común

La indignación y el agotamiento frente al despojo del que hemos sido objeto los pueblos durante estas décadas de neoliberalismo ha desatado importantes revueltas a lo largo y ancho de nuestra América. A principios de este siglo dichas resistencias condujeron a importantes triunfos en el plano político-electoral en países como

Venezuela, Bolivia y Ecuador. Estos proyectos políticos en su momento dijeron apostar por un horizonte de impugnación, no solo del orden neoliberal, sino de alteración tendencial del capitalismo como modo hegemónico de organización de la vida en colectivo. De ahí que las experiencias constitucionales en estos dos países consagraran el poder comunal, el buen vivir y el vivir bien, al menos de manera retórica, como lógicas organizadoras de la vida en comunidad.

El desencantamiento con el neoliberalismo también hizo posible la derrota de gobiernos conservadores y reaccionarios en Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, Paraguay, Guatemala, entre otros. El balance de estos procesos políticos es complejo. Aunque hubo importantes avances en términos de reducción de la pobreza, existieron a su vez, significativos desaciertos, especialmente en lo referido a la relación social con la naturaleza, en la negación de la autonomía política de las organizaciones sociales y en la militarización de la vida social (Jiménez, 2020). Sin embargo, no es el propósito de estas líneas profundizar en estas cuestiones⁹ solo queremos resaltar el acumulado, la energía y capacidad social desde abajo para intervenir en asuntos públicos alcanzada previamente y las trayectorias socio-políticas de rebeldía que se han desatado en lo corrido del siglo XXI.

En este mismo contexto, durante el segundo semestre de 2019 se desplegó un cúmulo de protestas a lo largo y ancho de la región. En países como Puerto Rico miles de personas llenaron las calles exigiendo la renuncia del gobernador encargado que encarna la política colonial que padece la isla. En Haití miles de hombres y mujeres exigieron la dimisión de Jovenel Moïse y el fin de la ocupación militar de la Misión de Naciones Unidas para la estabilización –Minustah—. En Ecuador estalló una amplia movilización popular, indígena y campesina en rechazo al denominado *paquetazo*, decretado por el presidente Lenin Moreno, el cual eliminaba los subsidios a los combustibles, reducía los salarios y las vacaciones de los trabajadores y

⁹ Algunos de los balances que han alimentado este debate en los últimos años, en Arze, Carlos, et. al (2013).

trabajadoras, suprimía aranceles e impulsaba una agenda fiscal para la reducción del gasto público. En Chile se impulsó una movilización, que en sus inicios rechazó el alza en los pasajes de transporte en el Metro y terminó volcándose en un rechazo al orden constitucional existente. Por su parte, en Colombia en noviembre del mismo año, se dio inicio al Paro Nacional que impugnaba una serie de medidas para criminalizar la protesta y ampliar la flexibilización laboral, el cual fue retomado el 28 de abril de 2021, movilización que fue reprimida brutalmente por el Estado.

Las revueltas de Ecuador y Chile además de buscar frenar políticas reaccionarias, avanzaron en poner en cuestión aspectos de fondo de las formas estatales, de ahí la importancia del proceso constituyente en curso. Aunque las razones iniciales de estas protestas son diversas, en el trasfondo se encuentra un hartazgo frente al despojo, el autoritarismo y la profunda precarización de las condiciones de reproducción de la vida. Y si, porque no decirlo, sentimientos e intuiciones de las generaciones más jóvenes que no ven posibilidades de realización de sueños o anhelos en las circunstancias actuales. Es la expresión de una resistencia social, popular, indígena, campesina, juvenil y feminista al modelo neoliberal y al modo de gestionar la crisis civilizatoria del capitalismo mundial, y una apuesta de afirmación por la vida digna, la buena vida en comunidad y la defensa de lo común.

No obstante, frente al despliegue de este horizonte disruptivo y transformador presentando en las líneas previas, se asiste simultáneamente, al afianzamiento de proyectos político-electorales conservadores, reaccionarios y anti-democráticos como los liderados por Jair Bolsonaro en Brasil, Iván Duque en Colombia, Sebastián Piñera en Chile, Nayib Bukele en Salvador, y más recientemente, Guillermo Lasso en Ecuador.

Las explicaciones a esta situación paradójica son diversas. El desasosiego en que viven amplias capas sociales de la población, genera apoyos a programas políticos de corte populista y conservador que sostienen tener los elementos para resolver la crisis. El desencanto

con experiencias políticas progresistas por el no reconocimiento de otras formas colectivas de gestionar la vida en común-unidad, por la reticencia a impulsar políticas que permitan transformar la relación interdependiente con la naturaleza y por su acendrado patriarcalismo y su reticencia miope a reconocer la capacidad política de las voces y tejidos feministas. Y un descreimiento por la institucionalidad estatal que ha generado crecientes índices de abstención electoral, así como el despliegue de hondas y violentas formas de disciplinamiento policial, militar y represivo a lo largo y ancho del continente, entre otros asuntos.

Entre los diversos elementos que explican esta situación queremos situar algunas ideas referidas a la fragmentación y límites de las izquierdas con vocación de gobierno, y las posibilidades políticas articuladoras de impugnaciones a gran escala que se tejen alrededor de las luchas en defensa de lo común. Hay una dificultad manifiesta en sectores de la izquierda estatalista o institucional para comprender que la manera más fértil de manejar o gestionar lo común y lo colectivo no se desarrolla ni mejor ni únicamente en el Estado. Hay un empecinamiento por desconocer—y a la larga reprimir— las capacidades políticas para reconfigurar equilibrios que brotan desde las tramas variopintas y diversas que sostienen tales luchas.

La lógica proto-estatal cierra espacios de reconocimiento a otras formas de gobierno y de práctica política, bloquea ejercicios autónomos e interpone barreras a la creatividad social popular que busca desatar otras formas de economía, de producción, de organización social en territorios y comunidades¹⁰. Al hacerlo, expropia la capacidad rebelde, silencia las voces disidentes y se amarra a sí misma, indefectiblemente, a la lógica hegemónica de la negociación público-capitalista a su vez sujeta a inmensos intereses privados que

¹⁰ Ver la publicación: Laura Chica Velásquez, Andrés Lozano Reyes, Jesús Andrés Chicaiza y “La economía propia como base de la producción y reproducción de lo común en Colombia. Una disputa contra la guerra y el capital” de Sandra Rátiva Gaona y Julián Andrés Gil Reyes.

chantajean a la sociedad en su conjunto con falaces indicadores macroeconómicos.

Así las cosas, estos procesos políticos terminan en una lógica binaria antagónica que se mueve entre el carácter dominante de la matriz estado-céntrica que, solo reconoce autonomía política a aquellos sujetos que se articulan como partido o que obedecen el marco legal-burgués, y en el repliegue de algunas formas comunitarias hacia lo anti-estatal y anti-electoral. Este es el caso del drama boliviano y sus diversas escenas que exhiben el antagonismo trágico entre la capacidad social de regenerar lo común y revitalizar las luchas y un estatismo liberal duro que, para imponer silencios amplifica la confrontación entre izquierda y derecha, cuando ambas posturas comparten, aunque con orientaciones sociales claramente distintas, acciones económicas a costa de la destrucción de los bienes comunes naturales.

La radicalidad, ambigüedad y complejidad de los sucesos pre-pandémicos nos sitúan en la necesidad de indagar e imaginar los modos para desarmar lo binario excluyente argumentado dentro de una lógica bélica. Vale la pena preguntar entonces ¿cómo impulsar el reconocimiento pleno a la autonomía política que brota desde las inéditas formas en que lo social se organiza y vincula en pos de lo común, más allá de las restricciones formales que cuatro décadas de reducción liberal de la política han impuesto?, ¿cómo destacar las múltiples capacidades políticas que se generan desde heterogéneas formas comunitarias y populares, impulsando los mandatos que ahí se gestan para descubrir/inventar nuevas formas de re-equilibrio general?, ¿cómo se puede practicar y defender una política no estado-céntrica que sea capaz de desbordar y a su vez reconocer los límites de la política electoral?, ¿puede alguna política electoral de algún modo, generar condiciones efectivas para que la sociedad continúe articulando sus mandatos? Y ¿cómo sería posible tal interacción fértil una vez que los “asaltos institucionales” irreflexivos e ingenuos han mostrado sus trágicos límites?

Consideramos que la praxis y los diálogos en torno a la afirmación y defensa de lo común, en tanto relación antagonica a la privatización y acumulación incesante de capital, nos indica un horizonte de acción y encuentro. Lo común como capacidad creativa regenerada nos pone en un plano que permite la organización de la vida colectiva tendencialmente por fuera, contra y más allá de la lógica de la hegemonía capitalista.

Sexta incertidumbre: Entre las geografías de las luchas populares y las disputas por una justicia espacial, y las geografías del miedo y el repliegue al espacio de lo privado

Por último, quisiéramos proponer algunos elementos referidos a las luchas por la ocupación del espacio y la búsqueda de la justicia socio-ambiental. Durante lo corrido del siglo XXI los conflictos territoriales socio-ecológicos y las diversas formas de ocupación del espacio han cobrado un lugar protagónico. Ante la arremetida despojadora del capital y la mercantilización de todas las formas de vida, el territorio se ha vuelto objeto de la disputa, donde se lucha por definir quién, cómo y para qué se usa el territorio. A pesar de un escenario represivo y conflictivo, las diversas rebeldías han encontrado en la ocupación y resignificación del territorio, del espacio público y de los ámbitos comunitarios, de la vida colectiva. Un soporte vital de sus luchas que va configurando algo que, desde la geografía política, se ha denominado las *geografías de la esperanza y las resistencias*.

Lo cual contrasta fuertemente con el confinamiento generado por la pandemia que nos ha querido conducir al repliegue en el espacio privado. El temor al contagio ha impulsado una especie de *geografías del miedo y de la muerte*, los encuentros en los espacios colectivos se han negado y pretendido remplazarlos por el espacio virtual, con las implicaciones afectivas que de esto se desprende. Cientos de lugares de encuentro y de escucha se han cerrado. Universidades públicas,

escuelas, casas comunales y de colectivos, se han quedado como espacios vacíos, configurado unas *geografías de las ausencias*.

En todo caso, hoy ante el agotamiento del confinamiento y la latente necesidad colectiva del encuentro, escucha y lucha, las gentes del común intentan volver y disputarse las calles y sostener la defensa de sus cuerpos-territorios. En Chile, Bolivia, Colombia, Haití, República Dominicana, Costa Rica, Argentina, México, solo por mencionar algunos casos, colectivas feministas, movimiento juveniles, magisteriales, campesinos e indígenas, han tomado nuevamente las calles, las plazas y han desplegado toda su rebeldía, exigiendo el fin del orden patriarcal, colonial y capitalista que nos ahoga y limita la producción y reproducción de nuestras vidas en condiciones dignas.

En el caso de las movilizaciones de Colombia (28A de 2021), en donde miles de mujeres y hombres, la mayoría de ellas jóvenes, ocuparon calles, plazas, vías, parques, monumentos, para expresar su rechazo al gobierno de Iván Duque y al proyecto económico y político que él representa. Desde ese día, y pese a las restricciones derivadas de la pandemia, la represión estatal y los fallos judiciales¹¹, se ha configurado en todo el país un colorido y diverso mapa de rebeldías en contra del neoliberalismo y el autoritarismo de Estado. De esta manera, las *geografías de la rebeldía y la esperanza*¹² se han erigido sobre las *geografías de las ausencias y del miedo* que, pretendían ser instaladas por las voces y las acciones autoritarias, militaristas y antidemocráticas.

La ocupación y acción sobre y desde el territorio asumió de esta manera un carácter: *reactivo y afirmativo*. Reactivo, en tanto se

¹¹ La magistrada Nelly Villamizar del tribunal de Cundinamarca pretendió prohibir el Paro Nacional a través de una decisión judicial. Este fallo fue considerado por varios juristas como claramente inconstitucional.

¹² El geógrafo británico David Harvey nos habla de los espacios de la esperanza para hacer referencia a la necesidad de construir un utopismo espacio-temporal, la tarea según él es “definir una alternativa, no en función de una forma espacial estática, ni siquiera de un proceso emancipador perfecto. La tarea es reunir un utopismo espacio-temporal -un utopismo dialéctico- enraizado en nuestras posibilidades presentes y que al mismo tiempo apunte a trayectorias para los desarrollos geográficos humanos desiguales”.

constituyó en un dispositivo disruptivo del tiempo, los espacios y las representaciones del orden capitalista colonial. Las empresas, los comercios, los centros financieros debieron parar y cerrar sus puertas. Las estatuas de genocidas conquistadores fueron derrumbadas. Las principales vías fueron bloqueadas. Los espacios de mercantilización y privatización de infraestructuras básicas fueron atacados. Los lugares geoestratégicos para la movilización de mercancías fueron paralizados. De esta manera, las *gentes del común* plasmaban sobre los muros y los espacios del poder la furia e indignación que los movilizaba. Afirmativo, dado que logró la ocupación del espacio possibilitó el encuentro y el despliegue de la capacidad creativa de los de abajo. Un encuentro que había sido negado por la pandemia y la gestión autoritaria y militarista del gobierno de Iván Duque. De este modo, en las avenidas, en las vías rurales, en las fachadas de las escuelas, en los muros de los barrios populares se plasmaba y se coreaba un canto por la vida. Por el derecho a vivir dignamente y por la posibilidad de pensar y construir colectivamente otro mundo.

Así es como, a pesar de la muerte, la enfermedad, el miedo y la represión millones de cuerpos, de sueños, de almas, se niegan a desistir de tristeza y encierro ante las olas de despojo, de explotación, de engaños y de manipulación, podemos seguir dudando de que todo esté perdido. No tenemos certezas de cómo seguirá o mutará el virus, o los órdenes políticos a lo largo y ancho del mundo, o de cómo los ecosistemas pueden o no adaptarse, ser resilientes o sucumbir, ni podemos saber, o tan solo imaginar, cómo las colectividades seguirán produciendo y reproduciendo lo común, pero sabemos que la lucha y el antagonismo, como pulsiones vitales están allí. La resistencia, que a la vez es propuesta y camino, brillan hoy, después de meses de cuarentena, de años de neoliberalismo, de siglos de capitalismo, siguen ahí. Aquí, en las dudas y en las incertidumbres y en la desobediencia.

Conclusiones

Los tiempos de desconcierto son duros, ¿cómo ordenamos los desafíos que alcanzamos a mirar?, ¿cómo mantenemos viva la brasa de los más íntimos contenidos de horizontes comunitarios y populares en medio de la inmensa incertidumbre que nos rodea? La disputa por riqueza material, por el control de ámbitos de riqueza material estaba en el tintero en muchos sitios: territorios, agua, energía, semillas y bosques. La forma de gestión y usufructo de tal riqueza material disputada, a título de autogobierno local o de la defensa de bienes comunes naturales, igualmente desbordaba normativas y leyes que la ciñen a la valorización del valor.

Procesos muy amplios de recuperación y reapropiación de riquezas materiales se reactualizaban con la irrupción de cuerpos de mujeres y feminizados resignificando la autonomía en interdependencia como nudo de cualquier transformación posible y desbordando así la agenda de derechos para algunos, identificados y clasificados exteriormente. ¿Cómo cuidar el fuego de ese horizonte de reapropiación y recreación, desde la fuerza que brota de la subversión de los cimientos de añejas jerarquías patriarcales del capitalismo colonial que nos sofoca? Muchas preguntas desde la incertidumbre y el desconcierto.

Bibliografía

Arze, Carlos, Víctor Álvarez, Pablo Ospina, y Javier Gómez (2013). *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*. Quito: IEE, CEDLA y CIM

Federici, Silvia (2020) [2010]. *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de Sueños.

Fortunati, Leopoldina (2019) [1981]. *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gago, XX y Mezzandra, XX (febrero de 2015). Para la crítica de las operaciones extractivas del capital. Hacia un concepto ampliado de extractivismo. *Anarquiacoronada*. <http://anarquiacoronada.blogspot.mx/2015/02/para-la-critica-de-las-operaciones.html>

Graeber, David (2018). *Trabajos de Mierda*. Una teoría. Bogotá: Planeta.

Gutiérrez Aguilar, XX (2015), *Horizonte comunitario-popular. Antagonismos y producción de lo común en América Latina*. Puebla: BUAP-ICSyH.

Gutiérrez Aguilar, XX y Rátiva Gaona, XX (2020). La producción de lo común contra las separaciones capitalistas: hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción. En Denisse Roca y Jenni Perdomo (comps.). *La Lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Gutiérrez, Sosa y Reyes (junio de 2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heterotopías, Vol 1*.

Jiménez, Carolina (2020). Crisis capitalista y triunfos electorales de la derecha. Desafíos políticos para Nuestra América. En Jiménez Carolina et al, *Contra nuestra América. Estrategias de la derecha en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.

Jiménez, Carolina y Puello, José Francisco (2017). Las disputas en torno a lo común. Experiencias comunales de gobierno desde abajo como alternativas contrahegemonica. En Jiménez et al. *Lo común: alternativas políticas desde la diversidad*. Bogotá: Planeta Paz.

Mies, María (2019 [1986]). *Patriarcado y acumulación a escala global*. Madrid: Traficantes de sueños.

Mumford Lewis (2017 [2010]), *El Mito de la Maquina. Técnica y evolución humana*. Logroño, Pepitas de Calabaza.

Múnera R., Leopoldo (2001). *La tragedia de lo público*. http://www.catedrasbogota.unal.edu.co/catedras/gaitan/2013II/gaitan_2013_II/lecturas/La%20tragedia%20de%20lo%20público.pdf

Múnera R., Leopoldo (2012a). *¿Hacia dónde va la universidad pública? Tendencias globales en política pública para la Educación Superior.*: <http://firgoa.usc.es/drupal/node/20705>

Múnera R., Leopoldo (2012b) *El xyz de la reforma a la Ley 30 de 1992*. <http://www.fenalprou.org.co/debate-ley-30/academia/352-ley-de-educacion-superior.html>

Múnera R., Leopoldo (2020). *El Absolutismo de la Realidad (Universidad, sociedad y pandemia)*. <https://www.clacso.org/el-absolutismo-de-la-realidad-universidad-sociedad-y-pandemia/>

Singer Merrill (1994). "Aids and the health crisis of the U.S. urban poor; the perspective of critical medical anthropology". *Social Science & Medicine*, 39(7), pp. 931-48.

Trabajo que crea y sostiene: subvertir lo que nos expropia y devora

*Raquel Gutiérrez Aguilar*¹³

*Ana Lilia Salazar Zarco*¹⁴

¿Cómo ha sido comprendido el trabajo desde el marxismo y por qué necesitamos profundizar la crítica?

El concepto de trabajo en la tradición marxista dominante ha operado durante mucho tiempo como complejo artefacto de pensamiento que distingue, separa, jerarquiza dificultando enormemente la significación de la experiencia cotidiana de las mujeres y otros cuerpos feminizados. Trabajo productivo, trabajo improductivo, trabajo abstracto, trabajo concreto, trabajo muerto, trabajo vivo, trabajo precario, trabajo formal, trabajo informal, trabajo legal, trabajo ilegal, son algunas de las distinciones y clasificaciones que se proponen para organizar el debate¹⁵ (Cordero, 2018).

Todas estas distinciones son útiles, en tanto clarifican maneras distintas en que diversas clases de trabajo quedan ensambladas y sujetas a la valorización del capital, aunque no es a través de ellas como nos proponemos desarrollar nuestros argumentos. Nosotras

¹³ Profesora del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¹⁴ Socióloga Feminista y Psicoterapeuta Humanista Existencial. Doctora y Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM.

¹⁵ En un breve e interesante artículo, Blanca Cordero (2018) ha explorado los contrastes y diferencias de lo expresado por tres nociones críticas distintas que, dialogan: trabajo vivo, hacer y producción de lo común. En general, las mucho más amplias reflexiones de Blanca Cordero (2017) son muy útiles para entender asuntos de fondo en relación con los debates actuales sobre el trabajo.

consideramos que, una gran parte de las discusiones contemporáneas sobre el trabajo se construyen dentro de un marco de inteligencia que no ajusta plenamente cuentas con un amplio conjunto de “sentidos comunes”, ejemplos paradigmáticos y marcos argumentales concordantes con nudos duros del pensamiento patriarcal moderno. Tales nudos, a nuestro juicio, entranpan aspectos fértiles de la reflexión que hoy se requiere para nutrir la discusión pública, dada la potencia de la rebelión feminista en marcha sobre todo en América Latina (Gago, 2019; Minervas, 2019). Consideramos que lo que de maneras diversas comparten muchos de los debates críticos sobre el trabajo es la negación —total o parcial— de la enorme cantidad de trabajo desplegado sobre todo por las mujeres y otros cuerpos feminizados, destinado a sostener la existencia¹⁶. Elegimos nombrar de esta manera a tales volúmenes inmensos de trabajo no inmediatamente asalariado, aunque mediado o ensamblado tensamente a la acumulación del capital a fin de mantener a la vista el carácter interdependiente de tales actividades y procesos en tanto la existencia —de lo humano y lo no humano— no ocurre de manera aislada, sino en medio de complejos bucles y ciclos metabólicos que sostienen la vida en su conjunto.

Ahora bien, si nos mantenemos en el marco dominante de comprensión del trabajo, entendiéndolo únicamente como trabajo sujetado que produce capital, entonces los enormes volúmenes de “energía humana destinada a un fin” —que es el punto de partida de Marx (1991, p.52), aunque a nuestro juicio él lo segmenta y lo restringe— imprescindibles para “sostener la existencia” humana y

¹⁶ Cuando se asume la escisión del trabajo, su doble naturaleza como señala Holloway (2011), entre trabajo para la valorización del valor y “otro” gigantesco volumen de trabajo no inmediatamente destinado a ello y muchas veces antagónico al primero si bien tensamente ensamblado a los ciclos crecientes de acumulación del capital, resulta muy difícil encontrar un término o expresión del lenguaje que abarque ese conjunto de procesos, actividades y desesidades (Pérez, 2014) que buscan ser expresadas: “reproducción de la vida”, “garantía de reproducción material y simbólica de la vida colectiva humana y no humana”, etc., están entre ellas y las hemos explorado en trabajos anteriores (Gutiérrez 2015, 2018) (Gutiérrez y Navarro, 2019).

no humana, sencillamente se invisibilizan, se desvalorizan o desvanecen. Se niegan, pues. De esta forma se desconocen también en el mismo movimiento: i) las formas concretas y específicas en que el trabajo reproductivo se realiza, ii) las tensas y contradictorias formas en que se confronta y se entreteje con la sujeción capitalista que promueve el incremento de la explotación y iii) se oscurece una parte importante de los contenidos y formas de las rebeliones feministas y de las luchas comunitarias, negando o desconociendo su doble contenido anticapitalista y antipatriarcal, que brota a veces contradictoriamente, desde el cúmulo de actividades humanas necesarias para sostener/garantizar la *reproducción de la existencia* humana y más que humana.

Vayamos paso a paso. En *El capital* encontramos una importantísima reflexión crítica acerca *del trabajo sujeto al capital*, traducible cuantitativamente en capital variable, productor de mercancías, el cual, hasta hace algunas décadas, se consideraba realizado casi únicamente por varones¹⁷. Sin embargo, ese volumen inmenso de trabajo que ha construido el mundo capitalista como lo conocemos ahora, por lo general no abarca ni toma en cuenta otros conjuntos de trabajo necesario para sostener/garantizar la existencia. Esta es una premisa inicial que no hay que perder de vista, pero vayamos un poco más allá: parte del trabajo para el capital es trabajo necesario para la existencia, por ejemplo, la producción de alimentos o de vestido. Es decir, existe un conjunto de actividades que significan desgaste de energía con el fin de producir valores de uso o dotar de servicios que

¹⁷ Es importante ser muy cautelosas en la formulación de lo que se dice acerca de la “división sexual del trabajo” bajo el capitalismo, pues es un terreno repleto de apariencias y de espejismos producto de la violencia simbólica patriarcal que se entretejió durante el período llamado “acumulación originaria”, tal como nos enseña Federici (2013). María Mies, por ejemplo, en su clásico libro *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, analiza cómo el trabajo de muchísimas mujeres quedó ensamblado—siempre de modo diferenciado y jerarquizado— a la producción de capital, a través de los procesos coloniales durante los siglos XVIII y XIX. María Rosa Dalla Costa (2009), Leopoldina Fortunati (2019) y otras, nos han legado también valiosos análisis en relación con esta cuestión.

sostienen la existencia y que son realizados a través de la mediación del capital.

De ahí que existe entonces un volumen inmenso de trabajo para la producción inmediata de capital y otro enorme volumen de trabajo para sostener la existencia que está mediado por el capital. Tal como discutiremos—junto a otras teóricas—, la mediación del capital es también una mediación patriarcal (Federici, 2013; Mies 2019; Fortunati, 2019; Dalla, 2009, entre otras). Hablamos, entonces, no solo de trabajo para sostener la existencia mediado por el capital, sino mediado patriarcalmente para ensamblarlo a la valorización del capital. Sin embargo, existe todavía otro enorme volumen de trabajo para sostener la existencia—colectiva y por tanto individual—que el capital logra mediar solo parcialmente o que no resulta mediado, sino *cercado* y *agredido* (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016; Gago, 2014). Nos interesa pues, mantener a la vista estos conjuntos diversos de actividades y procesos porque si no los volvemos visibles poniendo atención en ellos, no logramos dotarnos de puntos de partida ciertos, para la comprensión del radical despliegue contemporáneo de las luchas protagonizadas por las mujeres, corriendo el riesgo de una vez más invisibilizar cómo los contenidos antipatriarcales de tales empeños, son sencillamente las más agudas expresiones de las actuales luchas anticapitalistas y anticoloniales.

Ahora bien, sabemos que la organización capitalista de la sociedad—en sus dimensiones económica y política—sistemáticamente presiona más y más, no solo al trabajo asalariado inmediatamente productor de mercancías, cuando reitera y expande los ciclos de acumulación ampliada de capital, forzando a *organizar* el mundo—o la naturaleza de la que los seres humanos somos parte—de un modo tal que quede asegurada la ampliación de las condiciones para la extracción de valor, extendiéndola hacia ámbitos inusitados de la existencia humana y no humana (Moore, 2015). Aun así, es decir, a pesar de tal ampliación expansiva e incrementada de la relación del capital, el volumen total de energía humana necesaria para sostener la existencia humana y más que humana es mucho más grande que

el trabajo traducido a su forma abstracta —dineraria y financiera—. La diferencia entre una y otra es energía humana mayoritariamente femenina y de otros cuerpos feminizados que necesita ser violentamente controlada. Habitamos un mundo donde esa brutal disputa adquiere una vez más la forma de la guerra, de la guerra contra nosotras (Paley, 2018; Segato, 2016).

Entonces, una hipótesis de nuestras investigaciones consiste en entender la rebelión feminista hoy en marcha contra todas las violencias, también como una impugnación a tales condiciones de expropiación sistemática de la energía vital, organizada mediante procesos de despojo múltiple (Navarro, 2015) y de superexplotación y endeudamiento (Gago y Caballero, 2019). En las siguientes páginas presentamos mayores elementos críticos sobre el problema bosquejado, organizando los argumentos en dos grandes secciones. Por un lado, iremos más a fondo en la indagación acerca de cómo ciertas concepciones marxistas acerca del trabajo operan como *obstáculos epistemológicos* (Bachelard, 1995) entorpeciendo la producción de las teorías que necesitamos. Por otro, presentaremos hilos de lo que sabemos acerca de la porción feminizada de esa gigantesca cantidad de trabajo *necesaria/desesaria*¹⁸ para sostener la existencia.

Distinciones que hay que rechazar y subvertir, en fondo y forma

Decidimos partir, junto a Leopoldina Fortunati (2019) desde la crítica a la distinción entre *trabajo productivo* y *trabajo reproductivo* y,

¹⁸ Recuperamos aquí la fértil distinción de Amaia Pérez (2014) conexas con la imprescindible dislocación del par excluyente libertad/necesidad, para avanzar en una crítica feminista de la economía. Ella propone el término “desesidad” para denotar aquellas actividades y procesos que las mujeres realizan empujadas por la necesidad, pero también por el deseo. La honda crítica de Amaia Pérez no será discutida en su amplitud en este texto. Nosotras reconocemos su trabajo como parte importante de los esfuerzos por desordenar el pensamiento binario excluyente que una y otra vez atasca lo que queremos enunciar.

sobre todo, enfatizar la importancia del carácter productivo—para el sustento de la existencia— del trabajo reproductivo; haciéndonos cargo, simultáneamente, de las relaciones de sujeción y explotación en las que tal conjunto de actividades se ve obligado a desarrollarse. Es decir, de las variadas maneras en que estas actividades quedan *ensambladas* al capital; si admitimos el carácter productivo del trabajo reproductivo, es importante reconocer que una parte de esa capacidad productiva está ferozmente sujeta a la (re)producción de capital, desgajándola de la posibilidad inmediata y abierta de sostener la reproducción de la existencia e imponiendo la mediación patriarcal del capital a través del ensamblaje de tales actividades a procesos diversos de acumulación de valor.

Sin embargo, manteniendo a la vista el argumento del reconocimiento del diferencial en los volúmenes de trabajo realizados— el volumen de trabajo productor de mercancías es inmensamente menor a la cantidad de trabajo necesario para la reproducción de la vida, para sostener la existencia—, sostenemos que no todo el trabajo productivo realizado en el proceso reproductivo está inmediata y realmente subsumido al capital, aunque prácticamente todo este volumen está mediado patriarcalmente (Salazar, 2019). Más bien, consideramos que está tensa y contradictoriamente confrontado al capital. Su sujeción está hoy en virulenta y brutal pelea: se disputan las mediaciones patriarcales que alteran la textura capitalista del patriarcado moderno y se disputa, también, la imposición de más y más feroces mediaciones capitalistas que, a su vez, refuerzan violentas mediaciones patriarcales y coloniales. Patriarcado, colonialismo y capitalismo son tres hilos del mismo proceso de organización de la naturaleza—y de los seres humanos y sus relaciones recíprocas— que, tienden a vaciar y absorber las capacidades creativas del trabajo productivo realizado en los innumerables y diversos procesos de reproducción de la vida colectiva (Mies, 2019; Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2017).

Intentemos hacer visibles los rasgos patriarcales que impregnan una gran parte de la discusión sobre el trabajo, a través de la

exploración lógica de lo que ocurre cuando concurren dos supuestos en el marco analítico que sostiene los argumentos: i) si se admite la distinción entre trabajo productivo y trabajo reproductivo y ii) si se considera todo trabajo como plenamente subsumido al capital y, por tanto, como plenamente sujeto y destinado a no producir otra cosa que capital. Bajo tales supuestos es cuando adquiere validez el siguiente razonamiento: el antónimo de “trabajo productivo” en un esquema de lógica formal es “trabajo improductivo”. La distinción ¿útil, funcional o necesaria? entre trabajo productivo y trabajo reproductivo, bajo cánones patriarcales y capitalistas de pensamiento ordenados a través de binarios excluyentes, estructura implícita y necesariamente un razonamiento cerrado: son distintos el trabajo productivo y el trabajo reproductivo—históricamente organizados de manera genérica y racializada— (Mies, 2019). Por lo tanto, el trabajo reproductivo es improductivo; para aclarar completamente el truco, armemos explícitamente el silogismo:

Todo trabajo no productivo es improductivo.

El trabajo reproductivo no es productivo.

Por tanto, el trabajo reproductivo es improductivo¹⁹.

Desde esta conclusión se organiza un modo *envenenado* de entender el mundo del trabajo, pues se atrapa y envenena patriarcalmente la crítica al capitalismo. Y este mismo veneno se extiende a los

¹⁹ Agradezco a Huáscar Salazar la siguiente formulación cuya discusión quizá aclare un poco más: i) Todo trabajo productivo es fuente de producción de mercancías, ii) El trabajo reproductivo no es fuente de producción de mercancías, por tanto, iii) El trabajo reproductivo no es productivo. Note los lectores las siguientes *debilidades* -del pensamiento lógico patriarcal: en la formulación que hacemos del silogismo partimos de la tautología que nos dicta el asumir un razonamiento impregnado de aristotelismo: el trabajo, o bien es productivo o bien es improductivo, no puede ser ambos. En la segunda formulación del silogismo, en la propuesta de Huáscar Salazar, se *contrabandea* otro problema en la premisa menor: i) *el trabajo de reproducción no es productor de mercancías*, y no lo es y si lo es porque, los nuevos seres humanos *producidos* a través del trabajo de reproducción están, en gran medida, destinados a ser portadores de la mercancía fuerza de trabajo. Leopoldina Fortunati (2019), entre otras, destinó larguísimas páginas a destrabar esta dificultad anidada en el pensamiento marxista, dados los rasgos patriarcales no sometidos a crítica que lo impregnan.

momentos de lucha, imaginación y co-producción de esfuerzos por des-sujetar o des-ensamblar el trabajo reproductivo, y sus potencias y creaciones de la explotación del capital. El *veneno* introduce de contrabando a la actividad crítica hilos patriarcales del ordenamiento y significación del mundo: aquellos que nos amarran a instancias añejas de la lógica aristotélica, confundiendo —que no inhibiendo— el despliegue de nuestras luchas. El problema teórico central, según esta perspectiva, consiste en expresar, de manera no escindida, es decir, en el mismo movimiento, la crítica anticapitalista y antipatriarcal, comenzando por el trabajo. Para ello necesitamos hacer ajustes en la composición general del marco argumental.

En diálogo con Silvia Federici (2013), nosotras partimos desde— es decir, colocamos en el centro— la múltiple variedad de trabajos heterogéneos *desesarios* (Pérez, 2014) para la reproducción colectiva de la vida humana y no humana, y sostenemos el carácter productivo y subversivo de pensar la crítica antipatriarcal al capital desde ahí. Nos despegamos entonces, hasta cierto punto, de la herencia de Marx, pues no nos interesa solamente dar cuenta del modo objetivo de sujeción del trabajo asalariado bajo el capital para atender los aspectos subjetivos de la emancipación del trabajo, entendido de forma restringida, jerarquizada y escindida. En contraste, nos concentramos en estudiar las múltiples maneras en que se despliega una cotidiana y feroz lucha, palmo a palmo, por garantizar la reproducción de la vida humana y no humana. Desde esa lucha constelada y polimorfa en torno a la garantía de reproducción colectiva, material y simbólica, rastreamos los mecanismos y formas en que el capitalismo patriarcal boicotea, sujeta, disuelve, absorbe o directamente anula tales esfuerzos²⁰.

²⁰ Recordemos una de las principales consignas marxistas: *¡Proletarios de todos los países, uníos!*, que no logró ser pensada durante el siglo XX como *revoltura*; tal como sugerían las Mujeres Creando desde los años 90, o como articulación por lo común en marcha (Gutiérrez, 2011). Es decir, como acción intencional de disolución de jerarquías y divisiones sin supresión de diferencias a través del trabajo compartido, sino que más bien organizó todo

Considerando tal alteración del punto de partida, o de aquello que se pone en el centro del argumento, la discusión de la relación *trabajo productivo/trabajo reproductivo*, en sus aspectos políticos, se ilumina de un modo peculiar: se nos presenta como un gigantesco debate para (re)organizar las jerarquías al interior de la *unidad* alcanzada en la etapa *fordista* del modo de acumulación del capital. Los trabajadores y trabajadoras productivos por encima y guiando a los *no productivos*. Una vez que tal marca de jerarquía y división se volvió eje estructurante de la intelección general de lo político durante algunas décadas del siglo XX, se afianzó porque sí, otro moderno artilugio de contención y gobierno de los diferentes y de la diferencia: la suplantación y la impostura conexas a ella. Para aclarar la segunda entrada del término suplantación es: “Ocupar con malas artes el lugar de otro, defraudándole el derecho, empleo o favor que disfrutaba” (Olsen y Zorrilla, 1996). Al negarse el carácter productivo del trabajo reproductivo se ocupó—neutralizando y confundiendo— la potencia y capacidades políticas gestadas desde ahí.

El camino *moderno* del capital—y de una parte de la crítica feminista— que impulsó el ingreso de las mujeres al trabajo asalariado las *defraudó* (Rivera, 1997). En tanto volvió a entrapar las capacidades políticas que se cultivan y despliegan desde el ámbito del trabajo *desesario* para la reproducción material y simbólica de la vida en interdependencia. Invisibilizando, además, por ignorancia o mala fe, tales condiciones de interdependencia. Curioso que la segunda entrada del término *impostura* en el diccionario es “fingimiento o engaño con apariencia de verdad”²¹. Nutriéndonos de los hallazgos de las teóricas marxistas que han trillado ya el debate sobre el trabajo antes que nosotras, reiteramos nuestra intención: nos interesa entender a cabalidad el trabajo creativo y productivo desarrollado en el mundo de la reproducción y pensar en sus inmensas posibilidades

tipo de jerarquías a partir de cierres identitarios sagazmente refuncionalizados por el régimen político neoliberal.

²¹ <http://www.encyclopedia-juridica.com/d/impostura/impostura.htm>

subversivas. Para nosotras el trabajo productivo y creativo que se realiza cotidianamente desde el amplio mundo de la reproducción social de la vida humana y no humana es el pilar de las capacidades de lucha social. Bajo esta clave el neoliberalismo en su relación con el trabajo consiste en una gigantesca ofensiva y cercamiento contra las capacidades de sustento colectivo de lo humano y no humano, mediante la acción concatenada de profundos y violentos procesos que disputan:

- La desvalorización radical del precio de la fuerza de trabajo considerada productiva, en términos de la producción de mercancías que valoriza el valor.
- El incremento enloquecido, tanto de los tiempos, como de los ritmos de trabajo al incrementar en exceso las condiciones para el aumento de la plusvalía absoluta y relativa, obtenida por el capital a través de la explotación de la fuerza de trabajo.
- La expansión de las fuentes de obtención de plusvalor, es decir, la *ocupación/colonización* de ámbitos de las capacidades creativas humanas para sujetarlas a la producción de valor.
- El cercamiento y despojo generalizado de riqueza material, común o pública, que contribuye a sostener la existencia colectiva. La generalización de la deuda como mecanismo de disciplinamiento presente y de hipoteca del futuro personal y colectivo, que permite ampliar los montos de valor extraídos que se acumulan en la fracción financiera—hegemónica— del capital global (Cavallero y Gago, 2019). Y desde ahí, vuelta a empezar.

Esto es lo que, como aclara Silvia Federici (2013), nos ha colocado en medio de una *crisis de la reproducción social*. Ampliando el argumento de Federici lo expresaríamos así: la violenta presión por ensamblar a los ciclos ampliados de acumulación de capital de manera cada vez más rígida, todos los frutos y creaciones de los innumerables procesos reproductivos que sostienen la existencia humana y no humana, es la clave para entender la actual “*crisis de la reproducción social*”. Múltiples luchas renovadas de las mujeres en defensa de la

vida y contra todas las violencias se despliegan actualmente contra esa virulenta ofensiva. Por eso habitamos tiempos de guerra y de expansión del fascismo. El trabajo reproductivo es el que produce, sostiene y garantiza la existencia, se realiza en condiciones cada vez más adversas y no todo trabajo productivo es fértil para reproducir la vida. Es así que La revolución feminista anticapitalista se abre paso desde ahí.

Para recapitular lo planteado hasta ahora, para contribuir al debate que las luchas feministas renovadas han abierto en los últimos años con el marxismo también, es imprescindible, de entrada, practicar una inversión de los puntos de partida del pensamiento crítico. Se requiere llevar a cabo la crítica antipatriarcal y feminista desde la crítica de la economía política, asunto que muchas teóricas han ya desarrollado. Para ello, es necesario dejar de reflejarse en el espejo de la dominación y transitar al proceso de creación colectiva, y de autonomía simbólica (Menéndez, 2016). Un punto de partida para ello—no el único, pero sí uno muy fértil— ha sido propuesto por Silvia Federici (2013), cuando se empeña en la inversión de la comprensión crítica de las relaciones capitalistas de producción—para pensar su subversión— significándolas, desde la reproducción de la vida y no desde la producción de mercancías, y, por tanto, de capital. Tal inversión exige cierto ajuste de algunos términos para lograr precisión en lo que se expresa.

Fortunati (2019) aclara que entiende por *reproducción* aquella parte del ciclo capitalista que concierne a la producción y reproducción de individuos como fuerza de trabajo, que incluye conjuntos tan amplios de tareas como gestar, parir y cuidar hijos, organizar y sostener la vida cotidiana, cuidar enfermos y personas en adultez mayor, cultivar y expresar sentimientos y relaciones, realizar servicios sexuales, entre otros. Nosotras estamos de acuerdo con la amplia colección de tareas que ella enumera, sin embargo, nuestra mirada contrasta en un asunto que no es menor: no todas estas tareas quedan subsumidas formal y realmente a la *producción y reproducción de individuos como fuerza de trabajo*. Hay siempre un hiato entre lo uno y lo otro,

una disputa nunca terminada, siempre reiterada que se empecina en que lo uno no sea lo otro. Es este espacio material y simbólico, un lugar eminentemente político desde donde, a su vez, están regenerando enormes luchas protagonizadas por mujeres, así como diversos esfuerzos comunitarios y feministas.

Distingamos, por otra parte, que la reproducción y producción de individuos como fuerza de trabajo es distinta al “*proceso social de reproducción del capital en su conjunto*”, que consta de procesos y sectores distintos cuyos enlaces también son objeto de disputa sistemática (Fortunati, 2019). Contrastemos ahora los contenidos de las expresiones “*producción y reproducción de individuos como fuerza de trabajo*” con “*producción y reproducción de la vida colectiva, humana y no humana, que incluye dentro de sí la producción y reproducción de la vida individual*”. Ambas expresiones refieren a procesos distintos, contradictoriamente entretejidos que son vividos, muchas veces como antagónicos al interior de la vida vivida.

A nosotras nos interesa pensar los temas relacionados al trabajo -y a su liberación- partiendo de todas aquellas actividades y procesos significados a través de la segunda expresión propuesta. Consideramos que solo desde ahí podemos hilar reflexiones simultáneamente antipatriarcales y anticapitalistas sobre el trabajo y sus luchas. Para pensar una política antipatriarcal contra el capital no nos resulta fértil admitir como punto de partida *la producción y reproducción de individuos como fuerza de trabajo*. Requerimos subvertir tal premisa para no desconocer de entrada o invisibilizar desde un inicio, el cúmulo de prácticas creativas y formas de organización de la reproducción de la vida colectiva humana y más que humana.

Desde donde las mujeres y los varones concretos despliegan sus luchas, sin olvidar, por supuesto, que todo esto ocurre en condiciones de gran presión que sistemáticamente empujan a las sujetes a producir y reproducir individuos como fuerza de trabajo. Tomar en serio el carácter contradictorio y autoantagónico del trabajo productivo que se realiza en los polimorfos procesos de reproducción de la vida colectiva, requiere pues, como condición imprescindible, no

negar su existencia más cerca y, en contra y más allá de lo marcado por el capital en expansión²².

Recuperación crítica de la parte negada del trabajo social, feminizado y racializado, no simbolizado y hoy en rebelión

Haciendo una lectura de la realidad a través de las claves críticas propuestas, que insisten en desacoplarse de una manera de mirar rígidamente capturada por la producción capitalista de valor, insistimos en que hay trabajos que escapan, —a veces solo intermitentemente, a veces de forma más estable, a las presiones por ajustarlos a los expansivos bucles de valorización. Por ejemplo, una gran parte del trabajo de reproducción que se derrocha en los momentos extraordinarios del ciclo social, cuando se realizan las fiestas patronales en muchísimos lugares de México, es energía humana destinada a la producción de lo común en virulenta disputa con el capital y sus mediaciones.

Hablamos de festividades colectivas, también conocidas como mayordomías, que se llevan a cabo en muchos pueblos rurales, así como en contextos urbano-populares, las cuales, en algunos casos, continúan haciendo parte de un amplio ciclo de producción de lo común organizado a través de lo que Jaime Martínez Luna llama “la flor comunal” (Rendón, 2003, p.33) que, articula el trabajo para producir decisión política —asamblea—, el trabajo para coordinar y

²² Todas estas ideas, además, solo pueden pensarse si nos des-centramos de cierta idea de totalidad, aun si pensamos en una totalidad inestable, contradictoria y dinámica, para abrirnos a pensar desde una idea de totalización capitalista siempre contradictoria, antagónica y en feroz lucha contra los sistemáticos esfuerzos colectivos e individuales por garantizar la reproducción colectiva de la vida humana y más que humana. Es el capital, o los varones y mujeres que viven del trabajo ajeno, quienes *siempre* se empeñan en sujetarnos para valorizar el valor que produce nuestro trabajo reproductivo. Sus violentas acciones totalizantes destejan y agreden las capacidades y creaciones de las múltiples tramas colectivas que sostienen la existencia. Si consideramos las luchas que se producen en tales condiciones solo como procesos de destotalización, resaltando desde ahí su carácter antagónico al afán totalizador del capital, entonces desconocemos o dificultamos la comprensión de los recurrentes procesos creativos, populares, comunitarios y feministas, que transforman y reapropian, cotidianamente, riqueza material —en cualquiera de sus formas, incluyendo tiempo y espacio—.

enlazar —carga—, el trabajo colectivo para producir y cuidar riqueza material compartida —tequio— y, por supuesto, el trabajo para el goce que sostiene la fiesta colectiva.

En otros contextos, también se vuelven claramente visibles las manifestaciones creativas del trabajo reproductivo directamente orientado al sostén de la existencia colectiva en momentos trágicos, como cuando ocurre un desastre natural. En tales momentos, tal como explora Verónica Juárez (2019) en Juchitán, Oaxaca, tras los sismos de 2017, los múltiples trabajos de las mujeres para el sostén de la existencia se muestran como el corazón mismo de la garantía de vida colectiva. Juárez señala que pudo observar seis tipos de trabajo que permitieron la reconstrucción de la ciudad: i) el trabajo doméstico, ii) el trabajo de cuidados, iii) el trabajo de contención emocional, iv) el trabajo para generar ingresos, v) el trabajo para el goce y vi) el trabajo para mantenerse con vida y protegerse de la violencia (Juárez, 2019). Para nosotras estos trabajos son parte de dos formas de trabajo: del reproductivo que produce lo común y del reproductivo mediado por el capital, en ninguno vemos trabajo totalmente ensamblado y produciendo solo capital.

En discusión con Martínez Luna (2013) destacamos el siguiente rasgo de este cúmulo de actividades: casi todos estos trabajos de reproducción *que (re)producen lo común*²³ y no así el capital, son parte de las actividades que se realizan al interior del espacio íntimo/doméstico²⁴ en la cotidianidad del ciclo social. Tal trabajo reproductivo está, hasta cierto punto, mediado por la inclusión diferenciada de género (Tzul, 2015) en las actividades comunitarias públicas

²³ El área de investigación: Entramados comunitarios y formas de lo político del posgrado en Sociología de la BUAP, cultiva desde hace varios años la reflexión sobre la producción de lo común. Para un debate amplio sobre ello puede revisarse Gutiérrez, 2018 o VV. AA, 2019.

²⁴ Entendido como el punto de partida de la actividad humana de reproducción de la vida y de relanzamiento reiterado de los ciclos que ésta exige y que, por lo tanto, aun en condiciones de cerco y agresión, se empeña en disputar condiciones para la regeneración de capacidad autónoma de forma (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015). En su forma comunitaria se despliega a la hora de dar un servicio.

generando condiciones asimétricas entre varones y mujeres. Es decir, consideramos que el carácter anticapitalista de la lucha por producir lo común, requiere mantener a la vista la necesidad de tejerlo con la lucha antipatriarcal. Presentamos ahora algunos elementos sobre esta temática confiando en que son útiles para ampliar la reflexión. Nuestra intención acá no es bajo ningún concepto, calificar las condiciones en las que habitan mujeres —distintas a nosotras— en tanto son parte de tramas comunitarias mucho más consistentes, que además poseen tierra. Nuestro propósito es abrir diálogos y, sobre todo, reflejar nuestros propios problemas, en tanto mujeres urbanas en lucha para indagar de forma más honda en las dificultades que nos confrontan.

Trabajo de reproducción de lo común y de la existencia: trabajo para la vida

Mencionamos que la mayordomía es una institución que organiza la fiesta comunitaria que es sostenida por *trabajo de servicio*²⁵ (Tzul, 2015). En este ejercicio de servicio, el volumen de trabajo reproductivo realizado por las mujeres es también inmenso. Sin embargo, ese gran volumen de trabajo no adquiere de manera inmediata la formalidad asamblearia, sostenida en sistemas de cargos, que organiza el trabajo reproductivo realizado mayoritariamente por varones. Más bien, los acuerdos entre las mujeres para organizar y garantizar los diversos procesos de trabajo reproductivo para sostener la fiesta suelen producirse de manera informal, con base en acuerdos orales segmentados, que apelan a claves morales de reciprocidad.

²⁵ El trabajo de servicio—que es una de las formas del trabajo para la producción de lo común— es, a nuestro juicio, siguiendo a Tzul “el corazón de un conjunto de relaciones sociales que sostienen la vida y regeneran capacidades políticas y de (auto)gobierno” (2015, p.113). Nuestro punto central es que, en tanto se organiza y reglamenta se vuelve plenamente visible, adquiriendo significado, es decir, se simboliza.

Esto significa que pese a la gran cantidad de trabajo (re)productivo donado por las mujeres, este no siempre genera posiciones en la estructura de cargos, es decir, en los sistemas de gobierno comunitarios. Así, en el caso de las mujeres, su trabajo no garantiza su participación inmediata en la producción de las decisiones políticas en las asambleas. Las mujeres quedan incluidas de forma mediada y, por tanto, diferenciada, tal como sostiene Tzul. Reflejémonos ahora, nosotras, en tanto mujeres urbanas asalariadas, en el espejo que nos brinda la organización comunitaria o comunal de la reproducción de la vida. En cuanto lo hacemos, lo que se vuelve visible para nosotras es el gigantesco volumen de trabajo de muy diversas clases, segmentado e insistentemente negado que nosotras mismas hacemos de manera todavía más oscurecida y oculta.

Ahora bien, en tramas comunitarias estables y territorialmente ancladas, una gran parte del trabajo reproductivo para producir lo común está simbolizado, se distingue, nombra y, por lo tanto, puede rastrear y cultivar su potencia: son los sistemas de gobierno y las tramas comunales que Tzul (2015) explica, ¿qué pasa, en cambio, con el trabajo no simbolizado que sostiene la existencia misma de tales capacidades comunitarias? Es trabajo, la más de las veces realizado por mujeres que no se nombra ni se distingue más allá de las edades y el estado civil de las mujeres que lo realizan—en algunos lugares se nombra “*dar mano vuelta o mano cambiada*”, lo cual sirve para ubicar su lugar en la trama familiar —son nueras, esposas, abuelas, suegras, madres, hijas, sobrinas, ahijadas, madrinas, o amigas...etc.—. En contraste con ello, los varones a través del trabajo de servicio adquieren reconocimiento y autoridad. Pese a todo, el trabajo de *mano vuelta*—todavía cuando no está simbolizado como soporte básico del poder y capacidad comunal, ni en el sistema de cargos— es fundamental para las mujeres, tanto en su autopercepción como en su *ser parte* del hacer común. “*Yo he ido a las fiestas porque es la forma de vida en comunidad. Si hay un difunto, vas y ayudas, vas, por propia cuenta o porque te invitan a elaborar los tamales, al velorio, la comida, al entierro*” (Entrevista a Irma en Salazar, 2019).

El mismo problema, si bien en otras condiciones todavía más agudas, se nos presenta a las mujeres que carecemos de una trama comunitaria que nos anteceda en el tiempo y carecemos de tierra para cultivar alimentos, cuando nos organizamos en defensa de la vida o para propósitos específicos. En todos los casos, cómo reconocer nuestro trabajo y defender nuestras creaciones es un asunto central de nuestras luchas. Todo este trabajo crea y sostiene la existencia, incluso si esto ocurre en condiciones de expropiación, explotación y negación. Sabemos que la visibilización y significación de tales capacidades creativas contribuyen a la subversión de la estructuración patriarcal, colonial y capitalista del orden social.

Hablamos entonces de muchísimo trabajo que disputa y confronta al capital que solo alcanzamos a ver si admitimos que, no todo el trabajo de reproducción está plenamente subsumido al capital y si, además, reconocemos que tal trabajo es productivo. Es fértil saber, además, que bajo ciertas condiciones tales energías humanas producen lo común. De acuerdo con lo discutido, entonces, el trabajo de servicio de varones y mujeres, el trabajo de reproducción que se realiza para garantizar la reproducción comunitaria puede entenderse, siguiendo a Bolívar Echeverría, como “una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a juegos de transgresiones que las re-funcionaliza”. (2013, p.46).

Las capacidades para el trabajo reproductivo también han sostenido la regeneración de la vida colectiva después de desastres naturales, como sucedió en Juchitán de Zaragoza en el Istmo de Tehuantepec, que, tras los sismos del 2017, el trabajo de las mujeres fue fundamental para la contención y reconstrucción de la comunidad, luego de la destrucción de una parte importante de la infraestructura de la ciudad. Tal como afirma Juárez, “el trabajo de las mujeres fue la principal fuerza para posibilitar la vida en un contexto de desastre” (2019, p.165). Por lo tanto, consideramos que el trabajo de servicio o de reproducción está en la base de la producción de lo común y son

expresión de los procesos que sostienen la existencia humana y no humana. Por ello su estudio nos brinda luces para construir horizontes de transformación social.

La cocina como espacio político

Entre los más importantes servicios que dan las mujeres que habitan y sostienen tramas comunitarias, en su afán de garantizar la reproducción de la existencia colectiva están las actividades conexas como preparar y dar de comer a los demás, ya sea a personas invitadas a las mayordomías, fiestas comunales diversas, en sepelios, en la ocurrencia de desastres y cuando se despliegan luchas, entre muchas otras formas del cuidado. Al respecto Verónica Juárez sostiene que,

En ese sentido, todas las cocinas se basaban en el tiempo, los saberes y el trabajo de las mujeres, mismos que se veían plasmados en lo que llamo el “ciclo del trabajo alimenticio”. Este ciclo implica seis principales labores: 1) coordinar tareas; 2) gestionar materias primas; 3) planear la comida; 4) elaborar o preparar la comida; 5) servir y repartir los alimentos; y, 6) limpiar el material utilizado y el espacio. Todos estos trabajos requieren dedicación y esfuerzo mental constante, que luego se pone en marcha y hace posible que las personas coman. Por ello, el trabajo alimenticio, como parte del trabajo doméstico, forma parte de la “triada vital” [...] pues es uno de los pilares de la vida concreta a través del cual se satisfacen necesidades básicas y se revitaliza y se nutre el cuerpo a diario (2019, pp.168-169).

Independientemente del tipo de cocinas, la organización colectiva que se despliega alrededor de ella, coincidimos con Verónica Juárez (2019) en que es flexible y dinámica. Las mujeres hacen uso de su creatividad e ingenio para cocinar con los recursos que tienen, independientemente de la cantidad de estos.

Lograr que haya alimentos y prepararlos para compartirlos es un atributo central de un modo comunitario de tejer relaciones de interdependencia a pesar de las mediaciones que impone el capital

y, muchas veces, contra ellas. Desde las cocinas, entonces, se van tejiendo los hilos de la trama comunal y se gestan sus capacidades políticas (Salazar, 2019). Capacidades políticas que bajo cánones patriarcales de significación del mundo no son reconocidas. Pero, además, las cocinas están aisladas entre sí, tal como aprendemos las mujeres asalariadas urbanas sin trama que nos preceda. Si bien, son los lugares más evidentes para organizar una parte fundamental de la reproducción de la vida material, en tanto son un lugar de trabajo y de creación, de apropiación y transformación de productos de la naturaleza que cubren necesidades fundamentales de la existencia. Para nosotras en la cocina el problema central es el aislamiento: el aislamiento capitalista de la cocina privatizada en la casa de la familia nuclear; por eso cuesta tanto reconocerla como un lugar de disputa política.

Pese a todo, la cocina es un lugar donde el hacer del trabajo concreto de muchísimas mujeres, genera valores de uso y desde el cual se (re)generan relaciones de interdependencia que están más allá del valor valorizante del capitalismo. En la cocina *se trama* lo producido pues el alimento puede adquirir un sentido comunitario y transformador porque: i) al significar en común los objetos producidos en la cocina los alimentos se abren caminos para la (auto)significación de quienes sostuvieron su producción y ii) si en la cocina habita el valor de uso que se despliega en la reproducción de la vida material, entonces las personas que la habitan reproducen la vida desde este valor que disputa la forma social y de relaciones al capitalismo y su mercantilización.

Es un gran problema que la cocina, que es el lugar cotidiano más inmediato en donde comienza el ordenamiento de la vida, sea parte del ámbito íntimo/doméstico que, bajo formas patriarcales de organización del mundo está considerado como *exterior*, como *ajeno* al mundo público donde se desarrollan las actividades políticas. La forma social del trabajo de reproducción de la vida cotidiana sujeta a la acumulación del valor exige e impone tal escisión. La generación de relaciones de interdependencia no plenamente mediadas

por el capital reclama la reconexión de tal ruptura. Esto ocurre una y otra vez en las fiestas comunales, en los momentos de desastre y en momentos desplegados de luchas diversas, entre otras. Es entonces cuando la cocina y el conjunto de trabajos y procesos que alberga se vuelve corazón del espacio común, así es que el reconocimiento de su carácter político sin embargo aún ni en tales casos es inmediato.

Queremos pensar los rasgos antipatriarcales de nuestras luchas anticapitalistas también desde la cocina, no solo como ámbito del espacio *íntimo/doméstico*, sino como sitio clave para la (re)producción de lo común, como lugar de los asuntos generales que interesan en tanto afecta a todos quienes reproducen la vida en común. Desde ahí puede florecer y expandirse un proceso de politización en clave, simultáneamente antipatriarcal y anticapitalista. Por ahora, como sabemos de la mano de las mujeres que habitan tramas comunitarias, el espacio *íntimo/doméstico* sostiene el espacio común, aunque también sujeta a las mujeres y carece de forma simbólica explícita— es lo negado dentro de lo negado—. Como aprendemos de la experiencia de ellas es lo que nosotras, en nuestra propia situación, continuamos indagando.

Conclusiones

Leopoldina Fortunati en los albores de los años 80, expresa sintéticamente lo que ella y sus compañeras habían aprendido de la década de luchas anterior señalando la urgencia de *destruir* el trabajo reproductivo como trabajo capitalista, desvinculándolo del *yugo de la explotación*. A nuestro juicio algo parecido a eso es lo que han hecho las diversas tramas comunitarias indígenas de este continente, para resistir siglos de agresión colonial y explotación capitalista. Se han esforzado tanto como han podido por cuidar y mantener su trabajo reproductivo tan lejos como ha sido posible del yugo de la explotación y en disputa contra ella.

Las luchas de las mujeres de los 70s no lograron destruir el trabajo reproductivo como trabajo capitalista, aunque si avanzaron en su empeño por alterar fuertemente el dispositivo que conecta reproducción de la vida y explotación capitalista: la pinza del matrimonio y la familia nuclear heteropatriarcales. Actualmente, entendemos el neoliberalismo, sobre todo como inmensa ofensiva capitalista para, justamente sujetar de modo más tenso y brutal los gigantescos volúmenes de trabajo reproductivo a la explotación capitalista. Las mujeres no indígenas estamos atrapadas en una especie de ficción de indiferenciación en relación con la división sexual del trabajo montado en las estructurales mercantiles del capitalismo.

La despatriarcalización del espacio *íntimo/doméstico*, que incluye la cocina como asunto central, es un acto muy eficaz para transgredir y subvertir los hilos patriarcales de la modernidad capitalista. Por eso la despatriarcalización tanto del espacio *íntimo/doméstico* como de los espacios comunes y públicos, se ha vuelto un inmenso terreno de disputa en muchas claves diversas que a veces solo se nos presentan como fragmentarias y aisladas. Subvertir las relaciones sociales desde el ámbito privado para detener también desde ahí, la expropiación del trabajo y el despojo de capacidades políticas por parte del hoy hegemónico patriarcado colonial de las finanzas, es una parte de lo que estamos haciendo muchísimas mujeres a través de nuestras renovadas luchas desplegadas.

Bibliografía

- Bachelard, Gastón ([1934] 1995). *La formación del espíritu científico. Contribución al psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México D.F.: Siglo XXI.
- Cordero, Blanca (2017). Disciplinamiento y fuga. Subjetividades de trabajadores migrantes mexicanos en Nueva York. *Relaciones Internacionales* No.36. Universidad Autónoma de Madrid.
- Cordero, Blanca. (2018). Trabajo vivo, hacer y producción de lo

común: notas para ampliar diálogos entre tradiciones distintas. En Raquel Gutiérrez (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Pez en el Árbol/Casa de las Preguntas, pp. 225-234.

Dalla, Mariarosa (2009). *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid: Akal.

Echeverría, Bolívar (2013). *La modernidad de lo barroco*, México D.F.: Ediciones Era.

Federici, Silvia (2013). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Oaxaca: Pez en el Árbol/Tinta limón.

Fortunati, Leopoldina (2019 [1981]). *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*, Madrid: Traficantes de sueños.

Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gago, Verónica y Luci Caballero (2019). *Una lectura feminista de la deuda*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.

Gutiérrez, Raquel (2011). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En Raquel Gutiérrez et al. (comps.). *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, Oaxaca: Pez en el Árbol.

Gutiérrez, Raquel (2015). *Horizontes comunitario-populares. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. México D.F.: Bajo tierra ediciones/ICSYH-BUAP

Gutiérrez, Raquel (coord.) (2018). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*, Oaxaca: Pez en el Árbol/Casa de las Preguntas.

Gutiérrez, Raquel y Mina Navarro (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. *Confluências. Revista interdisciplinar de Sociologia e Direito*, vol. 21, núm. 2, pp. 298-324.

Gutiérrez, Raquel, Mina Navarro y Lucia Linsalata (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En Inclán, Daniel, Linsalata, Lucia y Millán, Margara (coords.), *Modernidades alternativas*, México D.F.: UNAM/Ediciones del Lirio.

Gutiérrez, Raquel, María Noel Sosa e Itandehui Reyes (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías*, año 1, núm. 1.

Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta ediciones.

Juárez, Verónica (2019). *Las mujeres sostienen la existencia: la reproducción de la vida en Juchitán de Zaragoza después del terremoto del siete de septiembre de 2017*, tesis de maestría. México D.F.: CIESAS.

Martínez, Jaime (2013). “¿Es la comunalidad nuestra identidad? (1995)”. En Textos sobre el camino andado. Tomo I. Campo-Cseio-Cmpto-Plan Piloto-Cneii-Ceesci

Marx, Carlos (1991). *El capital. El proceso de producción del capital, Tomo I*. México D.F.: Siglo XXI.

Menéndez, Mariana (2016). Lo común como práctica educativa: la experiencia de las cooperativas de vivienda por ayuda mutua en Uruguay. *Bajo el Volcán*, vol. 17, núm. 25, pp. 131-147

Mies, María. (2019 [1986]). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Minervas, Colectivo de Mujeres (2019). *Momento de paro, tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha*. Montevideo: Minervas.

Mujeres Creando (1995). *¿Y si fuésemos una, espejo de la otra?: Por un feminismo no racista*. La Paz: Talleres Ediciones Gráficas.

Moore, Jason (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Nueva York: Verso.

Navarro, Mina (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México D.F.: Bajo Tierra Ediciones/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Olsen de Serrano Redonnet, María Luisa y Zorrilla De Rodríguez, Alicia María. (1996) Diccionario de los usos correctos del español, Buenos Aires: Estrada.

Paley, Dawn (2018). *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo*, México D.F.: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos/ Libertad Bajo Palabra.

Pérez, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Rendón, Juan (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. Tomo I, México D.F.: Conaculta.

Rivera, María (1997). *El fraude de la igualdad*. Madrid: Horas y horas.

Salazar, Ana (2019). *El trabajo de las mujeres en el espacio íntimo/ doméstico en el bajo mixe en Oaxaca*, México, tesis de doctorado, México, Unam.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Tzul, Gladys (2015). *Mujeres y tramas de parentesco en los sistemas de gobierno comunal indígena en Chuimeq'ena', Guatemala*", tesis de doctorado, Puebla: Buap.

Vargas, Liliana (2016). *¿Të m'uk texy kyimiyë? kutunk äjtën [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria] La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México*", tesis de maestría, México D.F.: ENAH.

Varios Autores (2019). *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Tejer lo común. Los aportes de los feminismos latinoamericanos para volver a imaginar lo común

*Andrea Marcela Barrera Téllez*²⁶

*Lilibeth Cortés Mora*²⁷

*Sylvia Cristina Prieto Dávila*²⁸

*Nathaly Rodríguez Sánchez*²⁹

Los feminismos latinoamericanos de finales del siglo XX e inicios del XXI, han invitado a pensar otras formas de construir lo común. Esto ha implicado un diálogo crítico con los feminismos producidos en el Norte global, al igual que una conversación reflexiva entre las diversas apuestas feministas del Sur Global y un audaz señalamiento de las violencias que se derivan del manejo de la diferencia que se da

²⁶ Politóloga y especialista en Acción sin daño y construcción de paz de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en ciencias sociales, con mención en sociología y especialidad en género, política y sexualidades de la Escuela de estudios superiores de ciencia sociales (EHESS) y doctorante en sociología y género de la Universidad de París. Integrante del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea (Teopoco) de la Universidad Nacional de Colombia y del CEDREF, LCSP, Universidad de París.

²⁷ Abogada egresada de la Universidad Nacional de Colombia, especialista en instituciones jurídico penales de la misma universidad y magíster en Ciencia Política de la Universidad de los Andes. Integrante del grupo de investigación Teopoco.

²⁸ Politóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Filosofía de la misma universidad y candidata a doctora en Antropología de la Universidad de los Andes. Integrante del grupo de investigación Teopoco de la Universidad Nacional de Colombia.

²⁹ Politóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, maestra y doctora en Historia por el Colegio de México. Actualmente se encuentra adscrita como académica investigadora de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana Puebla (México). Es investigadora nivel I del Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt y miembro del grupo de investigación Teopoco de la Universidad Nacional de Colombia.

en el entorno de la diada democracia representativa/neoliberalismo —denuncian la endeble vivencia de lo público que esta arroja al diluirlo en la existencia de ciudadanos despolitizados por la concesión de rancios derechos liberales y por el acceso al consumismo como camino para la creación identitaria—.

Estas apuestas han tenido dos planos de análisis y trabajo político. Por una parte, han hecho notorios los desgarramientos, heridas, violencias, transgresiones y golpes que han sufrido las colectividades de la región por un manejo en clave jerárquica de la diferencia. Con base en ello, simultáneamente, apalancan otras formas de ser y estar en el mundo, en juntanza y acogiendo gozosamente la diferencia. Imaginan un nuevo tejido de lo común, proponiendo utilizar otra sensibilidad como instrumento, una sensibilidad que invalida las lógicas bélicas y jerárquicas heteropatriarcales y que evita la cooptación discursiva de lo diferente. Además, estos feminismos que han sido formulados desde la potencia misma de la periferia, empujan los límites del aparato crítico con el que desde la episteme noratlántica se leen los sistemas sociales. En resumidas cuentas, son esquemas de comprensión y acción política que parten de una realidad en la que lo común aparece fracturado pero que animan a la construcción de otras alternativas de mundo.

En este apartado nos interesa profundizar en los hilos de tal instrumento, cuya posibilidad de realización pasa por una reconfiguración de la estima social de *las formas de hacer* asociadas con la feminidad en América Latina y el Caribe. Avanzaremos en tal reflexión mediante cuatro entradas, a saber: la obra de Silvia Rivera Cusicanqui, los feminismos comunitarios, los feminismos negros y el trabajo de Rita Laura Segato.

Tejiendo lazos abigarrados para deshacer nudos de diferenciación: la propuesta feminista de Silvia Rivera Cusicanqui

Mirando el pasado para caminar por el presente y el futuro.
Silvia Rivera Cusicanqui

Cusicanqui (2018) alude al *tejido* desde sus propias entrañas, entrañas andinas, pues tiene como raíz el vocablo *kukikusi* que en ayмара designa a la araña. en tal sentido refiere esa obrera paciente y astuta de la naturaleza que sabe de los resultados del preciosismo de su oficio. Haciendo uso de una fibra delicada y resistente creada por ella misma, la araña teje una trama que considera al vacío como parte constitutiva y cuya repetición en escala extensiva de un patrón central le permite atrapar la presa de manera efectiva y silente. Es un ser que trabaja desde las esquinas y a veces en la oscuridad, lugar en el que parece cómoda y segura bajo el cobijo de su tejido dispendiosamente logrado.

De forma similar y consistente con su adscripción nominativa, el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui tiene como materia prima una conceptualización autogestionada, una que se apropia de conceptos libertarios provenientes de distintas filiaciones de la teoría social y política —carece ejemplarmente del rigor de los doctrinarios y adoctrinados— y genera cruces con aquellos de las cosmovisiones indígenas andinas que se filtran en las palabras de las lenguas sometidas por la violencia colonial—palabras ensombrecidas, a veces, pero no enterradas en el olvido— (Rivera, 2018, pp.121-133). Usando tal fibra híbrida se ha dado a la tarea de tejer una explicación de las formas de violencia que se viven por y en los territorios emplazados en el Sur Global. Demuestra insistentemente que la trama central de tales transgresiones es el colonialismo, una práctica de poder que, conformada por antropocentrismo, levantada sobre la estructura del logocentrismo y siempre rebosante de soberbia evolucionista,

prestablece quiénes son los ganadores en las coyunturas de confrontación conjuradas por la competencia individualista, diseñada y enseñada por el capitalismo (Rivera, 2004b, pp.17-68). Así, teniendo como base ese fino bordado explicativo de ese mecanismo y de su reproducción bajo fórmulas de jerarquías naturalizadas en el presente, Rivera Cusicanqui denota el débil tejido de nuestras sociedades. Lo revela envilecido por la diferenciación asentada sobre una dinámica genealógica de sello masculino que demarca límites y unicidad y, en clave propositiva, advierte posibilidades de otras comunidades: unas no constituidas por *el mismo* supervalorado, sino habitadas por muchos *otros* que en su diferencia no pierden su condición de dignidad y que, por ello, pueden permanecer en su identidad diferenciada sin ser amenazados con diluirse en la mismidad.

Para tramitar los efectos del colonialismo, entonces, la autora invita a imaginar nuevas comunidades que tendrían como meta tejidos sociales manchados, tejidos *ch'ixi* creados mediante trenzados abigarrados (Rivera, 2010a, pp.53-76). Comunidades que nos advierte, podrían constituirse siguiendo la búsqueda y deseo por la afinidad que estaban en la intención de las prácticas de interacción con los diferentes—los pertenecientes a otros pueblos conquistados— que eran encargadas a las mujeres en las poblaciones indígenas andinas en tiempos prehispánicos. Una labor que se tenía como insumo requerido para producir continuamente lo común en contextos interétnicos (resultantes de procesos bélicos) y que fue derrotado con la imposición de la matriz occidental que privilegia la unicidad vía homogenización y que subordina lo femenino y constriñe su participación en la modelación de lo colectivo (Rivera, 2010b, pp.179-200). Rivera Cusicanqui, en resumidas cuentas, desenmaraña la trama y los efectos del colonialismo y se ubica en las experiencias, saberes y sujetos periféricos con miras a pensar alternativas para la superación de tal estructura de organización y desigualdad social. Teje pues una explicación del manejo violento y en clave de injusticia de nuestras diferencias y trenza con los insumos de la periferia, con el silencio y

delicadeza de una artesana, una vía de salida. No cabe duda que en ella habita la actitud y habilidad tejedora de los arácnidos.

Ahora bien, si nuestra autora reconoce el aprendizaje que puede derivarse de las tareas desempeñadas por las mujeres andinas en la producción de la comunidad, mujeres que casi como metáfora cristalizadora, se desempeñaban como tejedoras y que estaban a cargo de los poderes rituales de sus colectividades (Rivera, 2004a, p.3), no olvida que la experiencia vital de ellas fue transformada por el colonialismo. En efecto, fuera de todo idealismo y actualizando su propuesta a los retos del presente, nos resalta que la apropiación territorial y de recursos adelantadas por las campañas de conquista y colonización se proyectó desde la defensa e imposición de una matriz cultural y política que, entre otras cosas, leía a lo blanco y masculino como superior y, en línea recta, a los varones como los sujetos a cargo de las decisiones en las esferas íntima, doméstica, privada y público-política³⁰. Esto expresa así el rasgo patriarcal que atraviesa la dominación colonial y la desestructuración que por ende originó el lugar complementario asignado previamente en el mundo indígena andino a lo femenino (Rivera, 2015, p.157).

En este orden de ideas, al observar con precisión la condición de subordinación imputadas sobre las mujeres indígenas desde tiempos coloniales—en tanto indígenas que debían ser sometidos al proceso civilizatorio occidental y en tanto mujeres que debían responder a un nuevo lugar de confinamiento y dependencia por los rasgos asignados a la feminidad—, si bien no es la tradición académica de la que inicialmente bebe, el análisis de Rivera Cusicanqui se suma a los llamados realizados por los feminismos negros, populares y decoloniales para evitar una lectura monolítica de la condición de las mujeres y sus capacidades de resistencia.

³⁰ Con respecto a la lectura de las mujeres y lo femenino en la organización sociopolítica hispánica, asociada a la necesidad de la contención de tales cuerpos por su tendencia a la satisfacción de los llamados del mundo y por ende como sujetos y actitudes que urgen de supervisores y cautiverios para ponerse a salvo de sus propias debilidades, véase: Alberro, 1980; Gonzalbo, 2009; Sarrión, 1994.

Un llamado que evitó esencializar el lugar de la mujer—pluralizando al sujeto de análisis— y que complejizó la lectura del patriarcado. En efecto, desde la década de 1970 y al calor del debate sostenido con las agendas políticas propuestas por los feminismos blancos, unas que reivindicaban el logro de la igualdad con los hombres como el objetivo universal de este tipo de movilización y que en consecuencia enarbolaban a cierto sujeto —ellas mismas— como el idóneo para la estrategia contrahegemónica (Hernández, 2008; hooks, 2004 y Mohanty, 2008), estos feminismos periféricos reclamaron verificar la ubicación concreta que tienen las mujeres en los sistemas de dominación (Curiel, 2008) y con base en ello determinar sus prioridades, antagonismos y posibilidades de acción (Anzaldúa, 2004 y Davis, 2005).

Esta revisión crítica invitó entonces a: i). atender las situaciones de poder y llamados políticos que se crean para las mujeres en la interacción —y no tanto adición— de sus rasgos de raza, clase y género (Viveros, 2017), i). comprender a su vez cómo esos otros determinantes de jerarquía tienen en su constitución molecular —en sus cadenas de significado para la comunicación y organización social— la supervaloración de lo masculino o usan referentes de género para asentar los lugares de poder que modelan y sostienen (Scott, 2008 y Tschilschke, 2016) y, por último, i). a descubrir formas de acción y resistencia políticas que pueden escapar de la panorámica de los repertorios privilegiados por las miradas feministas noreurocéntricas, casi siempre encerradas en el horizonte de lo político sostenido por las fórmulas liberales —elementos en los que profundizaremos en los apartados siguientes— (Bidaseca, 2009; Segato, 2010a).

En sintonía con esos llamados críticos que exigen ver cómo se construye la experiencia vital de las mujeres en un territorio socio-histórico bien delimitado, Rivera Cusicanqui parte por hacer una revisión histórica que resalta las formas de sociabilidad y organización social que existían en las comunidades andinas prehispánicas y en las que las mujeres tenían un papel fundamental de tejido de lo común al unir lo propio con lo diferente —sin permitir que

se perdiera el primero ni excluir a lo otro en medio del encuentro—. Prácticas de construcción comunitaria que, bien nos señala, fueron desestructuradas por la conquista. En tal reconstrucción, evitando caer en una idealización de estas comunidades, la autora recupera y analiza la estructura de género allí mantenida: una basaba en una clara asimetría de funciones, que podía devenir en jerarquía, pero que intentaba ser matizada mediante una fórmula de complementariedad y herencia que sostenían un siempre precario equilibrio de poder. Recuperemos a detalle este análisis de la autora.

Siguiendo las investigaciones previas de Therése Bouysse y Tom Zuidema, y ubicándose en los Andes sudamericanos, específicamente en los territorios localizados entre los lagos Tititaca y Poopó, Rivera Cusicanqui nos comenta que las comunidades indígenas—hablantes de aymara, qhichwa o puquina— se organizaban en una multiplicidad de asentamientos que posiblemente no se identificaban como parte de un mismo pueblo. En tales unidades se mantenía un sistema de parentesco bilineal y bilateral de filiación: una filiación masculina *ayllu* y una femenina *panaka*. A través de esas líneas, bajo una división inicial de funciones y posibilidades asignadas según el sexo —al *ayllu* se le encargaba la guerra y a la *panaka* las artes rituales y textiles— se heredaban poderes, tierras y derechos a los sucesores—varones y mujeres respectivamente—. Tal disposición permitía pues que las mujeres tuvieran acceso por medio de sus ancestras a ciertos insumos de poder independientes. En todo caso, resalta Rivera Cusicanqui con miras a evitar cierto misticismo igualitarista, la *panaka* era parte del *ayllu*: la mujer la fundaba al interior de la línea genealógica del esposo. No obstante, tal jerarquía también aliándose con la parentela afín femenina, participaban en la organización de todos los aspectos de la comunidad —no solo en los domésticos, como sucede en la matriz occidental—.

Además, y este es el asunto vital a resaltar, para detallar la participación de las mujeres en la construcción de lo común andino prehispánico, era justo a esas *panakas* donde llegaban las mujeres que serían integradas como esposas por fruto de la conquista bélica de

otras etnias. Las *panakas* funcionaban entonces como los espacios para generar la “endoculturación del extranjero” (Rivera, 2010b, p.185), siendo vitales para que no se perdiera la cultura propia en el proceso de expansión y relación interétnica auspiciada por los *ayllus*. Tal práctica estaría dominada por la búsqueda de afinidad, distinguiéndose de las prácticas masculinas más acostumbradas a nombrar como propios ciertos espacios y marcar una línea genealógica clara y contundente de los familiares. En suma, si bien nos queda claro que no estamos ante un sistema igualitario entre los géneros, en las sociedades andinas prehispánicas sí nos encontraríamos con uno de complementariedad. Una estructura de género basada en el explícito reconocimiento de la diferencia que asignaba funciones distintivas que, se entendía, aportaban en la creación y recreación de lo común:

El sistema de complementariedad andino no implicaba, por lo tanto, la existencia de un doble *standard* en la vida cotidiana de las mujeres, con un sistema de reglas válido para hombres y otro para mujeres, ambos encubiertos por una normatividad en apariencia igualitaria. La diferencia era reconocida de un modo explícito y tajante, quizás hasta el punto de fundar una jerarquía. Pero ninguna ideología igualitaria sirvió para encubrir las formas no explicitadas de la desigualdad de género. (Rivera, 2010b, p.187)

Esta forma de organización social que daba a las mujeres determinado lugar, insumos de poder y funciones en la construcción de la comunidad, nos dice Rivera Cusicanqui, fue arrasada con la colonia. Los descendientes mestizos —en especial los varones— ya no serían integrados en los *ayllus* debido a su falta de adscripción patrilineal y las mujeres que establecieran relaciones con los varones blancos serían despojadas en ellas de los rasgos sociales a los que tenían acceso en la comunidad indígena. Ante el rechazo a su descendencia, muchas de esas mujeres emigrarían entonces a las ciudades para vivir de oficios y papeles subordinados, desempeñándose como sirvientas, concubinas o segundas mujeres de un amo español y tratando de diluir su identidad de origen para sobrevivir en el nuevo mundo

que de partida las vilipendiaba. En conjunto, como fruto del proceso de hegemonía en curso y de múltiples ejercicios de violencia propios de la acumulación originaria, se despojaría a los indígenas de sus territorios y se les arrinconaría física y conceptualmente bajo una idea de minoría que acabaría siendo interiorizada por los mismos indios campesinos discriminados (Rivera, 2004b).

En paralelo, se configuraría el *cholaje andino*, una práctica que surgió de la mimesis fracasada de los rasgos culturales de los dominantes—vestido y costumbres—, que paradójicamente impide, debido a la infructuosa y caricaturesca imitación, el acceso a los privilegios deseados y apalancadores del comportamiento en espejo (Rivera, 2004a; Rivera y Lehm, 1988). Quedaba establecida así en tiempos coloniales y en esos territorios andinos, con base en el enarbolamiento de la episteme noratlántica que se reclamaba como sentido común único y que ordenaba con voz de autoridad la entrada de todos a un solo modelo de lo humano, la nueva cúspide de la pirámide social: lo indígena y lo femenino se convirtieron entonces en aquello que sufriría con mayor intensidad la exclusión.

Ese momento de *pachakuti*, que se podría traducir como la revuelta o conmoción del universo de la cultura de género existente, denuncia nuestra autora, sería estabilizado en tiempos republicanos por medio de las leyes liberales y del imaginario homogenizador en falsete de los derechos humanos. Esto último, en tanto unas y otro tomaban la subordinación de lo indígena y de las mujeres como asunto dado por la naturaleza y evidente, habilitando de forma legal múltiples violencias contra ellos mientras se repetía el ajuar de palabras de la ciudadanía que ocultaban el trato real en jerarquía (Rivera, 2004a). Sin duda, Rivera Cusicanqui identifica hábilmente las fibras del colonialismo interno en ese nuevo tejido: recupera para ello el concepto acuñado por Pablo González Casanova para referirse a la explotación de los nativos por otros en contextos de independencia a través del *continuum* de la estructura social colonial que se apun-tala sobre la diferencia cultural (2006) y, añade, la introspección por parte del subalterno de la posición periférica y subordinada que se

le entrega, para lo cual le resulta útil la conceptualización de Gayatri Spivak sobre la capacidad de acción o no en clave de resistencia de estos últimos—.

Ante las sociedades resultantes de ese mestizaje colonial andino, atravesadas por groseros nudos de diferenciación y por ende de rasgaduras, Rivera Cusicanqui valora la posibilidad de un mestizaje descolonizado. Uno como el practicado por las mujeres de esas comunidades indígenas andinas en las que las *panakas* funcionaban como eslabones vitales para tramitar y crear alianzas con los diferentes. Parece entonces que los verbos estratégicos de su propuesta para imaginar una nueva forma de producir lo común son los de reparar y aproximar, pues estos denotan el trabajo de enlazar las culturas mediante la afinidad por el que apostaban las mujeres y que era contrario a la construcción de comunidad a través de la sujeción genealógica propia de lo masculino y de las fórmulas coloniales.

El nuevo marco para la utopía de lo común se encuentra en la propuesta de Rivera Cusicanqui en el logro de un tejido entreverado, que no se representa en el gris sólido, sino en la conjunción de negros y blancos, en una combinación en la que lo singular no se pierde: tejidos *ch'ixi* que desde la distancia parecen uno, pero que en la cercanía muestran la mancha constitutiva de una heteronomía cultural en el que *el otro*, ya no es visto y tratado como salvaje (Rivera, 2011) y en el que se recupera lo mejor de cada uno—en este caso de lo indio y lo europeo— para posibilitar el buen vivir. Un tejido que posiblemente saben aún armar esas manos femeninas que tienen entre sus recuerdos ancestrales la construcción de lo común mediante el logro de la afinidad con los diferentes, lo que recalca de nuevo el cambio cualitativo que se propone.

Finalmente, Rivera Cusicanqui alcanza a dar una puntada más en su trabajo para advertirnos sobre los riesgos de que tales saberes comunitarios sean capitalizados políticamente por élites arcaicas que usan *palabras mágicas*—*v. gr.* Multiculturalismo— que solo profundizan la inclusión superflua de la democracia liberal o, también, intelectualmente por pensadores de centro alejados de los actores de

esa vivencia y más bien preocupados por las dádivas del capitalismo cognitivo (Rivera, 2010a, p. 62). En la obra de Rivera Cusicanqui nos encontramos pues con una propuesta que deviene en feminismo decolonial por sus formas y sujetos del conocimiento y por la práctica política que lleva a cabo con las residentes de la periferia para habilitar un nuevo tejido comunitario, basado en saberes y prácticas de sociabilidad oscurecidos por la violencia de la conquista, que logre vencer y zurcir los pesos desgarradores de la subordinación colonial y de la organización social que de ella se deriva. Pensando desde otros mundos indígenas, los mayas, las feministas comunitarias se unen a la posición de Rivera Cusicanqui de evitar la romantización de las comunidades ancestrales. Profundizan pues en el entronque entre patriarcado originario y colonial, de tal forma que muestra las transgresiones que estos originan sobre los cuerpos y territorios, y advierten vías de sanación. Ahora concentrémonos en este pensamiento/acción situado.

Tejiendo los hilos de un mundo-otro múltiple desde la defensa y la sanación del territorio-cuerpo-tierra: los feminismos comunitarios mayas como un proyecto emancipador por una nueva vida en plenitud y alegría

Sanando tú, sano yo; sanando yo, sanas tú: tal es la reciprocidad de la sanación.

Sanar desde mi territorio cuerpo-tierra.

Lorena Cabnal

Esta frase escrita y pronunciada por Lorena Cabnal podría haber sido dicha por cualquiera de las mujeres que hace parte y le da vida a la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario *Tzk'at*, alumbrada en 2015 tras un proceso largo, individual y

colectivo, de acuerpamiento amoroso. En su pensar, en su hacer y en su sentir como mujeres en resistencia y en sanación, habitan formas potentes de pensamiento y acción en las cuales la triada territorio-cuerpo-tierra, en tanto que, enunciado con fuerza cosmogónica y política, es fundamental (Patiño, 2020). A continuación, retomando principalmente textos e intervenciones de dos de las más reconocidas exponentes de este feminismo comunitario, Aura Cumes, maya kaqchikel, y Lorena Cabnal, maya-xinka, exploraremos algunos de los principales postulados de esta corriente feminista que busca la re-creación y la re-vitalización permanente de nuevas formas y prácticas para la armonización y la plenitud de la vida.

Este propósito nos invita, de entrada, a reconsiderar el lugar del trabajo colectivo para tejer lo común y sanar la comunidad. Recordemos, en ese sentido, que para los pueblos maya la vida se “construye en colectividades, la vida resulta de relacionamiento y colectividad. [...] El fuego esencial de la vida es la cualidad de construir momento a momento el tejido de relaciones, pues el encuentro de todas las relaciones da la plenitud” (Pueblo Maya por medio sus nietos y nietas et al., 2006, p. 96). Consideramos, pues, que los pensamientos y reflexiones que abordaremos gracias a las feministas comunitarias maya nos permiten resaltar las comprensiones de lo común que las habitan y que nos invitan, como feministas y como grupos minoritarios múltiples, a replantearnos los modos de acción que nos damos para hacerle frente a los distintos sistemas de opresión y, sobre todo, para imaginar, crear, sembrar y cultivar otros-mundos.

La búsqueda permanente de la plenitud de la vida pasa, según nos dan a entender las feministas comunitarias, por la sanación tanto de los cuerpos, como de las comunidades, de los pueblos y de los territorios. De hecho, para estas feministas, la comunidad misma es un cuerpo que “necesita reconocer las dimensiones de cuerpos que ahí cohabitan, se relacionan, y en ese reconocimiento es posible caminar para la vida” (Cabnal y Hrev, 2013). Las feministas comunitarias maya, habitadas por resistencias ancestrales transmitidas por sus abuelas y abuelos de maneras calladas pero muy palpables,

consideran que sanar sus cuerpos pasa necesariamente por una comprensión de cuál es su aporte en la red de la vida y, en ese sentido, la sanación propuesta por ellas puede ser entendida como un proceso de concienciación —entendida como la “recuperación de conciencia de la corporalidad en todas sus dimensiones, que tiene un sentido en un tiempo y lugar” (Cabnal, 2020)—, un acto personal-político que se colectiviza porque se inserta en ese tejido de relaciones que es la vida misma (Mayorga y Cabnal, 2020). La sanación y lo común son inmanentes en la defensa de los cuerpos y los territorios para las feministas comunitarias maya, en primer lugar porque no es posible resistir al despojo y a la violencia desplegada por los poderes de las multinacionales, de los grupos narcotraficantes, los hacendados y las fuerzas represivas si no se tiene, literalmente, un cuerpo alentado con el que se pueda luchar, pero también porque una defensa de los territorios que esté desarticulada de una defensa de los cuerpos de las mujeres y las niñas maya constituye una incoherencia política y cosmogónica (Cabnal, 2017). Los efectos de las luchas antisistémicas desplegadas minuciosamente por las mujeres maya tiene innegables efectos en sus cuerpos y, en consecuencia, una resistencia que no se ocupa de defenderlos y sanarlos es, inevitablemente, una lucha que despotencia la red de la vida, que apaga poco a poco el fuego mismo de la vida.

Tenemos, pues, que los cuerpos son tanto el escenario de la sanación, individual y colectiva, como de lucha contra diversos sistemas de opresión. Esto es fundamental en los feminismos comunitarios en la medida en que el cuerpo es entendido como el lugar primero de lucha y de defensa, no como consecuencia de una comprensión individualizante de la vida, sino como el lugar primario sobre el cual se ejercen y en el que se enraízan, precisamente, múltiples sistemas de opresión. Es por ello que, nos dice Lorena Cabnal,

[...] uno de los elementos que para nosotros es muy importante es hablar de la recuperación y defensa de territorio-cuerpo-tierra porque para nosotras en los cuerpos, o sobre los cuerpos plurales, por lo tanto, no solo hombres y mujeres, sino desde la pluralidad de los

cuerpos han sido construidas las múltiples opresiones del sistema patriarcal, del colonialismo, del racismo, misoginia, lesbofobia. Y entonces es sobre los cuerpos donde habitan ahí todos los efectos de esos sistemas de opresión. (Cabnal, 2016, [Video]. YouTube)

Desde allí es posible constatar que las múltiples experiencias de las mujeres maya las han dotado de numerosos conocimientos encarnados, corporeizados, que se basan en la vivencia y la crítica a la colonialidad, el racismo y el patriarcado. Es importante resaltar desde ahora que, como sucede con otros feminismos de Nuestra América, los feminismos comunitarios parten de y reivindican una comprensión de las realidades sociales, especialmente de las opresiones y de las luchas que se erigen contra estas, como complejos entramados en los cuales la raza/etnia, el sexo/género y la clase social, están profundamente imbricadas y son inseparables en términos de las experiencias de los y las sujetas oprimidas (Cabnal, 2017; Cumes, 2012). Esta comprensión, que se distingue por la centralidad analítica y política concedida al fenómeno de la colonización de Abya Yala y, si se quiere, a la colonialidad del poder (Quijano, 2011) y del género (Lugones, 2008), desde las experiencias corporales y territoriales de las mujeres maya en su diversidad, resuena con las ideas de interseccionalidad de ciertas corrientes del feminismo negro (Combahee River Collective, 1977; Crenshaw, 1989; Viveros, 2016) —en los que ahondaremos en el apartado 3— o de coextensividad/cobsubstancialidad del feminismo materialista (Joseph, 2015; Kergoat, 2004). Al respecto, precisa Aura Cumes:

En la lógica anterior [de grupos políticos y de corrientes académicas que expanden, sin cuestionamiento alguno, una comprensión fraccionada de realidades complejas] aprendemos a ver la dominación de clase sin el sexismo y el racismo; el patriarcado lo vemos sin el racismo y dominación de clase; el colonialismo y el racismo, sin la dominación de género y de clase. Por nuestras realidades históricas hay sujetos y sujetas que pueden hablar desde la ‘comodidad de un solo lugar’, pero hay otros que no y este es el caso de las mujeres indígenas, afrodescendientes, lesbianas, pobres, para quienes no solo existe el sexismo, sino el racismo, la lesbo-

fobia y la exclusión por la clase social, cuando menos. ¿Cómo se puede nombrar una realidad así estructurada? ¿Cómo se puede explicar esta realidad a partir de las nociones divididas que hemos heredado? (Cumes, 2012, pp.5-6)

En ese sentido, como lo explica la campesina mixteca y socióloga feminista Carmela Cariño Trujillo, con base en sus trabajos de investigación y las demostraciones desarrolladas por feministas como Donna Haraway o Nancy Hartsock, las mujeres indígenas y campesinas del Abya Yala plantean comprensiones situadas y, en consecuencia, objetivas de estos fenómenos y de sus expresiones específicas en sus vidas, como veremos más adelante (Cariño Trujillo, 2012; Haraway, 1995; Hartsock, 2006). El colonialismo aparece, en este contexto, como un ordenador de la vida social de los pueblos indígenas y otros del Abya Yala, por cuanto se ha constituido como un elemento decisivo de las opresiones históricas que han vivido. Es ese orden colonial que sigue teniendo efectos y expresiones cotidianas, particularmente visibles en la continua expropiación de las tierras indígenas con “la llegada de hidroeléctricas, mineras, etc., y, nuevamente, el territorio se defiende del proceso de expropiación actual que tiene un origen colonial que es tan cercano y que no se ha logrado romper” (Cumes, 2018, [Video]. YouTube).

La expropiación de los territorios donde habitan los pueblos indígenas en todo Abya Yala, hunde pues sus raíces en la colonización que, por demás, según Lorena Cabnal, se presenta como la coyuntura histórica en la que tiene lugar el entronque de patriarcados (Paredes, 2017), esto es, el patriarcado originario, entendido como un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas (Cabnal y Hrev, 2013), y el patriarcado occidental, entendido como el sistema jerárquico de *sexo/género* implantado por los poderes coloniales en el marco de la invasión y colonización de Abya Yala (Cabnal, 2018a). En este sentido, la penetración colonial aparece como una condición para la perpetuación de las desventajas múltiples que viven las mujeres indígenas y de otros grupos minoritarios.

En efecto, como lo explica esta feminista comunitaria, “la colonización se constituyó como el acontecimiento histórico en el que surgieron el racismo, el capitalismo y, posteriormente, el neoliberalismo” (Cabnal, 2018a, p.122).

Encontramos, así, una interpretación del colonialismo como escenario de entronque y como sistema de organización y jerarquización social basado en una obsesiva estratificación territorial, de orígenes, de colores, de cuerpos que han ido y continúan “conformando la estructura entre la clase de gobernantes-propietarios y gobernados-dependientes. [Más aún], la relación que se va fraguando posteriormente entre patronos y sirvientes, es también la relación entre colonizadores y colonizados, entre libres y esclavos, entre ricos y pobres, entre mujeres y hombres” (Cumes, 2020, p. 581). Esta propuesta conceptual y analítica desde los feminismos comunitarios resulta clave no solo en términos de una relectura histórica crítica, sino sobre todo en términos de las luchas políticas y los proyectos emancipatorios que nos damos en los feminismos de Nuestra América y, en particular, los que se han forjado en el marco de los feminismos comunitarios de Abya Yala. En efecto, una de las características más potentes de estos últimos es su intención/capacidad de interpelación de otros feminismos, a partir de experiencias singulares y, sobre todo, de la autoridad epistémica de la que emanan sus reflexiones y sus acciones políticas (Cariño, 2012). Vemos así que, desde esta perspectiva, el lugar de enunciación resulta fundamental pues es desde allí que es posible elaborar críticas que no refuercen estos prejuicios racistas y estas interpretaciones coloniales, en la medida en que, nos dice Cabnal, cuando se asume y se habla,

[...] desde un lugar de enunciación [se está] hablando desde una identidad que he estado haciendo política, que es la identidad que tengo como mujer indígena, entonces voy a hablar desde esa primera identidad, si quieren una identidad étnico-política, pero luego también voy a hablar desde una identidad política que he ido construyendo y tejiendo como feminista comunitaria. Voy a hablar entonces de esos lugares de enunciación que también me remiten a un espacio

histórico significado que es una territorialidad. ¿Dónde nació? Nació en Iximulew-Guatemala. Entonces voy a hablar desde estos lugares porque a mí me parece que cuando nombro los lugares de enunciación, nombro con autoridad epistémica desde dónde estoy hablando. Yo no voy a representar a nadie en este lugar. Voy a hablar con la responsabilidad política personal, que también se hace colectiva, voy a hablar desde acá [señala su corazón], desde lo que me ha atravesado el cuerpo y entonces tengo autoridad epistémica para cuestionar mi mundo indígena (2017, [Video]. YouTube.).

La autoridad epistémica está asentada en los lugares de enunciación como fuente objetiva de conocimiento y de cuestionamiento de las relaciones sociales y de sistemas de opresión como el patriarcado, sea este originario u occidental, retomando la conceptualización elaborada por esta pensadora. Asimismo, esta autoridad emana de la posición de subordinación histórica y política que ocupan las mujeres indígenas en la cadena *colonial/patriarcal*, desde la cual les es posible— criticando las posturas eurocentristas y exotizantes— analizar las estructuras y sistemas de opresión que las atraviesan, así como de la posibilidad de intervenir y decidir sobre la vida que quieren llevar por medio de procesos propios de liberación. Posibilidad que, sin embargo, aparece como inconcebible para cierto feminismo hegemónico eurocéntrico y racista que, nos dice Cumes, tiende a considerar que,

‘atraso’ de los indígenas conlleva inevitablemente a que ‘su cultura’ sea ‘más machista’, por ser ‘menos civilizada’. [...] Este modelo de feminismo se normaliza como un proyecto civilizatorio para las mujeres sin cuestionar mucho su paradigma moderno de pretensión universalista, en cuyas entrañas se gestan los procesos de colonización y se legitima el racismo (Cumes, 2012, p.7).

Tenemos, pues, que los feminismos comunitarios constituyen un muy valioso cuestionamiento del poder colonial en donde se adopta, además, una perspectiva crítica que no se contenta con una reelaboración decolonial de los fenómenos pasados y presentes que afectan a los pueblos indígenas del Abya Yala, sino que revisita e interroga,

en clave de transformación, prácticas ancestrales que siguen siendo elementos estructurales de estos pueblos y de las mujeres indígenas, en particular. En ese sentido, Cabnal asegura que no se nombra decolonial y nos explica, “les cuento: soy feminista comunitaria territorial, porque voy más allá del tiempo colonial. Si me quedo como decolonial, me quedo en los 527 años por acá. Y estoy yendo atrás, a formas milenarias también” (López, 2018).

Las palabras de Cabnal dejan entrever lo que es quizás uno de los puntos de inflexión más importantes de los feminismos comunitarios territoriales y es el cuestionamiento, precisamente desde la autoridad epistémica correlativa a su lugar de enunciación como sanadora maya, de las relaciones de opresión al interior de las comunidades y los pueblos indígenas en detrimento de las vidas de las mujeres. Violencias asentadas en el entronque patriarcal que, como hemos mencionado anteriormente, es coextensivo con otros sistemas de opresión como el de la raza/etnia y el de la clase social. En ese sentido, es bastante dicente la historia de la Tzk’at:

Desde el corazón de Abya Yala, en un lugarcito, en una montaña como a 125 kilómetros de la Ciudad de Guatemala nos juntamos varias mujeres con cuerpos indignados, con cuerpos entristecidos, empobrecidos, mujeres con 14, 15, 16 hijos, mujeres envejecidas. [...] Y nunca nos pusimos a decir ‘ah bueno, vamos a hacer una propuesta que llegue a ser feminista comunitaria’, para nada. [...] En el año 2005 empezamos muy fuerte a hacer procesos de denuncia por violencia sexual contra niñas de 11 y 14 años y sentíamos que nos incomodaba el cuerpo, nos incomodaba muchísimo en el cuerpo, el hecho de que las niñas vivieran violencia sexual. [...] De esa cuenta es que empezamos a denunciar y empezamos a decir ‘bueno, pero nosotras venimos de la lucha por defensa del territorio ancestral’ [...] pero luego fuimos haciendo una relación de que el territorio ancestral que defendíamos porque era la vida, porque ahí se manifestaba todo el tejido de red de la vida para nosotras [...] entonces ahí sale esa primera relación que empezamos a decir ‘pues así como defendemos el territorio tierra, pues también deberíamos defender nuestros cuer-

pos porque nuestros cuerpos son como un territorio. (Cabnal, 2017, [Video]. YouTube.)

Para las mujeres de la *Tzk'at*, los sistemas de opresión colonial, racista, neoliberal y patriarcal han sido constitutivos de sus vidas y han atravesado sus cuerpos y los de sus ancestras. Así, el cuerpo aparece como, literalmente, un territorio histórico que ha estado en disputa por el poder patriarcal y colonial, pero es a la vez concebido y asumido como un territorio en “donde radica la energía vital para emanciparnos, es donde también radica la energía de la rebeldía, de la transgresión, de las resistencias, del erotismo como energía vital” (Cabnal, s. f. [Video]. YouTube.). Llegadas a este punto, nos parece importante detenernos en uno de los aspectos quizás más evidentes pero que es necesario explicitar en clave de lo común respecto de las elaboraciones y prácticas feministas que estamos tratando: su carácter comunitario territorial.

La pensadora *maya k'iche'*, Gladys Tzul Tzul, destaca el hecho de que, desde el inicio del momento colonial, hace más de 500 años, los pueblos indígenas han defendido sus territorios, han recuperado los bienes y las tierras que han tratado de usurparles y han limitado los proyectos de corte liberal que han pretendido convertirlos en pequeños propietarios, eliminando las estructuras propias de gobierno comunal, *amaq'* (Tzul Tzul, 2018). Los feminismos comunitarios que defienden y buscan sanar el territorio-cuerpo-tierra se nutren de esta resistencia histórica y de estas formas de lo comunal indígena, entendidas como el funcionamiento de las estrategias de mujeres y hombres que cotidianamente defienden, gestionan y autorregulan los territorios como medios concretos para la reproducción de la vida (Tzul Tzul, 2018, p. 386). Esta compleja y potente comprensión de los cuerpos múltiples y diversos, incluidos aquellos de las niñas y las mujeres indígenas, como territorios que han estado y siguen estando en disputa y cuya defensa es impostergable, resulta clave en términos de la comprensión de la sanación comunitaria como camino cósmico político para el desmonte de las opresiones y la victimización,

así como para allanar el camino hacia la liberación y la emancipación del territorio-tierra y del territorio-cuerpo. La sanación requiere, desde los feminismos comunitarios que la practican y la re-crean, de un acuerdo amoroso de acuerpamiento (Cabnal, 2018b) que consiste en acompañarse en medio de los riesgos que implica la defensa de la vida en las comunidades, así como asumir como propios, vivir en el propio cuerpo, las tristezas, dolores, estigmatizaciones que viven las otras, para potenciarse, actuar, resistir en común.

De esta manera, vemos cómo la defensa de los cuerpos de las niñas y las mujeres indígenas del Abya Yala implican tanto un proyecto político decolonial, como un cuestionamiento profundo de las relaciones de opresión que se asientan en sistemas tanto ancestrales como coloniales, con el propósito de dotar de sentido transformador la defensa del territorio como *cuerpo/tierra*. Pero esta defensa solo resulta viable desde una apuesta política emancipadora que pasa por la sanación en común, desde y para la vida en comunidad, de modo que sea posible la recuperación de los cuerpos para dignificarse desde la alegría en relación con la naturaleza (Cabnal, 2018b). Una apuesta por el trabajo colectivo en búsqueda intencionada de la afinidad — en palabras de Rivera Cusicanqui— para construir un nuevo común, que es también el núcleo vital de la realidad y la construcción de utopías de los feminismos negros latinoamericanos. Visitemos, con intenciones de seguir sumando, las experiencias al respecto de las mujeres del Pacífico colombiano que nos invitan a comadrear con ellas.

Tejiendo puentes para nuestras luchas comunes: articulaciones comunitarias para resistir el racismo y el patriarcado

*Construir comunidad lo hemos hecho las mujeres,
pero no somos conscientes de eso; lo que hacemos es
feminismo y es feminismo negro.*

Francia Márquez Mina

Desde sus inicios, el *Black Feminism* ha dedicado parte relevante de su trabajo a identificar y denunciar la exclusión que el movimiento feminista estadounidense ha practicado consciente o inconscientemente de las experiencias vitales de las mujeres negras en ese país (hooks, 2004). Ese trabajo ha permitido evidenciar el racismo rampante en las prácticas de las feministas blancas liberales, no solo como la evidencia histórica de la manera en la que la supremacía blanca estaba presente en el movimiento feminista, sino muy especialmente, como una apuesta invaluable y necesaria para construir una política feminista comprensiva y abarcadora de las experiencias comunes de las mujeres que no se agotan en el género, sino que están atravesadas y signadas por la clase en la racialización (hooks, 2017).

El trabajo de bell hooks (2004) ha sido particularmente relevante en la empresa de demostrar la necesidad de dar forma a la teoría feminista a partir del desmonte de la ideología racista y del supremacismo blanco en el que, ella considera, fue edificada. Entre otras cuestiones, evidenció cómo la noción de opresión que construyeron las feministas blancas de clase media³¹, en particular por medio del icónico texto *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, nunca se preocupó por comprender las vivencias opresivas de las mujeres

³¹ Nos referimos al movimiento feminista liberal de posguerra que, para efectos de la discusión que anota bell hooks, se centra por identificar y transformar lo que se denominó *la opresión sin nombre*, que se dedicó a dar cuenta del malestar que vivían y sufrían las mujeres de clase media ilustrada dedicadas en su mayoría a las labores domésticas (Nash, 2012).

pobres, negras e inmigrantes. Por supuesto, no es el único estudio sistemático que da cuenta del racismo incrustado en el movimiento feminista blanco liberal. Ángela Davis en su brillante libro *Mujeres, raza y clase* (1981) demostró cómo desde los albores del movimiento feminista estadounidense se gestó la exclusión y la opresión de las mujeres blancas hacia las negras.

La acuciosa labor de dar cuenta de estos elementos, como señalábamos anteriormente, no tiene como finalidad promover una ruptura que impida una relación dialógica y transformadora con el movimiento feminista blanco (hooks, 2017). Más allá de eso, es importante para comprender —histórica y contextualmente— cómo muchas feministas hemos sido moldeadas por teorías que se han erigido desde la incomprensión de la manera en la que la clase y la racialización han construido la experiencia vital de las mujeres negras. Y desde ese reconocimiento, apartarnos para reconocer que esas otras vivencias han sido olvidadas, negadas, estigmatizadas y excluidas.

Iniciar este apartado con estos elementos no es una cuestión de organizar cronológicamente la manera en la que se ha desarrollado el feminismo negro. Tiene que ver con desvelar el modo en el que algunas feministas hemos desconocido las prácticas de reivindicación de las mujeres negras (hooks, 2004). En muchos casos, inclusive, señalándolas de privilegiar la lucha contra el racismo y posponiendo la que debemos librar contra el patriarcado, como si eso fuera posible. Nuestra incomprensión sobre la opresión racista y sexista contra las mujeres negras nos ha impedido ver la potencia de sus prácticas políticas para la construcción de un movimiento feminista amplio, coherente y poderoso.

Un ejemplo de ello es la manera en la que, por décadas, el feminismo liberal e individualista (Hooks, 2004), ha tenido una postura crítica sobre las labores de cuidado: se espera que las mujeres dediquen su vida a otras cuestiones que no se relacionen con la idea tradicional de cuidado, la maternidad, en suma, que no sean el “ángel del hogar” (Woolf, 1947). La incomprensión de la historicidad de la opresión racista y patriarcal que han vivido las mujeres negras conduce

a afirmaciones descontextualizadas que se constituyen en juicios de valor y jerarquías que rompen los puentes de diálogo y articulación.

En *Mujeres, raza y clase*, Ángela Davis muestra la manera en la que la domesticidad y el cuidado tienen comprensiones distintas para las mujeres blancas y las negras. Por ejemplo, la ocupación de los espacios públicos y privados fueron distintos para cada una de ellas. Mientras la ideología patriarcal y la industrialización generaron que las mujeres blancas fueran recluidas en sus casas para dedicarse al trabajo doméstico, las mujeres negras esclavizadas eran consideradas como mano de obra, en muchos casos, en igualdad de condiciones con los hombres negros. Por ello, a diferencia de las mujeres blancas, no podían ser consideradas el sexo débil (Davis, 1981). La brutalidad de la esclavitud y la magnitud de la explotación a la que eran sometidas las personas negras era tal, que la vida doméstica se consideraba especialmente importante porque constituía el escenario en el que las personas negras podían trabajar y cuidar de sí mismas, sin que su fuerza de trabajo fuera explotada y expropiada en favor de los esclavistas. El desarrollo de estas labores domésticas les permitía ejercer la autonomía que les era negada y arrebatada por medio de la violencia en el trabajo diario en el campo. Por ello, el trabajo doméstico tenía un significado de comunidad y cuidado para sí mismas invaluable en un contexto de opresión exacerbado (Davis, 1981).

Estos elementos permiten comprender cómo conceptos como la comunidad, el cuidado y lo doméstico, que han sido cuestionados por el feminismo liberal, tienen alcances y significados distintos para las personas negras, a partir de su experiencia o la de sus ancestros como personas esclavizadas y racializadas. Por esta razón, no pueden ser equiparados ni universalizados como cuestiones que no deben ser asignadas o practicadas por las mujeres, puesto que esas afirmaciones universalizan la experiencia femenina en la de las mujeres blancas que intentaban escapar de sus vivencias domésticas opresivas.

En Latinoamérica reflexiones similares han sido presentadas por feministas negras o afrodescendientes. Sueli Carneiro se preguntaba “[c]uando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada por los poetas, ¿en qué mujeres estamos pensando?” (Carneiro, 2001, s.p). No obstante, las diferencias de las prácticas feministas estadounidenses respecto de las latinoamericanas, la pregunta por las sujetas del feminismo latinoamericano es también relevante. En nuestra latitud, las experiencias de las mujeres negras también han sido distintas de las de los varones negros y de las de las mujeres blancas o mestizas, atravesada también por la vivencia de la clase (Carneiro, 2001).

Asimismo, las mujeres negras no necesariamente se sienten recogidas en la lucha contra el mito de la fragilidad femenina porque la historia colonial y racista de nuestra región está marcada por un trato hacia ellas distinto al que pueda considerarse frágil:

[s]omos parte de un contingente de mujeres que trabajó durante siglos como esclavo, labrando la tierra o en las calles vendiendo o prostituyéndose. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! (Carneiro, 2001, s.p).

Para Carneiro, un feminismo negro latinoamericano debe tener como eje articulador el racismo y el impacto que este tiene en las relaciones de género, puesto que son opresiones que se imbrican y representan en las experiencias vitales de las mujeres (Carneiro, 2001). La ausencia de las voces y representación de las mujeres negras, sus intereses, necesidades y reivindicaciones en los movimientos feministas hegemónicos, no es la evidencia de la inexistencia de una praxis feminista propia y autónoma. En Colombia, por ejemplo, las mujeres negras y afrocolombianas —quienes habitan en el Pacífico— han desarrollado un trabajo que ha sido invisibilizado por el racismo, pero que encarna la potencia de la complejidad de las luchas que debemos dar contra los sistemas capitalista, patriarcal y racista. Con la particularidad de la permanente pugna por la posibilidad de cesar el conflicto armado que persiste en algunas regiones del

país —con especial afectación en los territorios de las comunidades negras y afrocolombianas— y la necesidad de construir la paz. De hecho, comprender las múltiples acciones que están realizando las mujeres negras y afrocolombianas en Colombia, no puede desligarse de las implicaciones del racismo y el patriarcado que operan y se profundizan con el desarrollo del conflicto armado en sus territorios ancestrales y tienen impactos desproporcionados en sus vidas (Corte Constitucional, Auto 005 del 2009).

La apuesta por el cuidado y la pervivencia —de la vida, el territorio, la espiritualidad, las costumbres y la cultura— que realizan las mujeres negras y afrocolombianas, no son, como desprevenidamente podría afirmarse desde el prejuicio simplificador, la extensión de las labores de cuidado tradicionalmente asignadas a las mujeres. Más allá del lugar estereotipado que el cuidado tiene en ciertos contextos, cuidar y promover lo colectivo, lo común, se encuentra estrechamente vinculado con las nociones de poder, puesto que el desarrollo de estas acciones está marcado por prácticas ancestrales y culturales que las mujeres negras y afrocolombianas han desarrollado como estrategias de afrontamiento, resistencia y lucha. De hecho, el concepto de la familia en las comunidades negras no está circunscrita a una visión de lo privado/doméstico, sino que las actividades se inscriben y se relacionan con lo comunitario (Lozano, 2016).

Aunque en las comunidades negras y afrocolombianas del país existen sabedores y sabedoras, estas últimas tienen un rol preponderante en la reproducción del conocimiento y la generación de cohesión entre las comunidades. Muchas prácticas rituales de sanación están en cabeza de las mujeres, en ellas reside el poder de la espiritualidad, de sanar, del conocimiento sobre el poder de las plantas medicinales y la partería. La reproducción de este saber es indispensable para construir procesos de resistencia en comunidades golpeadas por el racismo, el abandono estatal y la violencia. Este es el caso de la Red Mariposas de Alas Nuevas, una red de mujeres negras e indígenas que habitan el Pacífico sur de Colombia (Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe FAU-AL, 2019).

Las mujeres que hacen parte de esta red han generado estrategias de resistencia territorial para proteger los territorios que han sido habitados ancestralmente por sus comunidades, porque consideran que el concepto de territorio tiene un vínculo especial con la vida (Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe FAU-AL, noviembre 14 de 2019). A partir de la comprensión de cómo los imaginarios racistas han estigmatizado sus prácticas espirituales y culturales, reivindican su uso, su poder y su lugar en la determinación de su identidad como mujeres negras. Asimismo, han resignificado el comadreo como un escenario de reconocimiento, validación y trámite de las experiencias y los dolores producidos por las violencias que atraviesan sus vivencias como mujeres negras que habitan territorios azotados por la violencia. Por ejemplo, en el trabajo de Betty Ruth Lozano se caracterizan en los siguientes términos las implicaciones del comadrazgo para estas mujeres:

El comadrazgo es un parentesco espiritual tan fuerte como ser hermanos/hermanas de sangre. Es un lazo indisoluble que rige a la protección, al respeto, a la colaboración, al acompañamiento, al afecto y al soporte afectivo e incluso económico. A través de prácticas como el comadrazgo expresado aún en los juegos infantiles las mujeres fortalecen lazos de sororidad, rehacen vínculos, fortalecen comunidad, protegen la vida de sus hijos e hijas. En el contexto de conflicto armado el comadrazgo es una práctica de insurgencia que reconstruye vínculos comunitarios dañados (Lozano, 2016, p.151).

El comadreo es uno de los mecanismos que han desarrollado las mujeres negras, afrocolombianas e indígenas para tejer y construir comunidad, entendiendo que en vivir en ella es lo que permite generar estrategias de protección y sobrevivencia cultural y espiritual para las comunidades, especialmente para aquellas que han sido víctimas del conflicto armado. En un sentido similar, las mujeres negras y afrocolombianas reivindican el rol que tienen en sus comunidades como preservadoras de la espiritualidad, el conocimiento ancestral y la cultura. Promueven el cuidado de sus territorios y el propio, por medio de prácticas colectivas en las que las mujeres dan

cuenta de sus voces y sus experiencias. Buscan proteger las comunidades de las lógicas capitalistas de expropiación y de la manera en la que el modelo económico extractivista pone en riesgo sus modos de vida y de construir comunidad (Viveros, 2019). Las mujeres negras y afrocolombianas son conocedoras y ejercen la potencia de sus prácticas y sus voces para construir un concepto de lo común en el que no opere el racismo, el patriarcado y el capitalismo, aportando en la superación de la lógica binaria que pretende imponer los sistemas de dominación para comprender sus causas estructurales y actuar en ellas (Curiel, 2007).

Ahora bien, hasta aquí las autoras y lideresas de los feminismos latinoamericanos que hemos revisado, han enunciado las violencias a las que están sometidas las mujeres en nuestra región y a las que ellas hacen resistencia. Rita Segato nos lleva ahora a profundizar en la experiencia más corporal de esa violencia que transgrede los cuerpos femeninos y que es la base de toda otra estratificación social. Nos invita a leer lo que se expresa en los actos bárbaros de la *violación cruenta* operada sobre lo que las feministas comunitarias han llamado los cuerpos-territorios de las mujeres.

Tejiendo lo común en medio de la crueldad y la violencia: la propuesta de Rita Laura Segato

Por eso sugiero que el camino de la historia será el de retejer y afirmar la comunidad y su arraigo vincular. Y por eso creo que la política tendrá que ser a partir de ahora femenina.

Rita Laura Segato

Los asuntos de los que se ocupa Rita Laura Segato en su obra son prolijos y variados, al aportar reflexiones iluminadoras sobre la formación del Estado-nación, al igual que sus planteamientos sobre la

teoría decolonial y la multiculturalidad. Sin desconocer esta diversidad de intereses, en esta oportunidad recorreremos unas sendas de su pensamiento en particular: aquellas que nos permiten pensar en hilvanar lo común en medio de la crueldad y de la violencia contra las mujeres. Sus novedosas y urgentes conceptualizaciones feministas sobre la violencia se erigirán como un poderoso faro que arrojará luz suficiente para vislumbrar las diferentes formas de comprender y construir lo común en su obra.

Vale la pena comenzar señalando el lugar de enunciación de Segato. Su voz no es solo la de una feminista latinoamericana que se reclama decolonial, sino que a través de su quehacer disciplinar marca además un singular camino para comprender la violencia. El trabajo antropológico le permite llegar a una conceptualización de la violencia que goza de una densidad propia que brindan este tipo de investigaciones, asimismo, en consonancia con las propuestas de ciertas corrientes feministas decoloniales, nos permite aproximarnos a estos asuntos desde una perspectiva situada y sentida. En línea con lo que ya hemos visto que proponen algunas apuestas de los feminismos comunitarios y negros latinoamericanos, las reflexiones de Segato nos permiten aproximarnos a las violencias desde una perspectiva fisiológica, corporal y visceral.

A partir de su marcada preocupación ética y política por la violación y más específicamente por la *violación cruenta* (Segato, 2010), nos invita a significar la violencia a contracorriente de interpretaciones que la conciben como eminentemente desestabilizadora del orden social o como una suerte de patología social (Arendt, 2006; Jimeno, 2019). Después de escuchar una diversidad de testimonios de hombres encarcelados en la cárcel de Papuda, complejo penitenciario del Distrito Federal de Brasil, por perpetrar violaciones en contra de mujeres y de realizar un trabajo etnográfico sobre los feminicidios en ciudad Juárez en México (Segato, 2010 y 2016), la autora dibuja una conceptualización de la violencia que resalta su carácter productivo y comunicativo. De allí que se refiera a ella como expresiva, esto significa que los repertorios de violencia manifiestan y comunican algo

y, por tanto, no se agotan en lógicas instrumentales. Los efectos de los actos violentos funcionan como un acontecimiento comunicativo, cuyo eco resuena produciendo y reproduciendo una particular gramática social.

Pero, ¿cómo opera esta expresividad? Cuando tiene lugar un acto de violencia contra una mujer, nos dice Segato, operan dos relaciones simultáneas: una vertical y otra horizontal. En el eje vertical se traba una relación entre el victimario y la víctima. Esta se caracteriza por un espíritu de subordinación y de autoritarismo en el que se manifiesta un castigo o una venganza contra una mujer por el hecho de haber cuestionado, en alguna medida, el mandato de género o, sencillamente, por “encontrarse físicamente lejos de la protección activa de un hombre” (Segato, 2010b, p.31). Se trata, advierte la autora, de una expropiación del espacio/cuerpo de la víctima, de un acto de pura soberanía arbitraria: “expresar que se tiene en las manos la voluntad del otro es el *telos* o la finalidad de la violencia expresiva” (Segato, 2016, p.39). Por su parte, en el eje horizontal, la relación es entre el violentador y sus pares, es decir, entre los hombres que ocupan el mismo estatus de acuerdo con el mandato de género:

[a]unque se trate de un delito solitario, persiste la intención de hacerlo con, para, o ante una comunidad de interlocutores masculinos capaces de otorgar un estatus igual al perpetrador. Aunque la pandilla no esté físicamente presente durante la violación, forma parte del horizonte mental del violador joven (Segato, 2010b, p.33).

Así, perpetrar un acto de violencia contra una mujer funciona como un ritual que permite el ingreso del agresor a la comunidad masculina, incluso, opera como un mecanismo a través del cual se compite por un mayor rango dentro de esta misma comunidad. De allí que el “acto de agresión encuentre su sentido más pleno en estos interlocutores en la sombra y no, como podría creerse, en un supuesto deseo de satisfacción sexual o de un robo de un servicio sexual” (Segato, 2010b, p.33). Alianza y competencia son las piedras angulares de en esta relación *entre iguales* (Segato, 2010b). Cuerpos-medios, cuerpos sacrificables, vaciados de sí mismos, cuerpos-para-otros, así

son significados los cuerpos de las mujeres por el mandato de género hegemónico que examina Segato.

Vale la pena resaltar que dicho mandato requiere de su reedición de manera sistemática y permanente, esto quiere decir que necesita de la ritualidad. Ello, dado que la masculinidad no responde a una cierta esencia o naturaleza, sino más bien a una construcción performativa. Siguiendo este hilo argumentativo, a través del daño a los cuerpos de las mujeres y de la denotación de la superioridad del cuerpo masculino sobre estos, se confirma la virilidad, pero esta confirmación requiere de reiteración. De allí que la violencia sea productiva en términos identitarios y, más concretamente, en la producción de la masculinidad. En suma, la producción y reproducción de las relaciones de género jerarquizantes y de las identidades a ella aparejadas, requieren del daño hacia los cuerpos de las mujeres de manera sistemática, requieren, en suma, de su desposesión ritual (Segato, 2014). Así, el mandato de género produce relaciones jerarquizantes en las que “el polo jerárquico se constituye y realiza justamente a expensas de la subordinación del otro” (Segato, 2010b, p.31).

Esta manera de abordar la violencia basada en el género toma distancia de aquellas perspectivas que explican estos actos como patologías que desvanecen la responsabilidad del violentador al referirlo como un sujeto enfermo. Por el contrario, para Segato, el violentador es el más alto moralizador, el más riguroso cumplidor del mandato de género, el veedor más disciplinado de este.

La idea de mandato hace referencia aquí al imperativo y a la condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un potencial jerárquico e instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus-racial, de clase, entre naciones o regiones— (Segato, 2010b, p.13).

¿Cómo avanzar en la construcción de otras formas de ser y estar en el mundo que fragmente el mandado de género? o, en palabras de Segato, ¿cómo es posible tejer una comunidad pospatriarcal? La disolución de las relaciones de género jerárquicas y jerarquizantes es, sin duda, un elemento central de la propuesta emancipatoria de

Segato para reinventar lo común y, hace parte de ella, acabar con el sacrificio de los cuerpos de las mujeres como parte del ritual confirmatorio de la identidad masculina. Se hace necesaria la reapropiación de los cuerpos de las mujeres a través de lo que la autora denomina las desobediencias cotidianas y capilares: se trata de pequeñas insurrecciones en el día a día orientadas a recuperar plenamente ese espacio-cuerpo, consiste en un *hacer permanente* que no busca encajar ni hacer parte de proyectos totalizantes y finalistas (Segato, 2018).

Esto significa que hilvanar una comunidad pospatriarcal no pasa por fugarse, por salir o por asumir una posición de exterioridad frente a las lógicas patriarcales, consiste, más bien, en un hacer inmanente. En otros términos, para la autora no parece haber un afuera que permita apalancar la transformación y la configuración de un nuevo tejido común. Este tejido se hilvana en el aquí, en medio de la violencia y como forma de hacerle contrapeso. Se trata de “andar el camino del desmonte, de la erosión, de la movida de piso, con pequeños temblores” (Segato, 2018, p.64).

¿Cómo? A través de lo que ella denomina la “razón doméstica” (Segato, 2016, p.27). En este sentido, nos invita a poner en marcha una forma de hacer *política femenina* y con ello no se compromete con una forma de pensamiento esencialista, sino más bien con ciertos saberes y prácticas que, si bien son producto de las relaciones jerárquicas de género, también son capaces de volverse contra ellas. Segato nos propone hacer política a través de los contactos, de los vínculos, de las cercanías, del cuidado y de la acogida, gestos que hacen contrapunto a las distancias protocolares y de abstracción burocrática (Segato, 2016, p.27). Si para el mandato de género, la construcción identitaria pasa por el vaciamiento de los otros, en el tejido de lo común, la configuración identitaria se da a través del contacto, del encuentro y del contagio. Nos recuerda Segato que esto ha sido lo que las mujeres han aprendido a hacer en los espacios domésticos por milenios, pero ahora se trata de radicalizarlos y de reconocer su carácter político. Se trata de “hacer la política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que

encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal” (Segato, 2016, p.106).

Reconocer el carácter político del quehacer cotidiano y de las transformaciones que este logra, implica renunciar a proyectos finales y totalizantes que le apuestan a la producción de otros mundos fuera de este mundo. La razón doméstica que rescata Segato le da la espalda a toda lógica finalista, progresiva y anticipatoria tan propias del pensamiento moderno de occidente y abraza el exceso de lo venidero inclasificable e incierto. La apuesta emancipatoria de la antropóloga argentina, pasa entonces por “entender y soportar el espíritu trágico que es característico de la vida humana pero que la modernidad cancela, pues implica aprender a vivir en la ‘incerteza’, en la indeterminación, en un margen de indecisión” (Segato, 2019, p.65).

Esto significa que para Segato, lo común es apertura, es emergencia, es abrirle campo a lo nuevo y rehuirle al cierre. Lo común no es tierra firme, no es puerto seguro, porque es siempre plástico. Haciendo una lectura cruzada entre Segato y la filósofa colombiana Laura Quintana, podríamos decir que la construcción de lo común, en este caso, no estaría del lado de las configuraciones afectivas inmunitarias, esto es, de constelaciones afectivas pétreas y de clausura. Las configuraciones afectivas inmunitarias tienen que ver con “la fijación de narrativas que cierran el campo de lo posible, que sepultan posibilidades de ser, espacios y tiempos otros, que desposeen a los cuerpos de sus posibilidades y los cierran también a sus propias vulnerabilidad y dependencia” (Quintana, 2002, p.45). Si lo común le rehúye a la estabilidad y a todo ademán de petrificación, es suelo fértil para el quiebre de mandato de género que se afinca en pares oposicionales y en posiciones de sujeto jerarquizantes e inamovibles.

Ahora bien, esto no quiere decir que lo común, para Segato, se oponga a antagonismos y conflictos, muy al contrario de esto, lo común es escenario de confrontación, pero no de aniquilación o de muerte ritual, como lo dicta el mandato de género. Y decimos que lo común no es antitético al conflicto porque, precisamente, está del lado de la pluralidad, del movimiento y de la inestabilidad. Así, lo

común, para Segato, implica aprender a andar y a tejer en medio de la ambivalencia o, mejor, a tejer la ambivalencia y en este hacer son buenos consejeros los pueblos que han logrado sobrevivir a la arremetida del patriarcado colonial y capitalista, pues “ellos nos enseñan que la buena forma de caminar es soportar la ambivalencia, la realidad de lo inconsecuente, de lo incoherente, de lo contradictorio, como es vivir en el mundo del blanco y también fuera de él” (Segato 2018, p.65). Así las cosas, la construcción de lo común es la procura del desajuste, del desacuerdo y de la apertura.

En suma, después de este robusto recorrido, nos queda claro que nuestros feminismos nos enseñan a reconocer los desgarramientos comunitarios de América Latina y los dolores que ellos ocasionan, así como lo que expresan sobre nuestros sistemas de opresión, y, sin la intención de evadir el conflicto, aprender a andar en la diferencia.

Conclusiones

América Latina está densamente habitada por habilidosas tejedoras de mundos más dignos. Aquí nos hemos propuesto tejer una fortalecida colcha de retazos, que de suyo no pretende homogeneidad, una que más bien une las experiencias e ideaciones que sobre las posibilidades que despliega el trabajo colectivo para construir lo común, sanar comunidades fracturadas y deshabilitar jerarquías naturalizadas han constatado, animado e imaginado experimentadas —aunque no siempre escuchadas— hilanderas feministas. Las propuestas vitales, teóricas y políticas que hilvanan las autoras y lideresas que hemos visitado a lo largo de este texto, se escriben atendiendo a lo que acontece en los territorios que les son próximos afectiva y geopolíticamente.

Escriben, entonces, visibilizando las argucias, los dolores y las necesidades de los entornos que habitan con todo el cuerpo. Así, Segato escribe desde la realidad de los feminicidios en ciudad Juárez y de las violaciones cruentas en Brasil, mientras que las feministas negras

y comunitarias iluminan la importancia de detener la expropiación corporal y territorial por parte de las multinacionales y el patriarcado (de varios tipos) y Rivera Cusicanqui denuncia la colonialidad epistemológica de la que hemos sido objeto en nuestra región y que vilipendia lo indio y lo femenino. Todas encarnan escrituras militantes y urgentes.

Ahora bien, con miras a seguir sumando en este tejido, no podríamos desconocer ciertos elementos que no han sido abordados en toda su complejidad por estas propuestas. Por una parte, aunque es notorio que en ellas se tiene una visión crítica del sistema sexo-género, no se ha ahondado con la sutileza del análisis que les caracteriza en la inclusión en esa reconstrucción de lo común de sujetos que viven en resistencia frente al sistema cisheteronormativo. Aún no se han tomado en cuenta del todo esos cuerpos que respiran por los intersticios del binarismo sexogenérico y que pueden desestabilizar los límites de lo que hoy entendemos como un ser y estar femeninos. Otro riesgo, que en todo caso trata de ser paliado mediante la autocrítica, es el del esencialismo: en ocasiones queda faltando una explicación histórica de los atributos para la sociabilidad que ellas demarcan como propios de todas las mujeres.

En esta línea, creemos resulta necesario, desde una lectura del tiempo medio y largo de la historia, comprender por qué las mujeres de la región se han hecho cargo de esas funciones del hilado comunitario, qué acciones son necesarias desarrollar para que tales intenciones dejen de ser vistas como actividades que le corresponden exclusivamente a las mujeres y reflexionar críticamente, si tales construcciones de lo femenino son necesariamente estrategias antipatriarcales. Por ese camino los feminismos pueden seguir tejiendo puentes hacia otros sujetos para que la creación del cambio no repose solamente en cuerpos y manos femeninas. Nos queda claro, en todo caso, que quienes nos sentimos interpeladas por estas apuestas deberemos aportar nuestras puntadas para seguir construyendo este telar.

Bibliografía

Alberro, S. (coord.) (1980). *Seis Ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*. México D.F.: INAH.

Anzaldúa, G. ([1987] 2004). Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan. En T. Sojourner, I. Wells, P. Hill, A. Davis, C. Stack, H. Carby, P. Parmar, H. Ifekwunigwe y M. Ang-Lygate, *Feminismos negros. Una antología*, pp. 71-80). Madrid: Traficantes de Sueños.

Arendt, Hanna (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Bidaseca, K. (2009). “Mujeres blancas buscando salvar mujeres color café”. *Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial*. *Andamios*, 8(17), 61-89.

Cabnal, Lorena., y Hrev (2013, 1 de mayo). El feminismo comunitario visibiliza el patriarcado ancestral originario. [Video]. YouTube. <http://otramerica.com/personajes/lorena-cabnal-feminismo-comunitario-visibiliza-patriarcado-ancestral-originario/2902>

Cabnal, Lorena (2016). Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario en Guatemala. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=6CSiW1wrKiI>

Cabnal, Lorena (2017). Epistemología feminista comunitaria Iximulew: caminos emancipatorios desde el territorio cuerpotierra. [Video]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=u0j6j4kTLqQ&t=2212s>

Cabnal, Lorena (2018a). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Momento de paro. Tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha* (pp. 116-134). Asunción: Minervas Ediciones.

Cabnal, Lorena (2018b). TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 54, 100-104.

Cabnal, Lorena (2020). Lorena Cabnal: “Tejernos en conciencia para sanar la vida”. La Tinta. Recuperado de: <https://latinta.com.ar/2020/09/lorena-cabnal-conciencia-sanar-vida/>

Cabnal, Lorena (s. f.). Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario en Guatemala. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=6CSiW1wrKiI>

Cabnal, Lorena. y Mayorga, Celeste (2020). *La sanación como camino cósmico-político – FCAM. Fondo Centroamericano de Mujeres.* <https://www.fc mujeres.org/es/la-sanacion-como-camino-cosmico-politico-2/>

Cariño, C (2012). *Epistemologías otras en la investigación social, subjetividad en cuestión.* Buenos Aires: Clacso.

Carneiro, Suely (2001). *Ennegrecer el feminismo.* <https://www.bivipias.unal.edu.co/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>

Combahee River Collective (1977). Manifiesto Rio Combahee River – Una declaración Negra Feminista (abril de 1977). <https://we.riseup.net/assets/109644/combahee+river+collective+zine+spanish-bklt.pdf>

Corte Constitucional de Colombia. Auto 005 del 26 de enero de 2009. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a005-09.htm>

Cumes, Aura (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, (17).

Cumes, Aura (2018). Aura Cumes (Guatemala) #FeministonHerriaK. [Video]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=iUzSkIaEtw&t=170s>

Cumes, Aura (2020). La «india» como «sirvienta»: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. En A. Monzón (coord.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 569-606). Buenos Aires: Clacso.

Curiel, Ochy (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “Mujeres”.

En M. Femenias (comp.), *Perfiles del feminismo iberoamericano*, vol. III. Buenos Aires: Catálogos.

Curiel, Ochy (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 69-78). Buenos Aires: En la Frontera.

Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.

Davis, A ([1981] 2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Fondo de Acción Urgente America Latina y el Caribe (noviembre 14 de 2019). Cuidanderas: comadres del Pacífico. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=aYm9m2fhya4>

Gonzalbo, P (2009). Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino. En P. Gonzalbo y E. Speckman (coords.), *Los miedos en la historia* (pp. 269-290). México D.F.: El Colegio de México - UNAM.

González-Casanova, P (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Clacso.

Haraway, Donna (1995). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Cátedra.

Hartsock, Nancy (2006). Experience, Embodiment and Epistemologies. *Hypathia*, 21(2), 178-183.

Hernández, Rosalba Aída (2008). De feminismos y poscolonialismos: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En L. Suárez y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 68-111). Madrid: Cátedra.

hooks, bell ([1984]. 2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En T. Sojourner, I. Wells, P. Hill, Angela. Davis, C. Stack, H. Carby, P. Parmar, H. Ifekwunigwe y M. Ang-Lygate, *Feminismos negros. Una antología* (pp. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.

hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Jimeno, Miriam (2019). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. En M. Jimeno, *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento* (pp. 339-363). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Joseph, Rose-Myrlië (2015). L'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes [Université de Lausanne en cotutelle avec l'Université Paris Diderot Paris 7]. [López, E \(junio 26 de 2018\). Lorena Cabnal: sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. <https://pruebas2.avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra/>](https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_F9E-591FD98B8.P001/REFKergoat, Danièle (2004). Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe. En <i>Dictionnaire critique du féminisme</i>. Paris: PUF.</p></div><div data-bbox=)

Lozano Lerma, Betty Ruth (2016) Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial. [Tesis de grado del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos] Universidad Andina Simón Bolívar, Sucre, Bolivia.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Mohanty, Chandra Talpade ([1985] 2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez y Rosalba Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Cátedra.

Nash, Mary (2012). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza.

Paredes, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1), 1-8.

Patiño, Diana Milena (2020). Apuntes sobre un feminismo comunitario: Desde la experiencia de Lorena Cabnal. 1 - 27. <https://www.researchgate.net/>

publication/342215141_APUNTES_SOBRE_UN_FEMINISMO_COMMUNITARIO_Desde_la_experiencia_de_Lorena_Cabnal

Quijano, Anibal (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones latinoamericanas*, 5.

Quintana, L (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder.

Pueblo Maya por medio sus nietos y nietas, Cocohoy Alva, et al (2006). *Raxalaj Mayab' K'aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. Ciudad de Guatemala: PNUD.

Rivera-Cusicanqui, Silvia (2004a). La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Aportes Andinos*, (11), 1-15.

Rivera-Cusicanqui, Silvia (2004b). *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.

Rivera-Cusicanqui, Silvia (2010a). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera-Cusicanqui, Silvia (2010b). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje - Editorial Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2011). *De chuequistas y overlockas: una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera-Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera-Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Lehm, Z (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: GRAMMA.

Sarrión, A (1994). *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio. Siglo XVI-XIX*. Madrid: Alianza Editorial.

Segato, Rita (2010a). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Anibal Quijano y J. Mejía (eds.), *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Segato, Rita (2010b). La estructura de género y el mandato de violación. En Rita Segato. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, pp. 21-52. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Segato, Rita (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Revista Estudios Feministas*, 22(2), 593-616.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Tschiltschke, von Christian (2016). El impacto de la Guerra de Marruecos (1921-1926) en la reformulación literaria de los conceptos de masculinidad españoles. En Aresti, N., Brühne, J. y Peters, K. (eds.). *¿La España invertebrada? Masculinidad y nación a comienzos del siglo XX* (pp. 211-222). Granada: Comares.

Tzul Tzul, Gladys (2018). La organización de la reproducción de la vida. En A. Mesenes y K. Bidaseca (coord.), *Epistemología del Sur*. pp. 385-396. Buenos Aires: Clacso, CES.

Viveros, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Woolf, Virginia. (1947) *Professions for Women*. En Virginia Woolf, *The Death of the Moth, and Other Essays*. Londres: Hogarth Press.

SEGUNDA PARTE

Lo común como afirmación del mundo de la vida

Disputas en el tejido de la vida. Relaciones de interdependencia, acumulación capitalista y luchas por lo común*

Lucia Linsalata

Mina Lorena Navarro³²

Introducción

Desde hace varios años, en el área de investigación de *Entramados comunitarios y formas de lo político*, hemos venido estudiando, documentando y en algunos casos acompañando, un amplio y variado abanico de procesos organizativos y luchas comunitarias en América Latina. La mayoría de dichas luchas se han levantado en contra de los feroces procesos de despojo y explotación impulsados por la avanzada de los grandes capitales sobre los cuerpos-territorios del continente, para evitar el colapso de las condiciones mínimas de reproducción de la vida de pueblos, barrios, familias y comunidades. Dos rasgos comunes de muchas de las experiencias que hemos estudiado, han sido, por un lado, la capacidad de defender las riquezas materiales y simbólicas producidas o usufructuadas en común

³² Profesoras del Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.

* : “Publicado originalmente como Navarro, T. Mina Lorena y Linsalata, Lucia. “Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina”, Revista de Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid, Enero de 2021, no. 46

frente a los embates del capital. Por el otro, la habilidad de producir e impulsar un sentido de disidencia común que ha puesto la defensa de la vida humana y no humana, en el centro del antagonismo social latinoamericano.

Nuestro caminar a lado de tales procesos, al igual que nuestro profundo compromiso con un horizonte político que pone la defensa y la reproducción de la vida en el centro de la lucha, nos ha llevado en los últimos años a hacernos dos preguntas que aquí compartimos: ¿Qué significa e implica defender la vida en medio de las renovadas dinámicas de despojo, devastación, degradación y reorganización de la vida misma, que las violentas lógicas de acumulación capitalista impulsan sin parar?, ¿Qué se juega en aquellas luchas que, al tiempo de defender y producir un conjunto de bienes y ámbitos de vida comunes, están poniendo el horizonte político de la defensa de la vida en el centro de sus disputas?

Uno de los caminos que hemos transitado para vislumbrar algunas respuestas a estas inquietudes, ha sido el de ir construyendo conjuntamente una mirada analítica, ecológica, holística y relacional, en torno a la noción de vida. Dicha mirada, al tiempo de permitirnos visualizar la complejidad de las relaciones socio-ecológicas y de los procesos históricos de coproducción y mutua transformación que garantizan el sostenimiento y reproducción de la vida, nos ha permitido tomar distancia de los paradigmas cartesianos, atomísticos, mecanicistas y reduccionistas de comprensión de la misma y complejizar nuestra crítica tanto a las dinámicas capitalistas de producción y reproducción, como a las relaciones jerárquicas—antropocéntricas, clasistas, patriarcales y coloniales— que las sostienen y posibilitan.

En este proceso de construcción colectiva ha sido muy fértil para nosotras recuperar los sentidos de la noción de *interdependencia* propuestos por la ecología política, la ecología-mundo y algunos debates feministas, para re-trabajarlos a la luz de nuestras inquietudes políticas. En este texto, intentamos presentar brevemente algunas de las síntesis conceptuales que hemos producido a partir del trabajo

colectivo sobre dicha categoría, para regresar a leer las luchas en defensa de lo común y de la vida desde esta perspectiva analítica.

Hacia una comprensión interdependiente de la vida

En diálogo con la economía feminista, partimos de un supuesto para nosotras fundamental: la reproducción de la vida humana - y no sólo humana—no puede ser pensada a partir de la fantasía moderna, antropocéntrica y androcéntrica, de la individualidad, que concibe al ser humano— y, en particular, al sujeto blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual como la medida y el centro de todo lo existente (Hernando, 2012; Pérez, 2014, Navarro y Gutiérrez, 2018). El mito del individuo racional y autosuficiente es una de las ideas más perversas y peligrosas del pensamiento moderno occidental. Su construcción se ha erigido sobre la negación de las complejas relaciones de interdependencia, cooperación y ayuda mutua que el ser humano teje con otros seres de su misma especie y de otras especies, y sobre la naturalización de las condiciones de desigualdad, explotación y dominio de la naturaleza, de las mujeres y de los pueblos colonizados, que el capitalismo ha generado (Mies, 2019).

Para alimentarnos, reproducirnos, desarrollar nuestras existencias y realizarnos como seres humanos, dependemos de otros seres, humanos y no humanos, así como de los elementos abióticos que constituyen nuestros ambientes. La vida toda está hecha y se hace de interdependencias. Es ésta una condición ineludible de toda existencia en el planeta tierra y los seres humanos no representamos una excepción. En tal sentido, la idea cartesiana del “pienso, por tanto, existo”—*cogito, ergo sum*— es una vana ilusión. Sería mucho más sabio y realista, reemplazarla por otro enunciado en primera persona plural “interdependemos, por tanto, existimos” (Linsalata, 2020).

¿Cómo entender la condición de interdependencia? ¿Qué implicaciones tiene pensar la reproducción de la vida humana y no humana desde esta condición inscrita en el corazón de toda vida?

El famoso físico austriaco Fritjof Capra, quien ha dedicado buena parte de su labor teórica a la construcción de una comprensión sistémica de la vida y a la superación radical de toda visión cartesiana y mecanicista de la misma, nos brinda algunas pistas para aproximarnos a una respuesta. Al explicar la condición de interdependencia desde una perspectiva ecosistémica, escribe:

Todos los miembros de una comunidad ecológica se hallan interconectados en una vasta e intrincada red de relaciones, la *trama de la vida*. Sus propiedades esenciales y, de hecho, su misma existencia se derivan de estas relaciones. El comportamiento de cada miembro viviente dentro de un ecosistema depende del comportamiento de muchos otros. [...] Comprender la interdependencia ecológica significa comprender relaciones (Capra, 1999, pp.196-197).

Vivir implica relacionarse, pues solo vivimos gracias a las relaciones de interdependencia que tejemos con otros seres vivos y con la materialidad toda que constituye este extraordinario ser vivo al que llamamos Tierra. Reconocer esta condición de coexistencia implica asumir que la vida en este planeta es mucho más que la suma de todas las partes que la integran. Las relaciones socio-ecológicas de interdependencia que sostienen y posibilitan la reproducción de la vida, tanto humana como no humana, son heterogéneas, articuladas, variables, contingentes, multiescalares y suponen bucles constantes de retroalimentación y dinámicas complejas de asociación, cooperación y co-evolución, tanto entre organismos vivos, como entre estos y el entorno abiótico que habitan. La vida, tal como la definió Capra, es una trama relacional inconmensurablemente compleja: “una red multidimensional de redes relacionales interconectadas entre sí e inmersas en un proceso autopoiético en continuo devenir, marcado por el fluir incesante de materia y energía a través de los organismos vivos y sus entornos” (Linsalata, 2020, p.49).

En tal sentido, recuperar la metáfora de la vida como tejido o trama—ya propuesta por otros autores (Capra, 1999; Moore, 2020)—implica para nosotras dar cuenta de la vida como un flujo de relaciones y reconocer el valor intrínseco de todos los elementos que la

conforman, así como señalar que la vida no es algo dado, sino algo que se va construyendo como resultado de las interrelaciones y las interacciones entre diversas especies (Carsolio, 2020, p.383). Por ello, coincidimos plenamente con Horacio Machado, cuando nos recuerda que no existen fracturas ontológicas entre lo humano y lo no humano,

sino apenas membranas porosas por donde fluyen materia y energía, por donde fluye la vida en sí, como trama, en la que los humanos actuamos y somos a través del mundo, así como el mundo se mueve y es también a través de nuestros organismos (Machado, 2020, [Video]. Youtube).

Ahora bien, la civilización capitalista se ha erigido sobre la negación de las complejas relaciones de interdependencia que permite a la vida tejerse. Desde sus orígenes, la modernidad capitalista, o como diría Bolívar Echeverría (1989) la modernidad realmente existente, se presentó como un proyecto emancipador, fundador de un Nuevo Mundo, cuyo protagonista principal sería el individuo racional, concebido como un ser totalmente independiente de la llamada Naturaleza, capaz, no solo de emanciparse de ella, sino también, de dirigirla y dominarla a través de la ciencia y la racionalidad instrumental. Este individuo, racional y moderno, se coloca frente a todo aquello asociado a la noción homogeneizante de Naturaleza, desde una postura de exterioridad, que niega los fundamentos históricos y materiales de su existencia, estableciendo una relación de superioridad y dominio respecto a los otros seres vivos (Machado, 2019).

No hay imagen mejor que sintetice tal concepción del individuo que la separación entre *res cogitans* y *res extensa* propuesta por Descartes, separación según la cual, todo aquello que corresponde a la segunda—incluido el mismo cuerpo humano— es convertido en un mecanismo inerte sin agencia (Apffel-Marglin, 2018) que responde a las leyes físico-químicas de la Naturaleza y que, por tanto, es susceptible de ser estudiado, viviseccionado, controlado y finalmente conquistado por las inmensas capacidades racionales del ser humano. Sin embargo, cabe reconocer que dichas capacidades no han sido

históricamente un “*derecho*” concedido a toda la humanidad, a todos los pueblos o a todos los géneros. Por siglos, el estatus de individuo racional ha sido un privilegio otorgado sólo a los que María Mies llama “los modernos patriarcas capitalistas” (2018), una minoría de varones, blancos y propietarios, quienes se otorgaron en nombre de la Razón, el derecho de establecer su dominio sobre todo aquello que en su visión del mundo quedaba asociado a lo natural o al estado de naturaleza.

Al respecto, Horacio Machado (2020) llama la atención sobre el carácter profundamente imperial de la Razón moderna capitalista y de la figura de hombre que la encarna: un hombre conquistador que se concibe a sí mismo como individuo que prescinde de todo y se arroga el señorío del mundo, tratando a la tierra y a los cuerpos racializados, feminizados y subalternizados de su misma especie como objetos de dominio y explotación.

¿Qué vida ha sido la vida que el proyecto moderno-capitalista ha ido tejiendo a partir de esta lógica de dominio de carácter profundamente antropocéntrico, patriarcal y colonial?, ¿de qué manera el capitalismo ha organizado el tejido de la vida y las relaciones de interdependencia que la sostienen? A continuación, esbozamos el camino que hemos ido transitando para contestarnos estas preguntas.

El capital en el tejido de la vida

En el recorrido para entender cómo el capitalismo y su lógica patriarcal y colonial ha ido fracturando y transformando el tejido de naturalezas humanas y no humanas, así como de los elementos abióticos que constituyen nuestros ambientes, dialogamos con la perspectiva de la ecología-mundo de Jason W. Moore, quien plantea que, desde el siglo XVI, se inaugura y despliega un nuevo patrón de configuración de la humanidad en la naturaleza y de la naturaleza en la humanidad (Moore, 2020 y Navarro, Machado, 2020).

Al plantear este argumento, Moore hace una útil distinción entre Naturaleza con *N* mayúscula y *n* minúscula. La Naturaleza -con *N* mayúscula— es, tal como mencionamos antes, una producción histórica del pensamiento moderno occidental y se concibe como una entidad externa, susceptible de ser codificada, controlable, cuantificada y racionalizada, al servicio del crecimiento económico, del desarrollo social o algún otro bien mayor. En ese sentido, los múltiples proyectos del capital están orientados a producir una Naturaleza, mientras que el *tejido de la vida* es la naturaleza en su integridad: naturaleza con una empática *n* minúscula (Moore, 2020, p.17). En diálogo con este planteamiento nos parece importante emplear la noción de naturaleza con minúscula y enunciarla en plural, tal y como Swyngendouw propone al recordarnos que, “no existe una Naturaleza singular (...) sino, por el contrario, un abanico de diferentes naturalezas históricas, relaciones y medio ambientes sujetos a cambios y transformaciones continuos” (2011, p.45).

A la luz de estas reflexiones, entendemos que el capitalismo no es una producción exterior al tejido de la vida, un sistema económico o un sistema social como generalmente se le concibe, sino una *forma de organizar las naturalezas y de organizarnos nosotros en ellas y a través de ellas* (Moore, 2020). Tal como nos explica Moore, el capitalismo es una historia coproducida de proyectos y procesos que parten de la iniciativa humana y se articulan, a través de relaciones asimétricas de apropiación y explotación, con y dentro de otras naturalezas específicas (Moore, 2020).

El entendimiento de esta relación dialéctica de constante coproducción y codeterminación entre capitalismo y naturalezas, nos ha llevado a reconocer dos cuestiones. Por un lado, nos ha permitido visualizar la enorme capacidad necrótica de la acumulación del capital³³. Es decir, la acción sistemática de degradar los sistemas vivos y las capacidades de autorregulación y de complejización que ha

³³ Recuperamos el trabajo de Vanesa Carsolio quien en diálogo con Mc Brien (2016), utiliza la noción de necrotización (Carsolio, 2020).

permitido la evolución creativa y diversa del planeta (Gutiérrez y Navarro, 2019), así como las condiciones que posibilitan la regeneración y reproducción de la vida a través de la violencia y la muerte impuesta³⁴. Por otro lado, nos ha llevado a reflexionar sobre la ficción de la omnipotencia y omnipresencia con la que el capital presume absoluta capacidad de control y subordinación de los procesos vitales, dicho de otra manera, evidencia la fragilidad de la empresa capitalista y su pretensión de organizar el tejido de la vida a su imagen y semejanza³⁵.

¿Por qué afirmamos lo anterior?, ¿qué implica organizar en términos capitalistas las naturalezas o el tejido de la vida? Para ir encarando esta pregunta, hemos aprendido de la mano de fértiles discusiones del eco-marxismo que la coproducción capitalista de las naturalezas ha ido generando sucesivos *cambios metabólicos* (Moore, 2020). Es decir, alteraciones en los flujos y patrones de intercambio de materia y energía de los sistemas vivos y, por tanto, de los términos en los que se organizan las relaciones de interdependencia. Estos cambios incluyen tanto la fractura del metabolismo anterior (Foster, 2000) a partir de imponer separaciones en el tejido de la vida, así como la simultánea generación e imposición de un patrón de reconexión sostenido por mediaciones y ensamblajes funcionales a la valorización del valor, tales como el salario, el mercado, la familia heteropatriarcal, el Estado, etc. (Navarro y Gutiérrez, 2018).

Cuando hablamos de *separación* nos referimos a la escisión reiterada de hombres y mujeres sobre el control y acceso directo a sus

³⁴ Recuperamos la gramática de la Agrupación Un Salto de Vida quienes hablan de *muerte impuesta* para referirse a la muerte que no es elegida ni es natural, sino que forma parte de procesos de despojo y violencia del capital. Al respecto, Enrique Enciso, uno de sus integrantes, comenta: “Ahora estamos aquí, ya no trabajamos en las empresas, no tenemos los dineros, no tenemos seguridad vital, no tenemos libertad. Y ahora en este momento ya estamos como en un punto que estamos a punto de ser leña, con una muerte que no hemos elegido, nos la han impuesto los cabrones” (Navarro, 2020).

³⁵ Las luchas en defensa de la vida y otras formas del antagonismo social, históricamente han fungido como una fuerza corrosiva de la arrogancia con la que el capital invisibiliza su carácter dependiente de la actividad humana y en general del tejido de la vida.

medios de existencia para la reproducción de la vida, dinámica que se presenta desde la llamada acumulación originaria, como momento histórico en los albores del capitalismo que Marx documentó ampliamente para el caso de Inglaterra (Marx, 1975 [1867]). No obstante, cómo lo han advertido una serie de voces del marxismo crítico, como la de María Mies (2018), Silvia Federici (2010), Massimo de Angelis (2012), George Caffentzis (1995), John Holloway (2010), entre otros, es también una lógica continua y necesaria en la generación de valor que persiste hasta nuestros días.

Diríamos que los procesos de separación se garantizan a partir de fijar mediaciones que van transformando de manera radical las naturalezas y los términos en los que se organizan las relaciones de interdependencia, estableciendo formas de explotación y enajenación de los medios de existencia funcionales a la acumulación de capitales. Así, la coproducción histórica de modos de existencia capitalistas, se sostiene en un metabolismo que reorganiza el tejido de la vida para extraer y exprimir el mayor valor posible, gestionando la interdependencia en términos de explotación (Pérez, 2012, p.53, Ramírez, 2020); esto es poner en el centro su lógica de acumulación de ganancias y no la de la reproducción de la vida (Navarro, Gutiérrez, 2018).

Este violento proceso, al que le llamamos *reorganización capitalista de la condición de interdependencia* (Linsalata, 2020), se constata en la imposición de patrones de relación e intercambio de materia y energía, y en general de organización de la vida, que en términos estrictamente bio-geo-ecológicos generan bucles de retroalimentación necróticos. De modo que, la reorganización de los términos de interdependencia planteados por los procesos de acumulación capitalista, entra en una contradicción estructural con los ciclos vitales en su conjunto, puesto que, al tiempo que se imponen unos patrones de reproducción de la vida para la extracción y generación de valor, también se fracturan y degradan las capacidades autoregulatorias de los organismos vivos, de sus entornos y del planeta en su conjunto, al enajenar y refuncionalizar las potencias autopoieticas inscritas en

los mismos (Linsalata, 2020). En resumen, son al menos tres dinámicas las que co-existen en la reorganización capitalista de la condición de interdependencia, tal y como lo plantea Linsalata (2020):

1. La instauración y reiteración constante—bajo formas históricamente renovadas y geográficamente diferenciadas— de la separación simbólica y material de hombres y mujeres de nuestros medios de existencia, y la consecuente fractura y cambio metabólico de relaciones sociales, biológicas y ecológicas correspondientes a formas sociales anteriores.

2. La re-conexión y reorganización de lo inicialmente separado, bajo los términos fijados por las mediaciones capitalistas, patriarcales y coloniales—el estado, el derecho, el mercado, el salario, la familia heteropatriarcal, entre otros— y las escalas espacio-temporales funcionales a la reproducción ampliada del valor.

3. La conversión de nuestros medios de existencia, incluido nuestro cuerpo y nuestra capacidad viva de trabajo, en cosas explotables y valores independientes y aparentemente ajenos a nosotros, cuya posibilidad de acceso y usufructo queda paulatinamente limitada o gestionada por las mediaciones capitalistas, patriarcales y coloniales previamente fijadas.

Un ejemplo nos ayudará a visualizar mejor la complejidad de las dinámicas que estamos tratando de presentar. Pensemos por un instante en la forma en que desde el capital se han ido gestionando y organizando las relaciones de interdependencia en torno a un bien tan esencial para la reproducción de todas las vidas como es el agua. No nos será difícil reconocer que el agua, al igual que muchos otros elementos de los entornos bióticos y abióticos que habitamos, ha sido reducida por la cultura moderno capitalista a una simple cosa que puede ser separada de las relaciones de interdependencia que sostiene y que la retroalimentan, para ser convertida en una mercancía, en un recurso apropiable, dominable, cosificable, controlable y contaminable por el ser humano y administrable a través de la mediación del mercado y el dinero.

Un ejemplo muy claro de lo anterior es la tragedia que muchos países del planeta han experimentado en relación a la mercantilización y privatización del agua de uso domiciliario durante la época neoliberal. Tragedia que nos ha llevado a un contexto como el actual, en el que tres de cada 10 personas o más de 2100 millones de personas carecen de agua potable en el hogar y más del doble no disponen de saneamiento seguro en todo el planeta (OMS, 2017). Bajo el argumento de la supuesta ineficiencia de los sistemas públicos y de los sistemas cooperativos/comunitarios, y la supuesta eficacia y capacidad financiera del sector privado, durante varias décadas se ha procedido al paulatino desmantelamiento tanto de los servicios públicos como de una infinidad de experiencias cooperativas y/o comunitarias de gestión del agua, para dar paso a la privatización de dicho servicio en manos de empresas privadas y grandes corporaciones transnacionales (Batista Medina, 2014, p.163).

Uno de los aspectos más lamentables de lo anterior ha sido la dilución de una multiplicidad de relaciones de interdependencia y formas de organización social en torno al agua, dentro de las formas de relacionamiento homogéneas, enajenadas e individualizadas que nos impone el mercado, al interior de las cuales la mayoría terminamos siendo reducidos a simples consumidores que pagan mensualmente por la cantidad de agua proporcionada por la empresa privada en turno. Agua de la que desconocemos sus orígenes, sus caminos, que se transforma en cada vez más lugares del planeta en un agua desterritorializada, despojada de sus trayectorias atmosféricas, superficiales y subterráneas y, “*liberada*” de sus vínculos ecológicos, espaciales y bioculturales.

La mercantilización y, por lo tanto, la fijación de la mediación dineraria crematística en el metabolismo capitalista del agua— sus fuentes, redes de suministro y servicios de abastecimiento—, ocultan las múltiples formas de despojo, dominación y explotación que alimentan la maquinaria del sistema hídrico, permitiendo que se lleve a cabo, una y otra vez, una profunda desconexión de las naturalezas transformadas de su fundamento biogeoquímico y sociocultural.

Es así que a partir de grandes obras hidráulicas y sofisticadas tecnologías, este precioso líquido es puesto a circular en función de los ritmos, de las necesidades económicas, de las condiciones de existencia y de las escalas espaciales impuestas por los procesos de acumulación de capital, imponiendo metabolismos socio-ecológicos profundamente desequilibrados. Traslada de un lugar a otro, el agua puesta “*al servicio del capital*”, encuentra su uso en lugares cada vez más distantes de las fuentes de origen, en detrimento de sus ciclos naturales, de los vínculos con el sistema de cuenca, con las comunidades concretas de vida y con las relaciones históricas y culturales que solían definirla en cada lugar de forma diferente.

De este modo, el sistema de percepciones y las relaciones simbólico-afectivas que como sociedades humanas hemos ido tejiendo históricamente en torno a este líquido, así como las formas tradicionales de gestión y relacionamiento colectivo con el agua, se fragmentan para terminar diluidas en un acto de consumo homogéneo, mercantilizado, enajenado, individualizado y automatizado, que se celebra cotidianamente bajo los términos y las mediaciones impuestas por el capital. En suma, hablamos de profundas fracturas y cambios metabólicos de los ciclos naturales del agua y los términos de interdependencia tejidos colectivamente desde la garantía de la reproducción de la vida para imponer patrones de reconexión sostenidos por mediaciones y ensambles funcionales a la valorización del valor.

El capital impone sus prioridades, sus jerarquías y modalidades de uso, a costa de la vida y el bienestar de extensos territorios y millones de seres vivos y especies compañeras³⁶. Y al hacerlo impone también unos imaginarios sociales y una forma de percepción colectiva de este líquido. Miles de millones de seres humanos en el mundo tienen profundamente interiorizada una visión cosificada del agua y se relacionan diariamente con ésta a partir de un sentimiento de

³⁶ Con esta noción Donna Haraway (2016), incluye a seres orgánicos tales como el arroz, las abejas, los tulipanes y la flora intestinal, es decir, a todos los seres que hacen de la vida humana lo que es y viceversa.

desafección que les impide percibir o sentirse afectados por todo lo que acabamos de mencionar. Sin embargo, también es cierto que millones de entramados comunitarios en todo el planeta luchan, y lo seguirán haciendo, por no perder sus culturas del agua o por crear nuevas. Por desalienar y defender sus fuentes de agua, y con ellas, sus territorios y una multiplicidad de formas concretas de vida, por tener un acceso más igualitario a este líquido y por producir otras formas de gestión colectiva del mismo, más dignas para ellos y más respetuosas de los entornos vivos que habitan.

Tal y como hemos señalado anteriormente, la empresa capitalista de coproducción—en y a través del tejido de la vida— de naturalezas funcionales a la acumulación de valor no logra nunca de manera plena su cometido, más bien, los cambios metabólicos o alteraciones de los términos de la interdependencia que los patrones de vida capitalista, nos imponen siempre como correlato el despliegue de campos de fuerza, conflictos, luchas y antagonismos. A cada avance del capital, se abren nuevas disputas protagonizadas por variados sujetos colectivos y formas políticas que buscan acortar las distancias generadas por los procesos capitalistas de separación y establecer un patrón de relación e intercambio específico de materia y energía acorde con la reproducción de la vida y con lo necesario para garantizar sus modos de existencia.

En adelante presentaremos de manera sintética nuestra comprensión de las múltiples y diversas luchas comunitarias y colectivas que organizan sus relaciones de interdependencia en antagonismo con los proyectos sistemáticos de reorganización capitalista del tejido de la vida.

Leer las luchas en defensa de lo común y de la vida desde la clave de la interdependencia

El seguimiento y compromiso con la variopinta y polimorfa manera en que diversos colectivos humanos, en distintas latitudes de

América Latina, se empeñan en luchar de manera cotidiana y extraordinaria para garantizar las condiciones materiales y simbólicas de su propia (re)producción, nos fue llevando a preguntarnos insistentemente: ¿Cómo se sostienen las luchas en defensa de la vida?, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿cuáles son las formas cotidianas de su lucha? y ¿cómo sostienen la reproducción de sus vidas quienes luchan por su defensa?

Estas preguntas nos han ayudado a reconocer la centralidad que suelen adquirir, al interior de muchos de estos procesos de lucha y de las actividades organizativas y reproductivas que los sostienen, un conjunto de prácticas políticas de carácter comunitario y colectivo que, si bien se presentan de forma singular y diversa en cada experiencia particular, suelen compartir rasgos similares y emparentados. Hemos llamado a este hacer político *producción de lo común* y lo hemos descrito como una actividad práctica que se establece entre un conjunto de personas capaces de entrelazar sus haceres y establecer vínculos de cooperación para solucionar problemas y necesidades compartidas. En consonancia con ello, en diversos textos hemos subrayado que cuando hablamos de producción de lo común hablamos antes que nada de una relación social, o, mejor dicho, de la capacidad social de tejer tramas relacionales de asociación y cooperación dirigidas a habilitar cotidianamente la producción y el disfrute colectivo de una gran cantidad de valores de uso. Esto es, de bienes materiales y simbólicos de uso común destinados a la reproducción satisfactoria de la vida (Gutiérrez, 2017; Gutiérrez, Navarro, Linsalata, 2017; Gutiérrez, Navarro, 2019; Linsalata: 2019).

Las luchas en defensa de la vida son luchas que, al tiempo de defender un conjunto de ámbitos materiales y simbólicos, producen constantemente común en la medida en que se empecinan en reafirmar, en contra de los procesos de separación y mediación impuestos por la violencia capitalista, la capacidad social de (re)apropiarse de las riquezas disponibles o generadas colectivamente y de (re)generar los vínculos sociales y afectivos que permiten producir conjuntamente decisiones sobre su gestión y usufructo.

A partir de diversas investigaciones, fuimos encontrando al menos dos rasgos comunes en las experiencias de lucha en defensa de la vida: i) la centralidad de la garantía de la reproducción material y simbólica de la vida colectiva y las multiformes prácticas comunitarias que la regulan y sostienen en medio de los continuos procesos de despojo y desgarramiento del tejido social impuestos por las dinámicas capitalistas y ii) la capacidad política de producir continuamente vínculos sociales y afectivos, así como un conjunto de creaciones materiales y simbólicas, que se comparten, gestionan y producen colectivamente a través de lógicas organizativas que fisuran, diluyen—y en muchos casos, desbordan— las mediaciones impuestas por la lógica del valor.

Lo anterior lo hemos visto en una diversidad de experiencias comunitarias y colectivas que van desde el fortalecimiento de las instituciones comunitarias y las formas de autogobierno de los pueblos que afirman su capacidad de autodeterminación en medio de amenazas territoriales, hasta la reconstrucción del tejido social cuando la fragmentación se hace presente en contextos de guerra; desde la profundización del vínculo con la tierra a partir de la puesta en marcha de proyectos productivos que fortalecen la autonomía material, hasta la gestión comunitaria y colectiva de sistemas de agua en contextos rurales, pero también urbanos. Desde el reconocimiento y resguardo de la biodiversidad del territorio a través del diseño e implementación de reglamentos internos para la protección del territorio, como es el caso de las declaratorias ambientales y de territorios prohibidos y libres de minería, hasta la recuperación y reafirmación de la ancestralidad y la espiritualidad; o el trabajo colectivo de mujeres para nombrar las relaciones de violencia al interior de los espacios de vida que habitan.

Ahora bien, nos parece importante reconocer y subrayar, a partir de todo lo que hemos dicho anteriormente, que la producción de lo común por parte cualquier entramado colectivo es a la vez un modo específico de gestión y organización de sus relaciones de interdependencia en el tejido de la vida del que es parte. Esto parece obvio, pero

no lo es cuando nos damos cuenta de la gran eficacia de la articulación histórico-funcional entre el Estado, la Ciencia y el Capital para conformar un poderoso aparato semiótico-político de producción de la realidad (Machado, 2014, p.10) con el que percibimos lo humano como entidad separada de las complejas relaciones de interdependencia con otros seres humanos y no humanos.

Es por ello que no nos parece banal reafirmar que la producción de lo común se sostiene en modos específicos de organización de las relaciones de interdependencia, es decir, en el establecimiento de unos términos particulares de relacionamiento con el tejido de la vida que, de manera situada, garantizan la reproducción satisfactoria de la vida al interior de una comunidad concreta de personas, y entre esta y las especies compañeras, y los elementos naturales que constituyen su entorno. Pero ¿cómo se afirma y posibilita la producción de lo común cuando las lógicas del capital han fracturado los patrones previos de reproducción e impuesto mediaciones y dinámicas funcionales a la lógica del valor, explotando las fuerzas vitales y expropiando las capacidades políticas de decisión?

Para contestar esta pregunta, nos hemos propuesto seguir con especial atención los modos en los que el antagonismo social, de diversas maneras, se despliega en el tejido de la vida exhibiendo su calidad desgarrada y contradictoria. En diálogo con Marx, no hemos dejado de reconocer el carácter antagónico y conflictivo de los procesos de separación y mediación a través de los cuales el metabolismo necrótico del capital interviene continuamente en el tejido de la vida. Como ya hemos señalado, la ilimitada necesidad de expansión del capital y, con ella, la producción y reproducción ampliada de nuevas separaciones en el tejido de la vida encuentra sistemáticamente límites y resistencias al interior de las tramas sociales afectadas. Aún en aquellos territorios cuyas vidas han sido reiteradamente subsumidas y refuncionalizadas por las lógicas del valor, la imposición renovada y violenta de nuevas separaciones encuentra resistencias susceptibles de detonar procesos organizativos de defensa y reapropiación de los medios de existencia previamente expropiados y, con

ello, de producción o regeneración de nuevos comunes y formas renovadas de interdependencia.

En tal sentido, las tramas sociales que producen lo común “nunca son algo dado o meramente heredado, sino que son creaciones colectivas plásticas y diversas” (Gutiérrez y Navarro, 2019, p.319), ejercicios reiterados dirigidos a disputar en contra y en medio de los términos de interdependencia impuestos por las mediaciones capitalistas, patriarcales y coloniales, posibilidades más satisfactorias de organización y reproducción de la vida, humana y no humana.

Para ejemplificar lo anterior, retomamos lo que hemos aprendido de diversas luchas por lo común en contextos de conflictividad socioambiental, con el fin de hacer notar los modos en los que se expresa la contradicción que genera el metabolismo del capital en el tejido de la vida, así como el antagonismo social que se despliega para defender los medios de existencia y confrontar la extracción de valor a partir del desarrollo de toda clase de proyectos (Composto y Navarro, 2014; Navarro, 2015; Linsalata, 2016; Rátiva, 2019).

En diversas comunidades indígenas y campesinas, aunque no únicamente, hemos visto que el asedio y afectación de los proyectos extractivos en los territorios de sacrificio, abre un tiempo extraordinario y con ello, la emergencia de un sentido colectivo de afectación y de enlace cooperativo. Los sujetos colectivos van produciendo una serie de determinaciones para garantizar la defensa y resguardo de sus medios de vida, a partir de combinar creativamente múltiples frentes organizativos, como es el trabajo de base, la acción directa, la resistencia civil, la defensa jurídica, la exigencia activa ante gobiernos y empresas, y la articulación y generación de alianzas con otros actores en distintas escalas.

En estos procesos, la producción de lo común se expresa en la persistente disputa por conservar y garantizar los ámbitos que garantizan la vida ante las dinámicas de despojo, expropiación y explotación, a su vez por tratar de recuperar el control y acceso de los medios de existencia que han sido expropiados, contaminados y degradados

a partir de las transformaciones metabólicas y la fijación de mediaciones capitalistas.

En medio de aquello que las separaciones y los procesos de despojo múltiple han buscado negar, erosionar, fragmentar o alterar, la producción de lo común es un ejercicio de conservación y de reapropiación de lo perdido o alterado por el metabolismo del capital y de regeneración de los vínculos de interdependencia. En ese sentido, la defensa y afirmación de la vida supone siempre un ejercicio práctico y concreto de autodeterminación y gestión de las relaciones de interdependencia que se desean construir.

Conclusiones

A modo de cierre, nos atrevemos a decir que la vida que se defiende, en estos ámbitos de lucha donde la producción de lo común se renueva y regenera continuamente, va mucho más allá de la vida en abstracto y en singular, desgarrada por las separaciones capitalistas, a las que nos condena el mundo individualizante y cosificante del capital. La vida que se defiende es la vida en plural de los pueblos y de los territorios que éstos habitan, es un entramado complejo en torno al cual se tejen colectivamente muchas formas de vidas y muchos sentidos en torno a ella. Es, simultáneamente, la multiplicidad de tramas de interdependencia que sostiene el tejido de la vida de los distintos territorios de América Latina. Los modos de vida históricos y concretos que los pueblos han tejido con las especies compañeras con los cuales han aprendido a reproducir sus existencias, las relaciones metabólicas, simbólicas y afectivas que han ido tejiendo a lo largo de la historia con sus ríos, cerros, bosques, tierras y espíritus que los habitan. Las formas políticas comunitarias a través de las cuales han aprendido a auto-organizarse en colectivo, el legado de los ancestros, la memoria viva de los muertos, el pasado que clama justicia y la potencia emancipadora del presente de hombres y

mujeres que se resisten tenazmente a dejar de sentir y disputar otros sentidos de vida más allá de los impuestos por la lógica del valor.

Ante el proceso de catástrofe ampliado y multiescalar en el tejido de la vida hacia el cual el capital parece impulsarnos a toda velocidad, la apuesta de las luchas por lo común en distintas geografías de América Latina apunta a disputar y poner en entredicho el sentido capitalista, patriarcal y colonial de la reproducción, imaginar y organizar modos colectivos para encarar la violencia, sin reproducir una política de guerra, así como generar transformaciones co-evolutivas que revitalicen y materialicen relaciones de interdependencia de otro tipo.

En los tiempos oscuros por los que atravesamos, la multiplicidad de luchas en defensa de la vida que sacuden a los territorios latinoamericanos, nos están invitando a adoptar una perspectiva política centrada en la reproducción de la vida, que afirme su condición de interdependencia, abrazando la complejidad, haciéndose cargo de la existencia en un sentido pleno y re-conectando las relaciones y los ciclos de la reproducción en los territorios que habitamos.

Bibliografía

Apffel-Marglin, F (3 al 7 de septiembre de 2018) La colonialidad de las raíces de la modernidad occidental. Ponencia presentada en la *Primera Conferencia Nord-Sur sobre Decrecimiento*. México D.F. México.

Bastista Medina, José Antonio (4 y 5 de septiembre de 2014) La concepción y la gestión 'modernas' del agua. Un ejemplo de asimilación cultural. Ponencia XIV Jornadas de Economía Crítica: Perspectivas económicas alternativas. Valladolid España.

Caffentizis, George (1995). The Fundamental Implications of the Debt Crisis for Social Reproduction in Africa. Eleni Mariarosa Dalla Costa y Giovanna Dalla Costa (eds.). *Paying the Price. Women and the Politics of International Economic Strategy*, London: Zed Books.

Capra, Fritjof (1999). *La trama de la vida. Una perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Carsolio, Vanesa (2020). Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, VII - Vol. I, Argentina.

Composto, Claudia y Navarro Trujillo, Mina Lorena (coords.) (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones, 33-74 pp.

De Angelis, Massimo (2012). Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los cercamientos capitalistas. *Revista Theomai*, 26, Buenos Aires. pp. 17-35. <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/De%20Angelis%20-%20Marx%20y%20la%20acumulaci%C3%B3n%20primitiva.pdf>

Echeverría, Bolívar (1989). Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos Políticos, número 58* México D.F.: Editorial Era. <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP58/CP58.41.BolivarEcheverria.pdf>

Federici Silvia (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Foster, John Bellamy (2000). *La Ecología de Marx*. Barcelona: El Viejo Topo.

Gutiérrez, Raquel (2018). *Horizontes comunitario- populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gutiérrez, Raquel, Navarro Mina Lorena y Linsalata, Lucia (2017). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En Inclán, Daniel, Linsalata, Lucia, Millán, Mágina, *Modernidades Alternativas*. México D.F.: UNAM-Ediciones del Lirio. 377-417

Gutiérrez, Raquel, Navarro Mina Lorena (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. *Confluências. Revista interdisciplinar de Sociologia e Direito, volumen 21, número 2*, pp. 298-324.

Haraway, Donna (2016). *El Manifiesto de las especies de compañía*. Buenos Aires: Sans Solei ediciones.

Hernando, Almudena (2012). *La Fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Madrid: Katz Editores.

Holloway, John (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la BUAP.

Linsalata, Lucia (2016). *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*. Lucia Linsalata, coordinadora. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Linsalata, Lucia (2019). Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común., En *Producir lo común: Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Linsalata, Lucia (2020). ¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia”, *Trabalho necessário*, n.36. <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/42784>

Marx, K (1975 [1867]). *El Capital*, Libro 1, México D.F.: Siglo XXI.

Machado, Horacio (2014), *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Buenos Aires: Mardulce.

Machado Horacio. (2019) Las herencias de Occidente. Crisis ecológica, colonialismo y hambre, (sf). https://www.academia.edu/11872485/Las_herencias_de_Occidente.

Machado, Horacio (junio de 2020). Lecturas sobre la pandemia” BP Construyendo Comunidad. Seminario virtual. [Video]. Youtube.

https://www.youtube.com/watch?v=AYa48kzHkHg&feature=share&fbclid=IwAR1KXuzZCGGrEYoiXFDla5AhkW2aXN9LnxxVZB-qcnGtZUZ-_OXWfIDQIQEc

McBrien, Justin (2016). *Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocen*. Oakland: PM Press.

Mies, Maria (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de sueños.

Moore, Jason W. (2020). *El Capitalismo en la Trama de la Vida. Ecología y Acumulación de Capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Navarro, Mina Lorena y Gutiérrez Aguilar, Raquel (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Revista Bajo el Volcán* 28, pp. 45-57.

Navarro, Mina Lorena y Machado, Horacio (2020). *La trama de la vida en los umbrales del Capitaloceno. El pensamiento de Jason W. Moore*. México D.F.: Bajo Tierra Ediciones.

Navarro, Mina Lorena. (septiembre de 2020). Violencia biocida sobre los cuerpos-territorios en resistencia en la Cuenca Alta del río Santiago *Diálogos ambientales*, año 1, n. 2., https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/558612/7_Violencia_biocida_web.pdf

Organización Mundial de la Salud (2017). 2100 millones de personas carecen de agua”, *Portal de la OMS*, <https://www.who.int/es/news-room/detail/12-07-2017-2-1-billion-people-lack-safe-drinking-water-at-home-more-than-twice-as-many-lack-safe-sanitation>

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión femenina de la economía*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Rátiva, Sandra (2019). *El poder del agua. Gestión comunitaria del agua y lucha popular contra las separaciones capitalistas*. [Tesis monográfica para optar al título de maestra en Sociología]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Swyngendouw, Erik (2011). ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. *Urban N.1, Los futuros de la planificación*. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.

Bienes Comunes y ambientales. Contra las tragedias del capitaloceno/androceno

Gregorio Mesa Cuadros³⁷

Introducción

El capitalismo agenció la idea de ilimitación en la apropiación individualista del ambiente o naturaleza y ha venido cumpliendo con rigor su cometido, aprovechando todas las posibilidades tecnológicas, epistemológicas y de cualquier otra índole, incluidas las formas ilegales y legales, estas últimas vistas en perspectiva, injustas y faltas del sentido de humanidad y protección de la vida en general.

En su quehacer el capitalismo se ha caracterizado principalmente por la apropiación indigna de los bienes comunes, los cuales han pasado a ser propiedad privada individual, justificados por diversas razones y argumentos a lo largo de una historia de cinco siglos, usualmente desde los múltiples determinismos anti-ambientales—geográficos, climáticos, patriarcales, de género, raciales o civilizatorios—, apelando al interés general o a ideas de la razón divina, natural o de los hombres elegidos, para decidir a nombre de todos los seres humanos.

En los tiempos actuales se evidencia la cara más terrible del daño y el deterioro ambiental que el capitalismo ha producido. Proponemos precisar conceptualmente el momento histórico en el cual el

³⁷ Doctor en Derecho, Magíster en Filosofía del Derecho y Abogado. Profesor Titular (*Tenured Professor*) y director del Grupo de Investigación en Derechos Colectivos y Ambientales – GIDCA de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: gmesac@unal.edu.co

capitalismo agencia tanto la apropiación injusta del ambiente y sus elementos en una nueva era que denominamos *capitaloceno* y *androceno*, para distinguirlo de la era del *antropoceno*.

Cuando se publicó la ficción sobre la tragedia de los bienes comunes en el texto del biólogo Hardin (1968), en el que se desarrollaron presupuestos liberales que informaban cómo, tanto la propiedad estatal y la propiedad común, no servían y eran ineficaces para proteger recursos, llevándoles a la ruina y a la sobre-extracción, no quedaba sino una opción, su privatización, y muchos economistas le secundaron, desconociendo el verdadero carácter de la propiedad común, relacionado con la exclusión de los no pertenecientes a la comunidad propietaria de tal bien común, así como el derecho de uso que tienen todos los propietarios, el cual no se pierde a pesar de no usarse.

La confusión de Hardin entre propiedad común, propiedad pública y libre acceso —conceptos claros entre juristas y algunos economistas como Aguilera (1992, p.140)— devela el sentido de justificar la propiedad privada individual como la única vía que los teóricos liberales necesitaban para reafirmar inadecuadamente que lo que es de todos, en la práctica es de nadie, como el principal problema y tragedia de la propiedad pública y la propiedad común.

Esta afirmación, sirvió a la imposición de una teoría que consolidó la visión individualista propietaria expresada por Locke (1690), sumada a lo formulado por Hayek (1960), posteriormente Nozick (1974) con su Estado ultramínimo y, luego, Friedman (1962) de la Escuela de Chicago, que en el gobierno de Thatcher en Gran Bretaña y Reagan en los Estados Unidos de Norteamérica prepararon la implementación de la visión neoliberal del mundo, al ser hoy la vigente y ocupando un lugar hegemónico

Años después Elinor Ostrom (2000) al conceptualizar los bienes comunes indicó que son recursos, propiedad o dominio sobre los mismos, administrados por una comunidad de usuarios, quienes poseen derechos de uso concreto sobre tales bienes. Igualmente, mostró que las decisiones individuales no son la única opción ni

la más adecuada, sino que la acción colectiva puede ser una forma pertinente para la protección de derechos e intereses del conjunto o del común. Por tanto, seguramente la real tragedia puede ser la del mercado y el capitalismo, especialmente, porque como lo hemos trabajado en diversos textos, (Mesa Cuadros 2020, 2019, 2018a, 2018b) los bienes comunes son expresiones ambientales de la diversidad del pensamiento y la acción humana sobre la naturaleza y de sí mismos como culturas.

En este sentido, el concepto de *capitaloceno*, puede servir para ampliar el concepto, al entenderlo como la forma específica de apropiación moderna de la naturaleza por parte del capitalismo, que se despliega a través de diferentes fases y formas de apropiación de ecosistemas y sociedades, territorios y Estados en los últimos cinco siglos. Este es un concepto más preciso que *antropoceno*³⁸ porque generaliza a toda la humanidad como la responsable de los daños e impactos ambientales, olvidando que es el dominio de una parte de la humanidad como responsable principal del daño y el deterioro ambiental, y no toma en cuenta las asimetrías y desigualdades generadas por los concretos responsables individuales y colectivos, y el histórico deterioro ambiental de los últimos siglos, cuando el capitalismo había promovido un modelo de desarrollo depredador, extractivista, patriarcal, contaminante e injusto.

El *capitaloceno* y el *androceno* son entonces los ejes centrales de la visión global totalizadora de la acumulación por despojo y piratería contemporánea, al evidenciarlos conflictos ambientales, resultado de los postulados del modelo hegemónico capitalista en la reproducción social, las instituciones y el conocimiento. Sus consecuencias inmediatas son: la contaminación, los daños y el deterioro global de

³⁸ Además de generalizar por igual a todos los seres humanos por las consecuencias negativas de las conductas que afectan el ambiente, el concepto *antropoceno* formulado por Crutzen y Stoermer (2000, 41) y 21, debería ser reemplazado de manera estricta por el concepto de *androceno* en un período histórico concreto que agencia el capitalismo. Material y concretamente, en los tiempos contemporáneos estamos en la era del *capitaloceno* y el *androceno*. También se puede ver en Mesa Cuadros (2019a).

la vida, que provocan el caos climático y el empobrecimiento de muchos, a costa del enriquecimiento de unos pocos. Esto es más visible ahora en estos tiempos de pandemia del Covid-19 y sus consecuencias desastrosas contra los individuos y comunidades puestos en mayor situación de vulnerabilidad desde hace siglos.

Frente a ello, proponemos revisar en detalle de los argumentos que los pueblos, comunidades, organizaciones y liderazgos esgrimen a nivel local, regional, nacional, internacional o global, a fin de denunciar los efectos de lo que se ha hecho, sucede y la necesidad de acabar con las formas injustas e insostenibles, mediante las cuales una pequeña parte de la población mundial impacta de manera negativa al principal bien común: el ambiente, junto a los diversos bienes comunes que lo conforman—bosques, aguas, semillas, conocimientos, entre otros—, como prácticas concretas de las comunidades que los habitan.

Para tratar de desarrollar estas líneas, este texto desarrolla tres componentes. El primero formula algunos elementos teóricos y conceptuales para una comprensión integral de los bienes comunes que defienden pueblos y sociedades diversa contra la hegemonía del *capitaloceno*; el segundo, precisa algunos de los ejes de la experiencia histórica de los bienes comunes en el ámbito latinoamericano y global y el tercero expone algunas de las propuestas más relevantes en las últimas décadas frente a la defensa de los bienes comunes como un horizonte anticapitalista y contra-hegemónico concreto que supere las indignidades que el *androceno* capitalista agencia.

Algunos debates teóricos y conceptuales sobre bienes comunes y ambientales

El ambiente es quizás el principal bien común, ya que brinda a todos los seres lo necesario para satisfacer sus necesidades básicas. Los comunes existen dentro de los mundos y son lo mismo que las luchas ontológicas en la defensa de los territorios y la vida contra el

capital y la colonización neoliberal de los mundos de la vida, afirma Escobar (2014). Por ello, podemos expresar que los bienes comunes son instituciones y visiones sobre el mundo y la vida que persisten desde hace milenios, en los diversos continentes y expresan diversas formas de usos, costumbres y normas jurídicas propias y concretas (Mesa Cuadros, 2020). La polisemia que acompaña los bienes comunes enuncia la multiplicidad de concepciones y cosmovisiones plurales y las diversas maneras como las sociedades y culturas en tiempo y espacio concreto observan, leen, interpretan, luchan, pelean, defienden y resisten de manera persistente y proactiva (Mesa Cuadros, 2018a), frente a la visión hegemónica del mundo del capital³⁹ que pretende reducir y gobernar exclusivamente para sí, la realidad compleja y diversa de ecosistemas y de culturas heterogéneas.

Los bienes comunes actuales, muchos de ellos naturales, subsisten después de más de tres siglos de vigencia del modelo capitalista y contribuyen a la redistribución de la naturaleza para los comuneros, con base en reglas centenarias que se actualizan permanentemente y están basadas en el vivir, usar, decidir y compartir en equidad (Mesa Cuadros, 2020, 80). Con ellos se reconocen los otros seres como pares y en redistribución de la naturaleza para que todos puedan satisfacer sus necesidades, incluso contra las reglas que el Estado y el capital han agenciado por siglos, basadas en la acumulación, el crecimiento ilimitado en la producción, el consumo para satisfacer meros deseos y preferencias de unos pocos y la generación de desechos que se externalizan a terceros, ya sea a los ecosistemas o a los seres humanos que los habitan.

Es importante considerar que, no se deben simplificar los bienes comunes a la idea de recursos comunes, es decir, reducirlos o

³⁹ Como precisa Caffentzis (2010, 25) en los tiempos actuales pueden coexistir por lo menos dos tipos de bienes comunes, los pro-capitalistas y los anti-capitalistas. Los primeros, promovidos por la doctrina neoliberal desde enfoques como la economía verde (tales como los bonos REDD+ que buscan reducir las emisiones derivadas de la degradación y deforestación de bosques), para contrarrestar las agendas alternativas del movimiento alterglobalizador y, los segundos, antagonistas y contrarios a la acumulación capitalista.

disminuirlos a solo una o algunas de sus posibilidades o dimensiones, en particular, a la visión crematística dentro de la visión capitalista utilitarista. Como indica De Lucia “un bien común no es solo una forma de propiedad sobre ese recurso o un modo de producción distinto al del capital” (2020, p.258). Es por ello que los bienes comunes no pueden ser subsumidos en una fórmula universal, ya que es del carácter de estos bienes, estar basados en circunstancias locales. Para este autor, los bienes comunes son un conjunto complejo, variable y cambiante de comunalidad entre personas, cosas, lugares, creencias y prácticas, compuestos por varias dimensiones, tanto geofísicas, materiales o naturales, junto a las reglas que vinculan las relaciones entre sus elementos.

Cuidar y conservar los elementos o bienes compartidos o comunes de los que dependemos todos los sujetos es una cuestión central de los debates jurídicos, políticos, económicos y éticos. Fiske (1992) considera que una de las primeras formas elementales de las relaciones humanas está asociada a la participación comunitaria y la vida en comunidad, bajo las propiedades de simetría, reflexividad y transitividad por parte de quienes usan comunalmente los elementos de la naturaleza⁴⁰. A pesar que este autor precise principalmente que, la comunidad está compuesta por un grupo limitado de personas, las cuales se tratan todos como iguales y centrados en puntos en común, queremos señalar que las comunidades pueden ser pequeñas, medianas o grandes. En efecto, podríamos afirmar que toda la humanidad es una comunidad para ciertos bienes comunes, como el aire o la atmósfera, por ejemplo.

⁴⁰ Respecto de los bienes comunes, Fiske (1992) formula cuatro grandes tipologías de bienes en las relaciones humanas y precisa la distinción entre bienes comunes comunitarios, basados en la mutualización y el comunismo; la reciprocidad, que consiste en dar, donar, regalar y recibir creando relaciones sociales equilibradas; la redistribución inequitativa según el rango, la cual incluye la dirigida por el Estado en clases sociales y; por último, la que se asigna por los precios de mercado, a partir del intercambio de recursos, de acuerdo con el formal ‘valor igual’ capitalista.

Los vínculos comunitarios se basan en el compartir elementos que se consideran de todos sus integrantes; su acceso es simétrico y no linealmente ordenado y los beneficios recíprocos están claramente definidos. Por ello, Hardin (1968) se equivoca al confundir los bienes comunes con el libre acceso o la ausencia de propiedad, dos figuras jurídicas también muy antiguas que indicaban que alguien podía acceder a un elemento de la naturaleza, si no pertenecía a otro. Contra este autor aclaramos que, los bienes comunes tienen de manera precisa y definida, quiénes pueden o no acceder a ellos y en qué cantidad, tiempo, territorialidad y mediante qué instrumentos, definidos por los usos y costumbres como reglas y normas comunitarias, usualmente por fuera o contra las normas formales estatales.

En nuestra perspectiva, los bienes comunes son bienes ambientales, en la medida que se encuentran en la naturaleza e interactúan de manera interdependiente con los seres humanos a partir de sus culturas en tiempos y espacios concretos al definir una forma específica de relacionarse con ellos. Por tanto, esas visiones son el resultado de las interacciones culturas-ecosistemas y desde hace cinco siglos confrontan de manera especial la visión hegemónica que el capital ha querido establecer⁴¹.

⁴¹ En Mesa Cuadros (2019), precisamos que el ambiente no es una parte, un pedazo o un sector del mismo, tal como algunos hablan de medioambiente en idioma español, sino que ambiente es el sistema global por excelencia, el todo, concepto sobre el que múltiples culturas a lo largo de milenios han llamado naturaleza. Hoy podemos indicar que es esta comprensión integral y compleja del ambiente como escenario donde se ha desenvuelto la vida, incluyendo la humana, por oposición a visiones sectoriales y parceladas del mundo como compartimentos estancos que el capital ha reducido a recursos naturales. Somos de la idea de la necesidad de superar las visiones sectoriales medioambientalistas que, reducen el ambiente a sus partes o, algunas visiones ecologistas, que consideran partes del ambiente a los elementos que denominan abióticos, ya que desde otras cosmovisiones como las étnicas y tradicionales, esos elementos son el centro de la vida misma, pero para el capital son no vida. Siendo abundante en debates sobre derechos, deberes y protección ambiental, no olvidar que ningún apartado de la Constitución Política de Colombia de 1991 se habla de ‘medioambiente’ y, ello fue así, porque los constituyentes indígenas se cuidaron que la visión integral y sistémica quedara consignada claramente en la norma fundamental de nuestro país.

El ambiente es, entonces, el escenario donde se desenvuelven los bienes comunes y entendemos por ambiente, el sistema global Tierra, conformado por el conjunto diverso de interacciones e inter-relaciones dinámicas entre sus componentes o subsistemas fundamentales, los ecosistemas y las culturas. Es decir, como se indica en Mesa Cuadros (2018a) sus elementos bióticos y antrópicos, que en tales inter-relaciones se transforman, generan tensiones y, en ello, las culturas tradicionales desarrollan un papel vital en el equilibrio, retomando los aprendizajes que observan en la manera como la naturaleza y sus elementos actúan.

Un ejemplo pertinente para indicar la diferencia concreta entre una cosmovisión basada en bienes comunes y la que defiende el capitalismo, basado en la propiedad privada individual del ambiente o naturaleza, la presentamos a continuación:

Tabla 1 Bienes comunes y ambientales vs propiedad privada individual capitalista

| Bienes comunes y ambientalismo popular | Capitalismo, capitaloceno y propiedad privada individual |
|---|---|
| Equidad | Inequidad |
| Interdependencia, Codependencia | Separación |
| Integralidad | Partes, pedazos, sectores |
| Simetría | Asimetrías |
| Madre, Maestra & Sagrada | Cantera de materiales y botadero de desechos |
| Prevención, Solidaridad | Contaminación, control, reparación |
| Responsabilidad | El que contamina paga |
| Sostenibilidad | Externalización de daños a los ecosistemas y sus habitantes |
| Complejidad | Simplicidad |
| Cuidado, protección, conservación | Daños, impactos negativos |

| | |
|--|-------------------------------------|
| Satisfacción de necesidades básicas de todos los sujetos | Deseos y preferencias de unos pocos |
|--|-------------------------------------|

Fuente: elaboración propia.

La anterior tabla expresa dos visiones contrapuestas, la primera de carácter milenario que subsiste hoy enfrentando a la visión hegemónica capitalista. La primera desarrolla una perspectiva sistémica e integral basada en los bienes comunes compartidos, frente a una visión moderna y capitalista del mundo y de la vida que los reduce a meros recursos naturales a ser extraídos e intercambiados en el mercado⁴².

Naturaleza Biosfera Ecosfera Tierra

Una vez que el capitalismo pretende convertir todo en mercancía, incluyendo el trabajo y la naturaleza, nos precisaba Marx, lo único que hace es practicar el arte de robar a los trabajadores y trabajadoras, y a la naturaleza, ya que,

Todo el progreso en la fertilidad de la tierra en un período determinado es un progreso hacia la destrucción de los recursos permanentes de esa fertilidad... La producción capitalista, por tanto, desarrolla la tecnología y las diversas combinaciones de los procesos en el todo social sólo agotando las fuentes originales de toda la riqueza: la tierra y el trabajo (Marx, 1972, p.505).

Por su parte, O'Connor) explica las dos contradicciones del capital y precisa la consustancialidad de la destrucción de la naturaleza por parte del capitalismo, ya que las tasas de destrucción y de

⁴² Ángel Maya (1992) precisa al ambiente como el gran sistema conformado por ecosistemas y culturas en íntima interacción permanente, visión totalmente contraria a la patriarcal del hombre moderno burgués, quien desde una nueva mentalidad y un nuevo derecho basado en su concepción individualista y androcéntrica, rompe las visiones previas sobre la naturaleza, buscando una transformación radical del mundo natural y creando un proceso histórico nuevo basado en su libertad personal, no sometido a la naturaleza, sin raíces en ella.

contaminación dependen de la tasa de acumulación y ganancia, donde,

Cualquier aumento de la tasa de explotación del trabajo hará aumentar las tasas de lucro y de acumulación y, consiguientemente, las tasas de destrucción y de contaminación. Cuanto más se explote el trabajo por el capital, más se explotará la naturaleza, y viceversa (O'Connor, 1991, p.111).

Es decir, se externalizan los costos sociales y ecosistémicos a otros seres humanos y a los ecosistemas que los habitan, apropiándose de bienes comunes, usualmente mediante el robo, el pillaje y la biopiratería⁴³, de lo que pertenece a otros seres Humanos y no humanos.

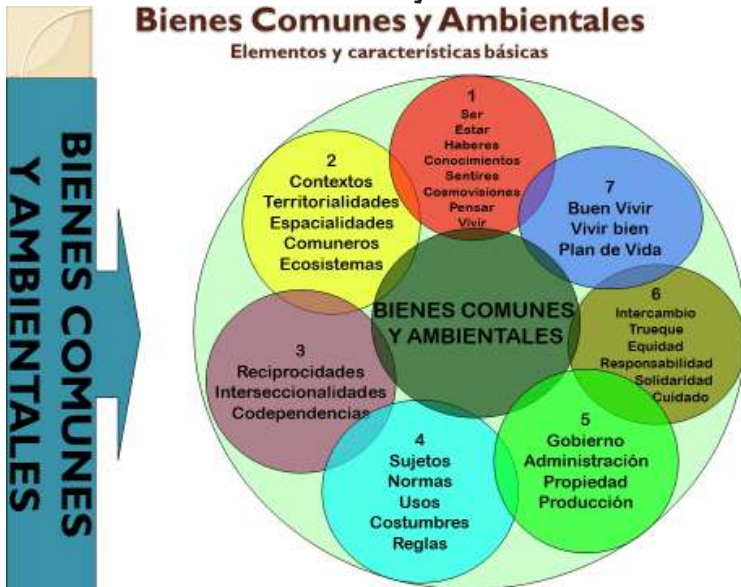
Las dos contradicciones del capitalismo tienen como consecuencia externalizar a los ecosistemas y a los seres humanos los impactos que este modelo de producción realiza. Situación totalmente diferente a la que otras culturas en el mundo han desarrollado a lo largo de la historia, en particular la que hemos venido denominando como *bienes comunes* desde el *ambientalismo popular*, basadas en la idea de relación recíproca e interdependiente entre ecosistemas y culturas, que a su vez está agenciada por múltiples actores individuales y colectivos que se oponen a la manera como el capitalismo agencia la apropiación injusta de la naturaleza y su daño, deterioro y contaminación⁴⁴. De esta forma, los bienes comunes no deben ser visto solo

⁴³ Para un debate en profundidad, véase Shiva (1997), Harvey (2005) y (2018) y Houtart (2011).

⁴⁴ Las sociedades que se oponen al capital buscan resolver la conflictividad ambiental desde lo común como alternativas concretas al maldesarrollo, buscando superar las inequidades y desigualdades, así como las discriminaciones extremas y generalizadas en la era del capitaloceno. Pensando y actuando en defensa de sus derechos y de otros seres, formulan la idea de integralidad en los derechos de todos y para todos, junto a los deberes que le son correspondientes, más allá de la estrecha visión eco-neoliberal. Así mismo, formulan criterios sobre la democracia y ciudadanía ambientales capaces de imaginar y llevar a la práctica procesos y procedimientos jurídico-políticos y éticos de carácter ambiental, de co-decisión pensando en la otredad, y en las generaciones de seres humanos y otras especies presentes y futuras, para superar el déficit de derechos, incluidos aquellos a quienes se les niega información, participación, transparencia y codecisión en asuntos centrales sobre la vida.

como una forma de propiedad sobre la naturaleza, sino que son parte de un sistema social concreto con reglas de uso, acceso, intercambio, distribución y cuidado responsable que, en el caso colombiano y latinoamericano, tienen su origen en las prácticas comunitarias tradicionales, fortaleciéndose de manera permanente y resistiendo al arrasamiento que promueve la era del *capitaloceno*.

Figura 1 Elementos y características básicas de los bienes comunes y ambientales



Fuente: elaboración propia.

Por lo anterior, una perspectiva integral de derechos y justicia, así como la necesidad de una nueva forma de Estado desde una perspectiva ambiental, debe confrontar el modelo de maldesarrollo crematístico que provoca la indignidad ambiental—tanto humana como ecosistémica—. Frente a ello, cualquier discurso neo-constitucional debe reconocer los límites naturales y las múltiples expresiones de su diversidad natural y cultural. En ello participan de manera amplia las visiones y prácticas de defensa de los comunes, pues esas

cosmovisiones se basan en normas de la tradición y en códigos éticos totalmente diferentes e incluso incompatibles con los del capital, esencialmente contruidos, replicados y vigentes hoy en todos los continentes. En efecto, cerca de una tercera parte de la población del mundo vive y administra mancomunadamente más de un millón de km² de tierras, con predominio de zonas boscosas, de especial significación para la protección ambiental al ser los pocos sumideros de carbono que quedan en la ecósfera. En este sentido, los bienes comunes son figuras que actúan contra la hegemonía del capital y la propiedad privada, son además una estrategia principal de resistencia social para representar sus mundos por parte de culturas que viven y desean estar por fuera del único mundo que formula el capitalismo. Así, tales mundos están entretejidos por múltiples formas de entrelazamiento entre seres humanos y no humanos—vivos y no vivos, materialidad y espiritualidad—⁴⁵, tal como lo expresa Escobar (2014).

La defensa de los bienes comunes está ampliamente presentada y representada en las luchas tejidas por pueblos, comunidades, movimientos, redes, coaliciones o ligas de diverso carácter y con ámbitos territoriales múltiples—locales, regionales, nacionales, internacionales o globales—, quienes, desde sus formas propias de gobierno y bajo sus múltiples usos y costumbres, enfrentan en oposición a la única forma como el capital agencia la idea de globalización económica.

A lo largo y ancho del planeta pueblos y comunidades tradicionales étnicas y campesinas, movimientos ambientalistas y ecologistas, organizaciones de mujeres, juventudes, trabajadores y trabajadoras,

⁴⁵ Como nos recuerda Escobar (2014), mucho tiempo antes que la propiedad privada mostrara su real significación y comenzara a devorar territorios, los pueblos crearon los bienes comunes como una estrategia principal para representar sus mundos y hoy esos pueblos y comunidades continúan perseverando en su defensa y protección contra la civilización del Mundo Único (capitalista, laico, liberal, patriarcal, blanco), concepción modernista del derecho que según Santos (2009) dio como resultado la pérdida de otras experiencias y práctica jurídicas y, de hecho, legitimó un *juridicidio*, al arrogarse el derecho a ser *el mundo* que reduce a todos los demás mundos a la inexistencia o a alternativas no creíbles a lo existente.

comunicación alternativa, movimientos cívicos urbanos, okupas, redes por los derechos de la diversidad sexual LGBTIQ, de la protección de los adultos mayores, de la niñez y la adolescencia (ISALC, 2020), desarrollan una serie de acciones y propuestas que muestran la apropiación colectiva a estos bienes comunes, los actualizan, los recuperan, los defienden, los promueven, los potencian, usualmente contra la idea del universalismo abstracto liberal y neoliberal moderno y contemporáneo (Mesa Cuadros, 2018a).

Mientras que sus propuestas son concretas, contrarias e incompatibles con la capitalización de la naturaleza y la apropiación privada del mundo, la vida y los comunes. Promueven desde diversos usos y costumbres tradicionales y nuevas praxis, la defensa de los territorios comunales, las semillas como patrimonio de los pueblos y contra las leyes de patentes; contra la apropiación privada de todo desde las nuevas tecnologías de la nano-ingeniería genética, la inteligencia artificial manipuladora de datos y comportamientos, junto a privatización de internet y sus infraestructuras. Todo esto para la vigencia de la comunalidad en el intercambio de información y conocimiento, el cual debe ser compartido, común, cooperativo⁴⁶.

Por su parte el capitalismo que se tiñe de verde, tanto en sus fórmulas superficiales eco-capitalistas y eco-neoliberales, reconocidas en ocasiones como el ecologismo de los ricos, exigen que el ambiente se proteja en sus territorios y en sus Estados-nación, pero no donde sus empresas convertidas en transnacionales van a depredar y contaminar, y en otras ocasiones, se muestran amigos de la preservación extrema, para que ciertos ecosistemas estén temporalmente protegidos, mientras el capital decide en qué momento histórico desmonta esas figuras preservacionistas para que los ecosistemas y sus riquezas sean extraídos bajo las nuevas formas en que el capital defina y oriente, ya sea revestido con artificios como *ecodesarrollo*, *desarrollo sostenible* o economía verde, todos ellos con tinte neoextractivista como se expresa Mesa Cuadros (2018a).

46

Véase además Houtart (2011).

Para cerrar este apartado, una de las expresiones más persistentes de la actuación concreta del capital contra los bienes comunes y la vida,— es la *necropolítica* definida por Mbembe al mostrar que las formas actuales de subyugación de la vida al poder de la muerte desde la noción de *biopoder* “es insuficiente para explicar las formas contemporáneas de subyugación de la vida al poder de la muerte” (2003, p.39), ya que la noción de *necropolítica* y *necropoder*, da(n) cuenta de las diversas formas en que, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan en aras de la máxima destrucción de personas y la creación de mundos de la muerte, formas sociales de existencia nuevas y únicas en la que vastas poblaciones están sujetas a condiciones de vida que les confieren el estatus de muertos vivientes. Asunto sobre el que volveremos en los siguientes apartados, como actuaciones concretas del capital contra lo común y la vida.

Reivindicación, historia y luchas en defensa de los comunes

En la historia de los comunes estos han sido un espacio de resistencia contra el poder hegemónico que se impone en determinados contextos espacio temporales a lo largo y ancho de la historia de la humanidad. Su defensa, lucha y reivindicación por su vigencia y permanencia se empiezan a hacer más fuertes cuando los embates del capital y sus agentes, pretendieron—y lo lograron parcialmente—imponer una única forma de relación del ser humano con otros seres humanos y con la naturaleza. Claro ejemplo lo tenemos en las múltiples tragedias de los bienes comunes, incluidas los *enclosures* y la codificación civil moderna que eliminó y proscribió las figuras jurídicas que aún los aceptaban y protegían—por ejemplo, la *saissine*⁴⁷,

⁴⁷ Vale la pena recordar cómo la Constitución Francesa de 1792 niega el derecho de asociación, pues quiere eliminar cualquier forma de relación entre seres humanos que no estén dirigidas o administradas por las nuevas formas jurídicas de la libertad de los

bien común de los franceses hasta su prohibición a comienzos del siglo 19—.

Como se expresa en Mesa Cuadros (2018) son diversas las formas y figuras jurídico políticas en que el capital, con el apoyo de la academia como poder hegemónico del período correspondiente, promueve en los últimos cinco siglos la apropiación injusta del ambiente, sus elementos y componentes principales, los bienes comunes. Además de las anteriores, están la duda indiana de mediados del siglo 16 en España, la venta de bienes comunes ingleses y europeos a agentes privados, la ilimitación en la apropiación privada de los bienes de los pueblos y sociedades conquistadas por los imperios europeos modernos, el Código Civil francés de 1804, la disolución y extinción de los resguardos indígenas; el racismo imperial europeo, los determinismos antiambientales climáticos, geográficos eurocéntricos; la reducción de los *salvajes* a la *vida civilizada* con la Ley 89 de 1890 en Colombia; la depredación y los determinismos naturales, la revolución verde, el formal *patrimonio común de la humanidad*; las patentes como la nueva y especial forma de apropiación del mundo y de la vida, el memorando tóxico de Summers, la apropiación privada del conocimiento tradicional de pueblos y sociedades étnicas a lo largo del globo, la biotecnología privada de la vida y los genes, el ecocapitalismo como nuevo vestido del capital, la socialización de los pasivos ambientales y la apropiación privada de los activos ambientales, la cooptación privada de la gestión ambiental, la responsabilidad social empresarial, los neo-extractivismos, el canje injusto de deuda

intercambios; aspecto que consolida el Código Civil francés napoleónico en 1804 al prohibir cualquier figura jurídica de posesión o propiedad que no sea la orientada por el ‘sagrado’ derecho de propiedad privada individual, en particular figuras pre-modernas de uso y acceso a los elementos de la naturaleza conocidos como bienes comunes, tal como igualmente lo había expresado en su momento Locke (1690) en la Inglaterra post revolucionaria. Sobre diversas tipologías de bienes comunes, véase además a Ortega Guerrero (2018).

por naturaleza y el paso de las funciones ecosistémicas a su mercantilización como servicios ambientales⁴⁸, entre otros.

Desde la segunda parte del siglo pasado, la defensa de los bienes comunes hace parte de las luchas ambientalistas y de los demás movimientos alternativos, y es uno de los temas centrales de la nueva disciplina jurídica conocida como *Derecho Ambiental*. En estricto sentido, trata de avanzar en la viabilidad de reestablecer las interconexiones prácticas y dinámicas de inter y codependencia entre culturas y ecosistemas, que el capitalismo redujo a mero capital natural, disminuido a solo ser objeto biofísico como cantera de recursos a ser extraídos y un botadero de desechos y, a los seres humanos, como mero capital humano, los dos subsistemas, a ser sobreexplotados en beneficio de unos pocos.

En últimas, esta nueva disciplina integradora formula de manera clara, cuáles deberían ser los límites o autorizaciones concretas y claras a las conductas humanas en su relación con la naturaleza, que le permitan, no solo habitar y vivir dignamente como especie en un espacio, lugar o hábitat determinado, sino a los ecosistemas ser y contener la vida misma, incluso si se piensa como sustento de la vida humana.

Una disciplina jurídica de este carácter, prescribe conductas humanas desde el reconocimiento de las inter y codependencias entre lo humano y lo ecosistémico y, además, precisa las íntimas y múltiples dinámicas de imbricación que rigen lo ambiental desde hace varias decenas de milenios, precisando las conexiones con otras disciplinas prescriptivas como la ética y la política, permitiendo orientar la toma de decisiones más allá de los reduccionismos liberales lineales modernos y capitalistas.

⁴⁸ Para un debate más amplio, véase Mesa Villamil, Sánchez Supelano & Mesa Cuadros (2019, 227), en particular, para distinguir y reconocer que las funciones ecosistémicas son naturales y los segundos, construcción humana como resultado de visiones crematísticas que buscan poner precio a los ecosistemas y a sus funciones.

Es necesario tener presente que a lo largo del proceso de acumulación capitalista, la acción humana en resistencia al capital, no solo defiende los bienes comunes capturados, despojados, expropiados, corrompidos o apropiados y privatizados injustamente, sino que en persistente lucha sueña, imagina y crea nuevos bienes comunes que continúen enfrentando las diversas formas como el capital actualiza su idea de apropiación privada excluyente y, en ello, el *ambientalismo popular* sí que ha dado buenas razones y argumentos para recrear, actualizar, defender y potencializar los antiguos y nuevos bienes comunes naturales, culturales, mixtos, materiales e inmateriales.

En el entendido que son diversas y múltiples las expresiones del pensamiento y acción ambiental, consideramos que el *ambientalismo popular* es una de sus expresiones más significativas y se caracteriza por contener los elementos centrales de una propuesta y un nuevo paradigma de la relación sociedad-ecosistemas, en la medida que actúa y propone al mundo cambios sustantivos contra la forma hegemónica como se expresa la relación dominante del capital sobre la naturaleza y los seres humanos.

Esta forma de pensamiento enfrenta las orientaciones de la sociedad moderna patriarcal capitalista que se encubre en un color supuestamente verde, pero desde luchas contra-hegemónicas de poder de pueblos y sociedades tradicionales étnicas, y campesinas y urbanas marginadas en alianza con otros movimientos y redes, se demanda y reivindica la redistribución de la naturaleza de manera justa y equitativa para la satisfacción de las necesidades básicas de todas y todos los sujetos, más allá de la estrecha visión liberal de apropiación ilimitada de la naturaleza para unos pocos.

El *ambientalismo popular* es una de las experiencias de mayor relevancia en defensa de lo común y los bienes comunes y tiene que ver con las prácticas concretas de pueblos y sociedades tradicionales étnicas y campesinas, quienes históricamente y a la fecha siguen aplicando reglas de buen vivir, desde *huellas ambientales sostenibles*, basadas en la idea de usar con cuidado y de a poquito los elementos de la naturaleza de los cuales viven y donde desarrollan su cultura.

Esta práctica es totalmente contraria a la idea de apropiación ilimitada e injusta de la naturaleza promovida por el capitalismo a lo largo de su historia en los tiempos modernos. De ahí la crítica fuerte al *antropoceno* y a su versión concreta, el *capitaloceno*, para frenar el crecimiento ilimitado y su consecuente daño desmedido, así como las irreversibles consecuencias insostenibles para la vida presente y futura del único ambiente que tenemos, la ecósfera o biosfera.

Las luchas del *ambientalismo popular* y sus integrantes y activistas no gustan a Estados, empresas e ilegalidades a lo largo y ancho del globo⁴⁹, especialmente porque sus visiones, prácticas y conocimientos marginalizados u olvidados, han demostrado ser protectores de la naturaleza en la cual viven y obtienen todo para satisfacer sus necesidades básicas y, por ello, expresan luchas contra-hegemónicas para superar la indignidad y concretar su idea de permanecer en los territorios y seguir siendo lo que son, defendiéndose contra las opresiones y exclusiones que el capitalismo defiende.

El *ambientalismo popular* que vive y defiende los bienes comunes reconoce que los tiempos y ritmos de la naturaleza son distintos al que seres humanos promueven desde el ecocapitalismo, quienes, además, defienden una creencia y fe ciega en la ciencia y en la técnica sin control, pero seguramente un diálogo real entre conocimiento científico y conocimiento popular podría ayudar a reconocer las dinámicas ecosistémicas y culturales y proponer alternativas a la manera como la sociedad hegemónica viene accediendo y usando la naturaleza.

49 Tal como se expresa por el Colectivo RETS (2013, p.66) las compañías recurren a diversas herramientas para construir la plataforma global de la *Lex Mercatoria*, entre ellas, el cabildeo (*lobby*), las puertas giratorias (*revolving doors*), sobornos y negocios con dictaduras, la financiación de partidos políticos, alteración de procesos electorales, reformas constitucionales y golpes de Estado, la diplomacia empresarial donde los gobiernos se ponen al servicio de las transnacionales, los paraísos fiscales, la criminalización de la protesta social, persecución y asesinato de sindicales y defensores de los derechos humanos, el uso de medios de comunicación para la violación de los derechos de libertad de pensamiento y opinión, las empresas de agencias de relaciones públicas para que de forma sutil y encubierta rayan en la ilegalidad y, las universidades y el conocimiento convertidas exclusivamente a favor del interés particular .

Activistas, luchadores y pensadores locales que han visto cómo sus ecosistemas y sus habitantes son afectados injustamente por formas ajenas de uso, extracción y apropiación inadecuada de la naturaleza, se manifiestan de diversa manera para enfrentar esos ataques, como las organizaciones de mujeres campesinas, indígenas, afros y urbanas populares, recicladores en espacios urbanos, campesinos en los páramos, selvas y sabanas, así como todas las etnias contra megaproyectos de diverso tipo en sus territorios de las naciones de América Latina y el Caribe.

Las luchas de los pueblos, comunidades, sociedades y organizaciones que englobamos en la idea del ambientalismo popular, confrontan las formas hegemónicas en que el capital usa la naturaleza de manera crematística como mera mercancía. En oposición a ello, estas comunidades centran sus acciones en defensa y resistencia para proteger sus territorios que son la base misma de su supervivencia física y cultural; prácticas que son probadamente conservacionistas al usar la naturaleza con huellas sostenibles, pues de ella viven y dependen.

Sus saberes tradicionales no pasan por el mercado, sino que se difunden desde otras formas de producción, intercambio, trueque y consumo por fuera del capital —son principalmente agrosilvopastoriles, cazadores, recolectores, pescadores y agricultores tradicionales—, desde huellas ambientales sostenibles basadas en consumos endosomáticos con actitudes responsables y solidarias con los demás seres humanos y no humanos, pensado en el momento actual y el devenir, para la construcción de sociedades más justas, donde la protección de los bienes comunes—bosques, aguas, suelos, animales silvestres, conocimientos, semillas, aire puro, etc.—, son los bienes básicos para la transición alimentaria, sanitaria y energética, para resolver de manera pacífica la crisis ambiental y civilizatoria y sus dos principales expresiones actuales, la crisis climática y la crisis del Covid-19.

Propuestas alrededor de la protección de los bienes comunes y ambientales

Los bienes comunes han sido en los últimos cinco siglos—y con mayor vigor en las últimas décadas— el centro de las resistencias anticapitalistas, al ser los centros de conocimiento, gestión, poder y gobernanza, alterna a las propuestas y prácticas concretas del capitalismo en su período de gestación, dominio y, seguramente, decadencia, ya que formulan, proponen y son mundos múltiples y diversos a la manera como los gestores del *capitaloceno* imponen por diversos medios legales e ilegales, una única manera de ver y ser en el mundo.

Durante los últimos siglos, la apropiación injusta y permanente de los bienes comunes ha incrementado sustantivamente la lógica de crecimiento económico ilimitado por apropiación exagerada de la naturaleza y todos los bienes, que exacerban la crisis ambiental y civilizatoria. Donde la crisis climática y las pandemias persistentes incluida la del Covid-19, prefigura nuevas expresiones de pintar o teñir de verde el capital, tal como lo ha venido haciendo desde la Cumbre de Estocolmo de 1972 con su idea de *ecodesarrollo*, la de Río de Janeiro en 1992 y el *desarrollo sostenible*, así como la propuesta de *economía verde* en Río+20 del año 2012.

Es previsible que un nuevo concepto que actualice el capitalismo verde se formule para 2022 o 2032, cuando se cumplan diez o veinte años de la anterior cumbre global sobre ambiente y desarrollo, ya que la *economía verde*, como modelo de general de la mercantilización de la naturaleza. Es decir, ve en términos netamente económicos prácticas sostenibles para los ecosistemas y la vida humana, sin embargo, no sirve para resolver los conflictos y graves problemas ambientales que aquejan al mundo. Por tanto, seguramente el nuevo color que se le ponga al capital podrá ser verde bio-tecno-entusiasta. Todo lo anterior consolida nuevos cientos de millones de desplazados ambientales, resultado de la crisis ambiental y sus múltiples

expresiones, tanto hídrica, alimentaria, climática, económica, social, política y cultural.

De otra parte, la injusta apropiación privada de lo común, ha configurado déficit democrático, control ideológico y cultural, desarrollo neotecnológico basado en nanotecnología e inteligencia artificial, produciendo ciudadanos globales controlados y embrutecidos, frente a la demanda de responsabilidad, solidaridad y respeto por la vida, lo común y lo colectivo desde las resistencias.

Dentro de esos esquemas, como expresan Negri y Hardt (2009) la multitud debería huir de la familia⁵⁰, la corporación y la nación; tres escenarios claves que a la vez desgastan, pero también movilizan y construyen lo común y los comunes, para superar sus promesas incumplidas, superando las bases para un proceso de sustracción del capital y la construcción de las autonomías necesarias para superar el déficit que el capitalismo propone y aplica cotidianamente.

Contra el incremento y persistencia de las desigualdades, discriminaciones y violencias de todo tipo, empezando por la permanencia de las violencias estructurales, en las cuales, la visión sectorial y parcelada del mundo patriarcal, sexista, tecno-entusiasta y capitalista contemporáneo desarrollan sus propuestas contra los comunes, seguramente sea necesario insistir en planteamientos desde la integralidad de los mundos y de la vida.

Quizás, las alternativas tengan en lo *común*, lo *colectivo*, lo *diverso* y lo *de todos*, una respuesta más concreta a la crisis ambiental y civilizatoria, cuyos resultados y consecuencias más grandes y graves los tenemos hoy con la crisis climática y las pandemias. Una perspectiva

⁵⁰ Negri y Hardt precisan cómo la familia, es una máquina de normatividad de género que constantemente desalienta y aplasta lo común. La estructura patriarcal de la autoridad de familia varía en distintas culturas, pero mantiene su forma general, la división del trabajo por género dentro de la familia, aunque a menudo criticada, es extraordinariamente persistente, y el modelo hetero-normativo dictado por la familia varía notablemente poco a través del mundo. La familia corrompe lo común imponiendo jerarquías de género y obligando por normas de género, de modo que cualquier intento en prácticas de género alternativas o expresiones de deseos sexuales alternativos son infaliblemente cerradas y castigadas (2009, p. 89).

de derechos ambientales en una nueva forma Estado ambiental de derecho, que supere los límites estrechos del Estado-nación, que ha agenciado la apropiación ilimitada de la naturaleza, su deterioro y contaminación; podría orientar criterios y valores diferentes a los que pregona el *capitaloceno* en su versión más actual de políticas neoliberales que buscan la generalización de la mercantilización, financiarización y despojo de la naturaleza toda a favor de unos pocos⁵¹.

Con ocasión de las consecuencias de la pandemia del Covid-19, millones de seres humanos han perdido sus ingresos que les permitían sobrevivir, pero aquellos que ya estaban en situaciones de pobreza y miseria, han tenido que soportar con mayor rigor los impactos de esta crisis. Así las cosas, cada año hay más personas con hambre en el mundo, a pesar que el modelo agroindustrial prometía resolver y acabar con los problemas de hambre en el mundo. Pero como se probó desde los años setenta del pasado siglo, producir más alimentos no necesariamente significa que sean alimentos para aquellos que tienen hambre, sino que se requiere redistribuirlos y no acapararlos, evitando, además, su desperdicio, pues como indica la FAO (2020, p.8), cerca de mil trescientos millones de toneladas de alimentos se desperdician en un año, cantidad que serviría para alimentar a dos mil millones de personas.

Datos de Naciones Unidas (2019) estiman que el deterioro y contaminación ambiental es responsable de 23% de todas las muertes en el mundo y, según Global Witness (2020), se registraron 212 asesinatos de activistas ambientales, aunque pueden ser muchos los no documentados, silenciados y en el anonimato. De ellos, Colombia es el país con el mayor número, esto no es nuevo, sino que ha sido una

⁵¹ Para un debate en profundidad sobre la nueva forma Estado Ambiental de Derecho y de Derechos, véase Mesa Cuadros (2019, p.367), donde su tránsito deberá garantizar materialmente las necesidades humanas básicas por resolver de todos los sujetos de derecho presentes y futuros, humanos y de otras especies, por todas las consecuencias negativas que las contaminaciones y erosiones de diverso tipo han generado como resultado de la conflictividad ambiental irresuelta y su consecuencia concreta, la crisis ambiental y civilizatoria.

práctica histórica de más de cinco siglos, asociada a la aplicación de las diversas formas extractivas y neoextractivas de elementos de la naturaleza, que cada vez demanda mayores *materias primas* y lo hace con métodos legales e ilegales, desplazando forzosamente a individuos y comunidades para apropiarse injustamente de elementos del suelo—tierras, bosques, fauna—, el subsuelo—minerales, hidrocarburos—, las aguas e incluso el aire.

Mientras pareciera que hay un resurgimiento de los comunes, incluido el conocimiento—software libre y comunidades de diseño abierto—, las grandes corporaciones transnacionales, se apropian de lo común y colectivo de forma privatística, expropiando a la mayoría de la población del mundo de bienes comunes como el aire y el espectro electromagnético.

Una de las expresiones más significativas del papel de lo común para enfrentar el individualismo propietario que el capitalismo ha agenciado en los últimos siglos, ha sido ampliamente destacado en la literatura, especialmente en Hardt y Negri (2004; 2009) quienes proponen la idea de *multitud*, como un concepto adecuado para organizar políticamente el proyecto de recuperación de lo común y los comunes a partir del éxodo y liberación de las propuestas que el *imperio* formula, ya que, en el contexto biopolítico actual, “las formas organizacionales tradicionales basadas en la unidad, el liderazgo central, y la jerarquía no son ni deseables ni efectivas” (Hardt y Negri, 2009, p.92), sino que se requiere un contrapoder al poder hegemónico del capital. Ese contrapoder será un sujeto político nuevo, un agente social activo, resultado de una multiplicidad actuante de la nueva comunidad política con poder constituyente que toma acciones políticas coherentes, progresivas y liberadoras, las cuales, seguramente tienen en la constitución de lo común y en los comunes y sus múltiples redes de cooperación, uno de sus ejes de actuación en resistencias, luchas, deseos, insurrección y constituyente.

Como parte de ese proceso, hay en las normas ambientales, tanto de carácter constitucional como legal, incluido el bloque de constitucionalidad ambiental, resistido, peleado, luchado y ganado en los

múltiples escenarios jurídico políticos y éticos de los mundos posibles a lo largo de la historia humana, y que el poder insiste en desconocer, unas condiciones de innumerables posibilidades para seguir defendiendo lo común, lo colectivos, lo diverso, lo público y lo de todos.

Parte de ello, tiene que ver con persistir e insistir en el *reconocimiento material de la diversidad ambiental*—natural y cultural—, como lo establece la Constitución Política de Colombia, una de las primeras constituciones ambientales del mundo contemporáneo, que requieren ser ampliadas y completadas, donde el ambientalismo popular étnico rural y urbano en resistencia ganó al poder de la época hace ya tres décadas, las ideas de reconocimiento y respeto sin discriminación con las culturas, su biodiversidad, su deseo a participar activa y decisoriamente en todos los asuntos de la vida relevantes para definir mundos de vida dignos de ser vividos por todas y todos los seres. Desde hace menos de cinco años se han declarado como sujetos de derechos importantes reservas naturales como el río Atrato y el Amazonas, lo cual evidencia otras formas de reconocimiento y búsqueda de protección de dicha diversidad.

Así mismo, una respuesta concreta tiene que pasar necesariamente por el *imperativo ambiental*, regla concreta de relación ambiental entre los humanos y la naturaleza, desde los principios de responsabilidad y solidaridad, prevención y precaución, sostenibilidad y justicia ambiental, en el sentido más amplio, con claros límites al Estado, al capital y a las acciones humanas depredadoras; el reconocimiento, la consagración y la protección efectiva de todos los derechos de todos los sujetos de la comunidad moral, desde la visión trans-temporal—los derechos de las generaciones pasadas, actuales y futuras—, la visión trans-espacial—todos los derechos, independiente del país de origen o estancia—derechos y ciudadanos ambientales y globales— y la visión trans-humanista y trans-especieísta—derechos de humanos y de otros seres de la naturaleza no humanos—. La democracia radical donde todos y todas participan

de manera activa y permanente como destituyentes y constituyentes en todas y cada una de las decisiones que les afectan.

De otra parte, se requieren una serie de *transformaciones territorializadas y ampliadas*, tanto en los ámbitos locales, como regionales, nacionales, internacionales y globales, desde una perspectiva que concrete un nuevo pacto ambiental por los mundos y la vida. Más allá del pacto social liberal se debería concretar un pacto natural como real protección de los bienes comunes y un camino hasta Estado Ambiental de Derecho y de Derechos. En ello es clave la Justicia Ambiental en estricto sentido con democracia y ciudadanía ambientales, a partir de la recuperación y defensa de los comunes a partir del reconocimiento de lo público, lo colectivo y lo diverso.

Solo es viable concretar la idea de justicia ambiental si hay además *equidad en las cargas y los beneficios* de las acciones humanas en la naturaleza. Ello significa superar brechas de origen territorial o espacial como las urbano rurales, las generacionales y etáreas, las de clase, género, raciales, de especie, orientación sexual, credo, cosmovisión, ideologías y creencias; en fin, todas las perspectivas diferenciales que implican enfoques plurales de concebir el mundo, el derecho, la política, la economía y la sociedad.

La *pandemia* develó la crisis ambiental y profundizó las inequidades, mostrando con mayor crudeza cómo las desigualdades e injusticias se imponen sobre los pueblos, comunidades, sociedades e individuos que ya venían siendo discriminados; por tanto, una renta básica como equidad en el acceso a los elementos de la naturaleza para satisfacer necesidades básicas de todos los sujetos es el mínimo de la acción jurídico política y ética para enfrentar con dignidad las posibilidades que los seres humanos puestos en mayor situación de vulnerabilidad puedan salir con éxito de esta crisis, que se incrementará cuando los rigores de la crisis climática se exacerben y enfrenten con mayor rigor a estas poblaciones y comunidades.

En tiempos de pandemia, la acción política, jurídica y crematística del capitalismo ha mostrado su expresión más persistente. A pesar de formular ideas de interés general solo defiende el interés

particular sobre la acumulación y las ganancias a cualquier precio. Sus propuestas, mayoritariamente acogidas por diversos Estados mostraron su verdadero rostro, el de la *necropolítica*, término formulado por Mbembe (2003) que expresa que el capitalismo global en los últimos tiempos gestiona y organiza la vida, sus modos y el espacio social y político desde una lógica de la muerte⁵², por oposición a la *biopolítica*, concepto de Foucault (1976) como horizonte de articulación de las sociedades capitalistas contemporáneas y su idea de la vida desde el “hacer vivir, dejar morir”, expresiones concretas de ejercicio del biopoder, asociado a los dispositivos vinculados tanto a la producción como a la vida funcional al gobierno moderno capitalista y sus poderes para gobernar tanto a los individuos como al conjunto de los seres vivos a través de dinámicas disciplinarias y tecnologías de poder y control⁵³.

Ello es así en la medida que desde hace siglos, desde el primer mundo y sus intereses hegemónicos de corte eurocéntrico y usacéntrico, la vida, sus modos y los espacios ecosistémico, social, económico, político, jurídico y epistémico, dentro del capitalismo global, han sido gestionados y organizados por la lógica de la muerte (*necropolítica*), es decir, desde el ‘dejar vivir y hacer morir’, no para una vida mejor, sino el abandono, los recortes sociales y la privatización de todo, y no la vigencia de la vida (biopolítica), ya que el poder del capital define quién muere y quién vive, ya sean vidas humanas, animales, vegetales o ecosistémicas, presentes y futuras. Las teorías, pero también las prácticas concretas a lo largo y ancho del país, del continente latinoamericano y del globo dan cuenta de ello: guerras

⁵² Mbembe indica que “[...] la máxima expresión de la soberanía reside, en gran medida, en el poder y la capacidad de dictar quién puede vivir y quién debe morir. Por lo tanto, matar o permitir vivir constituyen los límites de la soberanía, sus atributos fundamentales. Ejercer soberanía es ejercer control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y manifestación del poder” (2013, p.11).

⁵³ Por su parte, el biopoder se refiere al ejercicio de dominio que lleva el Estado sobre la vida mediante tecnologías y dispositivos de diverso carácter simbólico, epistemológico, material, cultural, jurídico, social y económico, donde los dispositivos biopolíticos afectan la vida biológica misma, es decir, con el ser vivo como integrante de la especie humana.

preventivas, privatización generalizada, racismos, neo-colonizaciones, sobreexplotación, desposesión, pobreza y miseria, división de clases, desplazamientos ambientales, derechos convertidos en mercancías, estado de excepción permanente y captura total del Estado, lo público, lo colectivo, donde la pandemia es solo una nueva expresión de todo ello.

El contexto ambiental de la pandemia se expresa en primer lugar desde el contexto ecosistémico, con una persistente destrucción de la diversidad biológica y la mercantilización generalizada de la naturaleza, que han llevado a la destrucción de ecosistemas esenciales para la pervivencia de la vida humana y de otras especies, generando desequilibrios graves en sus funciones naturales, privilegiando lo que hoy se denomina como servicios ecosistémicos que usualmente recurren a ponerle precio a la naturaleza. Las zoonosis son un resultado predecible de tal contexto de deterioro ambiental. Todos los elementos y componentes del ambiente son convertidos en utilidad y mercancía para la hegemonía del pensamiento que orienta el quehacer humano.

En segundo lugar, el contexto cultural y social se caracteriza por inusitados procesos de privatización de derechos, intereses y servicios sociales y la apropiación generalizada del mundo y de la vida como apropiación por desposesión (Harvey, 2005) por parte de unos pocos agentes que gobiernan formal y materialmente al mundo, a las sociedades y a los Estados, quienes han ido eliminando de manera paulatina y sostenida los derechos, lo público, lo común y colectivo, a costa de intereses privados de unos pocos, solo para sí y su precaria idea de dignidad, eludiendo la equidad, la solidaridad y la responsabilidad más allá del círculo individualista/ propietario/ privatista.

De otra parte, el *reconocimiento y protección con garantías a los nuevos sujetos de derechos*, tanto los seres humanos de las futuras generaciones como a los no humanos, podría ayudar a concretar la idea de límites a las conductas humanas, tanto sobre otros seres humanos como sobre los elementos de la naturaleza convertidos en meras mercancías a ser intercambiadas, y permitan la recuperación

y protección de los bienes comunes. Incluso si se pensara desde un antropocentrismo moderado, sería aceptable indicar que todos los seres humanos presentes y futuros tendrían un derecho igual a usar la naturaleza, tal como lo expresó la norma ambiental colombiana de comienzos de los años setenta al autorizar el uso por ministerio de la ley de los elementos naturales sin pedir licencia, permiso o autorización, siempre y cuando fueran para satisfacer necesidades básicas. Reconociendo la inviabilidad de la mitigación de impactos y pasivos ambientales dentro del modelo capitalista, la formulación de *principios ambientales* completos puede orientar expresos límites al proceso productivo, desde la materialización de la idea de sostenibilidad, a partir de la defensa de bienes comunes, desde haberes, saberes, sentir y pensares múltiples, ya que. El proceso económico debe superar su visión crematística reduccionista y proponer una reconstrucción ambiental, potenciando y promoviendo el papel de los movimientos sociales alter-globales y sus propuestas de protección y reconstrucción del mundo y de la vida, más allá del capitalismo excluyente.

En circunstancias como las que atraviesa Colombia y otras sociedades en África y Medio Oriente, devastados por guerras y conflictos armados que promueve el capital, la *paz ambiental* es el marco de sentido amplio que reconoce el papel central que ha jugado el capital desde los tiempos de la acumulación originaria y el desarrollo inaudito durante cinco siglos de expropiación, apropiación injusta, piratería, despojo, destrucción y *ecocidio*,⁵⁴ usado como instrumento para sus guerras como herramienta de despojo, generando

⁵⁴ Como se expresa en Mesa Villamil y Mesa Cuadros (2020) el *ecocidio* o *ambientalicidio* puede ser entendido no solo como un eventual delito internacional, sino especialmente como un proceso generalizado, global y sistémico de deterioro y destrucción basado en múltiples formas de depredación, estafas y violencias, agenciado por seres humanos e instituciones concretas desde el capitalismo, quienes atentan cotidiana y premeditadamente de manera grave contra el hogar común, el hogar de todos, al que llamamos Naturaleza o Ambiente.

desplazamientos forzados anti-ambientales cada vez más numerosos y generalizados a lo largo y ancho del globo.

Por tanto, las redes, organizaciones y movimientos ambientalistas y ecologistas, desde distintos tonos de verde, demandan y reclaman mandatos, responsabilidades, verdad, justicia, reparación y garantía de no repetición por las acciones llevadas a cabo históricamente por el capitalismo depredador e injusto que requiere pagar sus deudas y pasivos ambientales contraídos en los últimos cinco siglos.

No es lo mismo hablar de justicia “como justa distribución de los bienes comunes que como exigente contribución por todos a la creación de esos bienes comunes”, precisa Mate Rupérez (2011, p.10), ya que la injusticia añade a la desigualdad la culpabilidad o la responsabilidad, es decir, al origen de esa desigualdad, ya que,

Las injusticias *no están ahí* como los ríos o las montañas, producto del azar, sino que *han sido causadas* y/o heredadas por el hombre. Por eso va unida a la injusticia el carácter de culpa, en quien la produce, y de responsabilidad, en quien la hereda. [...] pero lo inquietante es que las teorías de la justicia no se detengan ante lo que tienen de voluntariedad las desigualdades, es decir, no se tomen realmente en serio las injusticias. Toda reflexión sobre la justicia es un merodeo por las zonas de la humanidad del hombre (Mate Rupérez, 2011, p.10).

La justicia es un valor o principio superior desde la visión del bien común y los comunes, por tanto, además de ser el resultado de acciones y acuerdos jurídicos, es esencialmente una construcción política del colectivo en la idea de concreción del interés general y tiene que ver, no solo con el reparto de los bienes, sino con una crítica fuerte a la manera como las desigualdades, discriminaciones y exclusiones generan injusticias ambientales cuando sacan a otros o a la mayoría de sujetos de una generación del acceso y redistribución de esos bienes y los someten a la indignidad, la cual debe ser resuelta.

Conclusiones

Enfrentar razonablemente los embates del capital en los tiempos actuales, requiere hacerse desde propuestas que reconozcan su poder, pero también sus límites y, he allí, la potencia que podemos encontrar en las formas concretas en que pueblos, sociedades, comunidades e individuos resisten proactivamente a ser cooptados definitivamente por tal poder y actúan en contravía, persistiendo en la defensa de los bienes comunes y con ellos, la justicia, la solidaridad y la responsabilidad con otros y con la vida toda. Algunas de sus acciones pasan necesariamente por:

Enredarse y tejer *lo común—colectivo y diverso—*, para hacer frente a la persistente expropiación y acaparamiento de bienes comunes por parte del capital, se viene desarrollando a partir de un sinnúmero de personas y colectivos que se juntan y tejen redes solidarias, basadas en el apoyo común, colectivo, compartido e interdependiente, con otros seres humanos y no humanos, y con las concretas formas de comprensión de la naturaleza en la cual viven y dependen, incluso por fuera y descentrados del capital; la mayoría de ellos con acciones y prácticas concretas que hacen tránsito ambiental a un nuevo quehacer post-capitalista.

Requiere además reconocer, ampliar y promover las experiencias del *ambientalismo popular*, ya que sus construcción y consolidación de antiguos y nuevos bienes comunes son demandados por pueblos y comunidades quienes reivindican la protección de ecosistemas esenciales para la vida, tales como aguas, bosques, páramos, humedales, zonas de recarga de acuíferos, manglares, ciénagas, zonas coralinas; frente al asedio voraz y persistente de empresas y particulares que buscan ponerlos en el mercado, para su apropiación privada individual.

Reconstrucción y *defensa integral de bienes comunes y ambientales*, pues no solo se busca proteger los antiguos bienes comunes (usualmente naturales), sino que la creatividad humana resistente

y resiliente propone la construcción y protección de nuevos bienes comunes inmateriales, intelectuales o culturales, tales como la atmósfera, el clima, la capa de ozono, la web, el software de código abierto, las redes de trueque o intercambio no mercantil anti-sistémico, manejados colectivamente, expresando un nuevo gobierno de lo común, por fuera de la institucionalidad convencional que el poder del capital promueve y que insiste, deben ser sus agentes quienes dirijan.

Profundizar el conocimiento sobre la *conflictividad ambiental a resolver*, ya que se requiere de manera urgente comprenderla y construir comunalmente las múltiples posibilidades de resolverla, de acuerdo a los contextos, experiencias, sentidos, haberes y saberes. Ello implica superar visiones reduccionistas tanto andro y antropocentristas como ecocentristas esencialistas, por unas visiones ambientalistas en estricto sentido que respeten tanto la vida humana como ecosistémica sin imposiciones universalistas, binarias, sectoriales y parciales del mundo y de la vida, que desconocen su complejidad, diversidad, integralidad e inter y codependencias.

La idea de concreción material de la *Justicia Ambiental* en estricto sentido puede convertirse en uno de los caminos principales para recuperar, revitalizar y reorientar la protección de los bienes comunes en la medida que concibe y promueve el cuidado y protección de la vida en sus múltiples manifestaciones culturales y ecosistémicas, sin reducirlas, homogenizarlas o comprimirlas en la única visión que el *capitaloceno* ha formulado.

Como hemos indicado desde hace dos décadas, la idea de justicia ambiental debe incorporar múltiples dimensiones, entre ellas, aspectos subjetivos de ideas de derechos de todos los seres humanos y de otras especies, junto a la temporalidad diacrónica y sincrónica de derechos inter, multi, pluri y trans-generacionales de todos los sujetos individuales y colectivos (comunidad de derechos de las generaciones presentes, pasadas y futuras), así como la espacialidad y territorialidad que supere los límites estrechos del Estado Nación liberal moderno capitalista y reconozca las diversas dimensiones

territoriales (locales, regionales, nacionales, internacionales y globales) junto a sus específicas y concretas pero también materiales y posibles interconexiones.

Uno de los primeros pasos que agencia otra manera de ser, habitar, producir, consumir y desechar en nuestra relación cultura, ecosistemas, tiene en la idea de concreción del *Estado Ambiental de Derecho y de Derechos planetario*, la posibilidad más real para que los bienes comunes puedan recuperar su capacidad de respuesta para satisfacer las necesidades básicas de todas y de todos los seres y, a la vez, contribuyan a resolver la grave crisis climática y las pandemias venideras.

Transitar de las alianzas público privadas a las *alianzas público comunales* es otra de las acciones a trabajar en estos tiempos de crisis sistémica, ya que hasta fines del siglo 20 el capitalismo y sus agentes defendieron la idea que el Estado no sabía o no podía hacer nada a favor de los derechos y formularon ideas para el desmonte del Estado y sus expresiones sociales y de bienestar, hasta hacerlo ultra-mínimo. Desde comienzos del siglo 21 su discurso varió y se empezó a publicar la idea que no es que el Estado no sea capaz de hacer las cosas, sino que solo no es capaz; por lo tanto, se requerían alianzas público privadas. Desde los actores contra-hegemónicos se viene defendiendo la idea de recuperación de los viejos y nuevos bienes comunes y, por tanto, una de sus principales reivindicaciones pasa por superar la supuesta única nueva opción de alianzas público/privadas, defendiendo las alianzas público comunales; es decir, pueden existir y subsistir otras formas de relación entre lo estatal y lo social que no sea necesariamente su paso por el filtro del capital y la propiedad privada individual orientada por el individualismo propietario liberal y neoliberal.

Este tránsito no será fácil, pero existen múltiples experiencias en el ámbito latinoamericano que podrían contribuir con su avance. Tal es el caso de las asociaciones de bienes comunes y públicos en pueblos, comunidades y sociedades tradicionales étnicas y campesinas, así como de comunidades y grupos urbanos marginados, quienes se

han organizado desde hace décadas para promover y proteger los comunes, incluso usando las normas legales existentes y cuando éstas no lo facilitan, movilizándose a favor de los comunes desde procesos formativos que socializan, comunican y muestran las potencialidades y aplicaciones prácticas asociadas al bienestar colectivo a favor de los bienes comunes y que éstos mismos, junto a las prácticas de la comunalidad y el comunitarianismo posibilitan a favor de los comunes.

Hacer resurgir y revivir los bienes comunes va en la vía correcta de avanzar concretamente en la protección de ecosistemas y las personas y comunidades que los habitan; en últimas, ayudan a la protección ambiental de los dos grandes subsistemas que los conforman, la base natural que sustenta a sociedades y pueblos expropiados históricamente por el poder negativo del *capitaloceno*.

En todo caso se requiere cualificar las resistencias en defensa de *bienes comunes territorializados*, en el entendido que las transformaciones y concepciones del mundo y de la vida, basados en la diversidad, la búsqueda y concreción de lo común y lo colectivo precisa superar las estrecheces del pensamiento liberal moderno agenciado por la irresponsabilidad de los poderosos del mundo y al interior de cada territorio.

Ello obliga a transformar y pensar los comunes en una perspectiva territorial integral que va desde lo local, regional, nacional, internacional a lo global y, a su vez, reconoce las múltiples interacciones dinámicas entre los diversos elementos y componentes del ambiente y precisa que los bienes comunes son bienes ambientales que requieren especial protección para que la vida presente se sostenga y haya futuro y derechos para todas y todos los sujetos. *Bienes comunes ambientales* en perspectiva global son hoy no solo la atmósfera, los océanos, las aguas, los bosques, los suelos, sino también su uso con cuidado, su conservación y protección junto a los pueblos, comunidades, sociedades e individuos que se enfrentan y resisten a visiones hegemónicas. En suma, para sobrevivir por fuera de los mandatos inaceptables del capital, deberíamos avanzar a la idea de seguridad

ambiental, es decir, propender por la protección de los ecosistemas y las culturas que los habitan, como un pertinente bien común ambiental que los nuevos tiempos requieren.

Bibliografía

Aguilera Klink, Federico (1992). El fin de la tragedia de los comunes. En *Ecología Política* 3, 1992, pp. 137-145. https://www.ecologia-politica.info/novaweb2/wp-content/uploads/2019/10/03_Aguilera_1992.pdf

Ángel Maya, Augusto (1992). Reflexiones sobre el derecho, la filosofía y el medio ambiente. En *Derecho y Medio Ambiente*. Bogotá: Fescol, Cerec y Penca de Sábila.

Campanini, O.; Gandarillas M. y E. Gudynas, E. (2020). **Violencia y derechos en los Extractivismo. Extrahecciones en Bolivia y América Latina.** En Bollier, David & Helfrich, Silke (eds.) *Patterns of Commoning*. Amherst: Off the Common Books. Cochabamba: La Libre.

Colectivo RETS (2013). *Malas compañías. Las empresas transnacionales contra los derechos humanos y el medio ambiente*. Barcelona: Icaria, Más Madera.

Commoner, Barry (1992) *En paz con el planeta*. Barcelona: Crítica.

Caffentzis, George (2010). The Future of ‘The Commons’: Neoliberalism’s ‘Plan B’, or the Original Disaccumulation of Capital? *New Formations* 69, pp.23–41.

Crosby, Alfred W. (1990). *Imperialismo Ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*. Barcelona: Crítica.

Crutzen, Paul (2000). ‘Geology of mankind – The Anthropocene’. In: *Nature* 415, pp. 23.

Crutzen, Paul J. & Stoermer, Eugene F (2000). “The «Anthropocene»” In: *Global Change Newsletter* 41, pp. 17-18.

De Lucia, Vito (2020). “Thinking Law, Ecology, and the Commons”. In: Grear, Anna & Bollier, David (eds.) *The Great Awakening. New Modes of Life amidst Capitalist Ruins*. pp. 247-276.

Enríquez Sánchez, José María; Duce Díaz, Carmen y Miguel González, Luis Javier (coords.) (2020). *Repensar la sostenibilidad*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia - Uned.

Escobar, Arturo (2014). Commons in the Pluriverse. En Bollier, David & Helfrich, Silke (eds.) *Patterns of Commoning*. Amherst: Off the Common Books.

FAO, FIDA, OMS, PMA y Unicef (2020). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2020. Transformación de los sistemas alimentarios para que promuevan dietas asequibles y saludables*. Roma: FAO.

Fiske, Alan Page (1992). The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for Unified Theory of Social Relations. *En Psychological Review 1992, Vol 99, No. 4, pp. 689-723*.

Foucault, Michel (2019 [1976]). *Histoire de la sexualité 1. La volonté du savoir*. Paris: Gallimard. Versión española: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Friedman, Milton (1966 [1962]). *Capitalism and Freedom*. Chicago: Chicago University Press. Versión castellana: *Capitalismo y Libertad*. Madrid: Rialp.

Gligo, Nicolo y otros (2020) *La tragedia ambiental de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Naciones Unidas – CEPAL, Libro 161.

Global Witness (Julio 29 de 2020) *Global Witness records the highest number of land and environmental activists murdered in one year – with the link to accelerating climate change of increasing concern*. <https://www.globalwitness.org/es/global-witness-records-the-highest-number-of-land-and-environmental-activists-murdered-in-one-year-with-the-link-to-accelerating-climate-change-of-increasing-concern-es/>

Grear, Anna & Bollier, David (eds.) (2020). *The Great Awakening. New Modes of Life amidst Capitalist Ruins*. www.punctumbooks.com

Gudynas, Eduardo (2020) *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Montevideo: CLAES.

Isalc – Iniciativa Social para América Latina y el Caribe (2020). *Voces y propuestas de América Latina y el Caribe. Transformaciones para salir de la crisis. Documentos de propuesta hacia un plan de reconstrucción económica y social de América Latina y el Caribe ante la pandemia del Covid-19 y sus consecuencias para presentar Asamblea CEPAL*. ALC, octubre 6.

Hardin, Garret (1968). The Tragedy of the Commons, *Science*, Vol. 162, Issue 3859, pp. 1243-1248,

Hart, M. y Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.

Hart, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth, el proyecto de una revolución en común*. Madrid: Akal.

Harvey, David (2018). *Justicia, Naturaleza y la Geografía de la Diferencia*. Madrid: Traficantes de sueños. https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/PC18_Harvey_web.pdf

Harvey, David (2005) *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D8555.dir/harvey.pdf>

Hayek, Friedrich (1982) [1960] *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press. Versión española *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.

Houtart, Francois (2011). *El camino a la utopía y el bien común de la humanidad*. La Paz: Ruth Casa Editorial.

Locke, John (1690). *Segundo Tratado del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.

Mate Rupérez, Manuel Reyes. (2011). Cuando las injusticias no prescriben. *Éxodo*, N°. 110, pp. 4-6

Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. En *Public Culture* 15 (1), pp. 11-40.

Mesa Villamil, Delma Camila y Mesa Cuadros, Gregorio (2020) *Ecocidio/Ambientalicidio: una definición desde las injusticias*. México: en prensa.

Mesa Villamil, Delma Camila; Sánchez Supelano, Luis Fdo y Mesa Cuadros, Gregorio (2019). Pago por servicios ambientales en contexto

de acuerdos de paz y postacuerdos. En *Estándar Ambiental y Derechos Ambientales en postacuerdos de Paz: algunos estudios de caso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Injup, pp. 225-262.

Mesa Cuadros, Gregorio (2018). *Una idea de Justicia Ambiental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unijus.

Mesa Cuadros, Gregorio (2018a). *Ambientalismo Popular*. Bogotá: Desde Abajo.

Mesa Cuadros, Gregorio (2019). *Derechos Ambientales en perspectiva de integralidad. Concepto y fundamentación de nuevas demandas y resistencias actuales hacia el Estado Ambiental de Derecho*. 4.ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unijus.

Mesa Cuadros, Gregorio (2019a). Environmental Rights, responsibility and care: a new constitutional paradigm. Chapter 11. In: *Research Handbook on Global Climate Constitutionalism*. Ed. By Jordy Jarría-Manzano & Susana Borrás, pp. 176-194.

Mesa Cuadros, Gregorio (2020). La apropiación de los bienes comunes. En Enríquez Sánchez, José María; Duce Díaz, Carmen y Miguel González, Luis Javier (coords.) (2000) *Repensar la sostenibilidad*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED, pp. 55-86.

Negri, Antonio y Hard, Michael (2009). *Commonwealth*. Trad. Daniel Clavero. Cambridge MA: Harvard University Press.

Nozick, Robert (1988) [1974]). *Anarchy, State, and Utopia*. Versión española: *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE.

O'Connor, James (1992). Las dos contradicciones del capitalismo. En *Ecología Política* 3, 1992, pp. 111-112. https://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/wp-content/uploads/2019/10/03_OConnor_1992.pdf

Organizaciones y Liderazgos Ambientalistas de Latinoamérica y del Caribe (2020). *Llamado Ambientalista a la reconstrucción ambiental de América Latina y el Caribe ante las consecuencias de la pandemia del Covid-19*. <https://www.cepal.org/es/noticias/medio-esta-dura-pandemia-su-recuperacion-podemos-perder-vista-enorme-desafio-ambiental>

Ortega Guerrero, Gustavo Adolfo (2018). *La regulación de los Bienes Comunes y Ambientales: perspectivas desde el Ambientalismo, la Justicia y el Derecho hacia nuevas formas comunitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. [Tesis Doctoral]. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales Bogotá, Colombia

Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM, CRIM, FCE.

Pacto Ecosocial del Sur (junio 24 de 2020). *Por un pacto social, ecológico, económico e intercultural para América Latina*. <https://pactoecosocialdelsur.com/>

Riechmann, Jorge (2000). *Un mundo vulnerable*. Madrid: Catarata.

Savater, Fernando (1996). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta.

Santos, Boaventura de Souza (2009). *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: ILSA. Colección: En Clave de Sur.

Shiva, Vandana (2001) [1997]). *Biopiracy. The Plumder of Nature and Knowledge*. Boston: South End Press. Versión en español: *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Barcelona: Icaria.

Spinoza, Baruj (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.

United Nations. Environment Programme (2019). *Geo6. Global Environment Outlook. Healthy Planet Healthy People*. Cambridge. <https://www.unenvironment.org/resources/global-environment-outlook-6>

Horizonte de lo común. Una crítica al enfoque de derechos

Andrés Felipe Mora⁵⁵

“El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre”.

Karl Marx. Manuscritos económico-filosóficos.

“Porque las obras maestras no nacen aisladas y solitarias; son el producto de muchos años de pensar en común, de pensar en montón, detrás de la voz única, de modo que ésta es la experiencia de la masa”.

Virginia Woolf. Un cuarto propio.

Introducción

El capitalismo es un orden social que transita hacia la barbarie rentista y exterminista. El patrón de producción y consumo vigente, solo puede sostenerse sobre procesos de explotación que se han independizado del control democrático y que pretenden mostrarse

⁵⁵ Politólogo y Magíster en Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia. PhD en Desarrollo y Estudios Políticos de la Universidad Católica de Lovaina. Profesor Asociado del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: afmorac@unal.edu.co

como inobjetable apelando a un supuesto *fin de la historia*. Ante este panorama ha surgido el enfoque de derechos como una alternativa de cambio social orientada a garantizar la dignidad y realización de las personas bajo imperativos de desarrollo humano e integración social ¿Pueden estas coordenadas llevar a la superación de los perversos efectos humanos, sociales y ecológicos del capitalismo?, ¿constituyen una alternativa cierta a la fuerza del capital? El objetivo de este documento es dar respuesta a estos interrogantes.

Indagar sobre el potencial del enfoque de derechos para enfrentar la barbarie capitalista requiere, en primera instancia, definir qué es el capitalismo, identificar las relaciones sociales que le brindan soporte y estudiar sus consecuencias humanas, colectivas y ecológicas. Este será el propósito de la primera parte del documento. Allí se mostrará cómo la fuerza del capital coloniza el mundo de la vida mediante procesos de explotación que se imbrican con relaciones patriarcales, racistas y ecológicas exterministas. A partir de distintos mecanismos de despojo, el capitalismo despliega formas de dominio y comando sobre los recursos y resultados económicos, pero también sobre la vida y actividades de las personas.

Sin embargo, estos procesos son objetados y bloqueados por procesos sociales que se oponen a la fuerza del capital y a las relaciones de dominación con las que tal fuerza se imbrica. Surgen antagonismos que interpelan las relaciones de explotación y que tienen el potencial de superarlas. La fuerza anticapitalista de dichos antagonismos dependerá de la forma como incorporan los horizontes de lo común. Tres serán los horizontes de lo común que se analizarán en la segunda sección del documento: *i)* lo común como superación de las necesidades en una perspectiva de realización humana, *ii)* lo común como apropiación democrática del mundo de la vida y *iii)* lo común como horizonte histórico inacabado mediado por luchas sociales.

Lo común será comprendido, entonces, como un horizonte crítico que reivindica la reapropiación democrática de los medios de realización humana en una perspectiva de superación de las relaciones dominación sobre las que se despliega la fuerza del capital. De esta

manera, el documento busca realizar un aporte en la definición de lo común, pues las acepciones que se encuentran en la literatura son múltiples y no avanzan necesariamente hacia la construcción de un concepto sistemático.

La tercera parte de documento analizará el potencial progresista del enfoque de derechos para enfrentar el capitalismo y sus consecuencias humanas, sociales y ecológicas. Este análisis requerirá establecer un diálogo entre los horizontes de lo común presentados en la segunda sección y las principales componentes y apuestas del enfoque de derechos. Este ejercicio mostrará que la noción estado-céntrica del enfoque de derechos, unida a su defensa de la teoría de la igualdad de oportunidades y de la ética del trabajo, constituyen elementos que niegan su vocación anticapitalista y que sirven, más bien, como factores reguladores y estabilizadores que aseguran la reproducción y legitimación del capitalismo atenuando sus consecuencias más agresivas y punzantes. Los conceptos de desarrollo humano e integración social que sirven de pilares al enfoque de derechos constituyen la base para construir un modelo de “*capitalismo progresista*” que, después de indagar sobre las características inherentes a la fuerza del capital, resulta ser un oxímoron.

Se concluye afirmando que, para adquirir un potencial anticapitalista, los derechos deberán ser asumidos, no como concesiones ofrecidas el Estado para afianzar la obediencia civil al interior del contrato social vigente, sino como el resultado de luchas sociales en un contexto de descentramiento del protagonismo Estado, observancia del principio de igualdad de posiciones y definición inacabada del concepto de dignidad humana.

La fuerza del capital, la explotación y la emergencia de lo común

El capitalismo es un orden social, político, económico y cultural que se edifica sobre relaciones sociales que posibilitan la explotación.

Económicamente, la explotación puede ser comprendida como una relación social que permite que algunos grupos sociales controlen recursos valiosos, produciendo una distribución desigual de las retribuciones con respecto al valor que han agregado los actores involucrados. La explotación se asocia, entonces, con la imposibilidad del capitalismo de remunerar y renovar las condiciones de su propia reproducción—fuerza de trabajo, naturaleza, bienes públicos, trabajos de cuidado y reproducción social—, pues ello implicaría una caída irremediable de la tasa de ganancia y un obstáculo insalvable para la acumulación. En este sentido, la explotación hace referencia al proceso mediante el cual el excedente que se produce socialmente se apropia privadamente (Harvey, 2014).

Para que la explotación tome forma se requieren dos condiciones necesarias y suficientes: la posesión privada de los medios de producción —privatización— y la eliminación de toda forma no mercantil de satisfacción de las necesidades —mercantilización—. La privatización significa la exclusión y la falta de control de los medios de producción económica y social por parte de amplios segmentos de la población. La mercantilización sugiere que las personas acceden a los medios de existencia por medio de la venta de su fuerza de trabajo y por su capacidad de pago. Es decir, una persona despojada de los medios de producción y que se vea obligada a vender su fuerza de trabajo para satisfacer sus necesidades, es aquella que tendría que someterse a relaciones de explotación. En este punto Marx (2016) establece una clara diferencia entre la *propiedad individual* y la *propiedad privada*. La primera se comprende como la forma de realización humana que deriva de la propiedad de sí y del trabajo consciente, no sometido a los imperativos de lucha por la supervivencia. La segunda, se vincula con la posesión privada de los medios de vida y de producción que conlleva a la explotación. La propiedad privada es para las personas un proceso de privación de sí mismos, en tanto el trabajo explotado representa una actividad alienada, ajena, que reifica a los seres humanos al convertirlos en simples factores productivos.

Los vínculos que se establecen entre la explotación y los conceptos de privatización y mercantilización muestran que, dicha relación social no se asocia únicamente con las posiciones que otorgan a algunos grupos sociales un control sobre distintos medios y resultados económicos, sino también, con la manera como dichas posiciones les permiten a algunos grupos sociales controlar las vidas y actividades de otras personas. Desde este punto de vista, el control sobre los medios y resultados de la dinámica económica, que es correlativo al dominio sobre la vida y actividades de las personas, muestra que las categorías de explotación/dominación van de la mano y constituyen las dos dimensiones de un mismo proceso (Fromm, 2017). La explotación adquiere, por lo tanto, una connotación política inseparable de su connotación socio-económica: devenir simple factor productivo significa someterse a actividades impuestas y conducidas regidas por el principio de acumulación. En este sentido, “la explotación es la suspensión de la creatividad insubordinada” (Holloway, 2004, p.83).

La triada explotación-privatización-mercantilización que lleva al establecimiento de relaciones de dominación es la manifestación de la *fuerza del capital*, es decir, de una fuerza que *despoja* a los seres humanos de sí mismos—reificación—, de los medios de existencia y de los medios de producción. A dicha fuerza se le ha dado el nombre de *acumulación originaria* y se le ha reconocido como un proceso que atraviesa al capitalismo en todas sus fases históricas (De Angelis, 2004). Aunque las relaciones sociales y mecanismos que permiten el despojo han variado históricamente—apelando a formas combinadas de violencia, instituciones, ideologías y mecanismos variados de cooptación—, este debe reproducirse, pues es la base de la explotación y, por lo tanto, de la dinámica de acumulación capitalista. De acuerdo con Bonefeld, “la acumulación originaria, entonces, persiste en el marco de las relaciones capitalistas, como presupuesto y acción constitutiva” (2004, p.49).

La acumulación originaria estructura la historia del capitalismo en un nivel sistémico, pero sus formas y mecanismos se hacen concretos en el *mundo de la vida* de las personas, configurando todos los

ámbitos de la existencia individual y colectiva. Las personas no viven en un capitalismo abstracto, viven en mundos de la vida traslapados y colonizados por la fuerza del capital —la fábrica, la escuela, el barrio, la familia, el ciberespacio, comunidad— (De Angelis, 2004). Bajo la fuerza del capital, las personas se ven despojadas de su trabajo, de los medios de existencia, de los medios de producción, del conocimiento, la justa remuneración, los bienes de la naturaleza y la cultura. Solo pueden acceder a estos mediante mecanismos mercantiles que se ubican entre la venta de su fuerza de trabajo y su capacidad de pago y endeudamiento. Pierden el control sobre sus actividades individuales y colectivas, pues quienes tienen el poder para despojar, también detentan el poder para comandar y decidir sobre las actividades que se desarrollan en dichos mundos de la vida. Todo esto en un contexto en el que tales situaciones tienden a normalizarse y considerarse como “*naturales*” e inapelables. De esta manera, la fuerza del capital que materializa en lógicas de explotación y sometimiento evoca la imposibilidad de la alternativa, es decir, se presenta como “*fin de la historia*”.

La acumulación originaria no es la única fuerza que facilita el despojo, la explotación y la dominación. El orden capitalista se fundamenta también en relaciones patriarcales, racistas y metabólicas exterministas. En efecto, el capitalismo se sostiene sobre relaciones patriarcales—roles, violencias y opresión de género, regulación sexual— que permiten la reproducción de cuerpos aptos para el trabajo sin pagar por ello y de relaciones de subordinación en el marco de la familia nuclear tradicional. Estos procesos se soportan además sobre mecanismos de división racial del trabajo en los niveles global y nacional, y sobre el despliegue prácticas eugenésicas a nivel del Estado. Todo ello en un contexto en el que la relación metabólica que se establece con la naturaleza se fundamenta en lógicas productivistas y consumistas de expansión infinitas que son incompatibles con el equilibrio ecológico, la búsqueda de la igualdad social y la supervivencia de múltiples especies incluida la humana —exterminismo—. En definitiva, la acumulación originaria, el patriarcalismo, el

racismo y la destrucción ecológica se imbrican como relaciones que condicionan de manera diversa el mundo de la vida de las personas, las comunidades y las sociedades, y que son fundamentales para la reproducción ampliada del capital (Federicci, 2019; Löwy, 2012; Frase, 2019).

Sin embargo, la fuerza del capital es resistida y bloqueada por luchas y antagonismos. Distintos tipos de *vetos colectivos* abren posibilidades de reapropiación de aquello de lo que los seres humanos y los colectivos son separados por la fuerza del capital y se oponen a los mecanismos de dominación con las que tal fuerza se imbrica (Gutiérrez, 2017). Emergen, entonces, correlaciones de fuerza que definen las formas e intensidad que asumen las relaciones sociales de explotación, pero que tienen también el potencial de superar tales relaciones. La pluralidad de antagonismos que surgen en los mundos de la vida que tienden a ser colonizados por la fuerza del capital explica la diversidad de sujetos de lucha emergentes (Holloway, 2004). Más aún: en el contexto de las formas de imbricación anotadas, tal pluralidad de luchas anticapitalistas, adquieren un mayor potencial transformador si se articulan con antagonismos antipatriarcales, antirracistas y ecológicos. A su vez, estas luchas despliegan su máxima potencia si se plantean también como luchas anticapitalistas (Arruza, Bhattacharya y Fraser, 2019).

Es en este campo de antagonismos y luchas sociales en donde surgen *los horizontes de lo común*, es decir, coordenadas y procesos de acción política que se contraponen a la fuerza del capital. Como se observará a continuación, los horizontes de lo común afrontan las lógicas de despojo sobre la que se edifican los procesos de explotación y reproducción capitalista. Ante las dinámicas de privación, mercantilización, sometimiento y clausura de alternativas, lo común define horizontes de lucha por la autonomía, la democracia y la apertura histórica. Todos estos elementos que, por sus contenidos y coordenadas, desbordan y pondrán en evidencia los límites del enfoque de derechos como alternativa anticapitalista; es decir, como alternativa cierta a la fuerza del capital.

Horizontes de lo común: autonomía, democracia y devenir histórico

La acumulación originaria constituye el fundamento de la explotación. Separar a los seres humanos de los medios de existencia y de los medios de re-producción individual y colectiva resultan ser condiciones indispensables para que las personas y la naturaleza se conviertan en factores productivos sometidos al control y conducción del capital ¿Por qué lo común aparece como una alternativa radical al capitalismo? Tres son los horizontes que constituyen lo común y que se contraponen abiertamente a la fuerza del capital: *i*) la superación de las necesidades en una perspectiva de realización humana—autonomía—, *ii*) la apropiación del mundo de la vida como proceso colectivo de producción—democracia— y *iii*) las luchas sociales como campo de transformación individual y colectiva—devenir histórico—. Cada uno de estos horizontes será estudiado a continuación, con lo cual se pretende avanzar en una definición sistemática que muestre la fuerza de lo común como horizonte anticapitalista de inacabada realización humana y colectiva.

Lo común como horizonte de autonomía: la superación de las necesidades en una perspectiva de realización humana

La eliminación de toda forma no mercantil de satisfacción de las necesidades es una condición fundamental para el establecimiento de relaciones de explotación. Separar a las personas de sus medios de vida conlleva a que las personas deban vender su fuerza de trabajo como medio fundamental de la reproducción de su existencia. En este contexto, la satisfacción de las necesidades se impone como fin de la vida, como imperativo de la existencia humana. Esta situación conlleva a que el trabajo, entendido como actividad productiva de autoafirmación y autorrealización de los seres humanos, se

convierta en simple *fuerza de trabajo*. Es decir, en una mercancía en la que las personas mismas se convierten en su propio instrumento de existencia, pero también en instrumento de explotación y acumulación del capital. “Llamar al ‘trabajo’ factor de producción es entender la actividad humana, *el proceso de la vida*, como un medio, y los objetos producidos como un fin” (De Angelis, 2004, p.64) [Cursivas originales].

Convertir el trabajo en mercancía-fuerza de trabajo es pues un ejercicio de deshumanización. Cuando la fuerza del capital separa a los seres humanos de sus medios de vida, “la producción no sólo produce al hombre como *mercancía*, la *mercancía humana*, el hombre en papel de *mercancía*; de acuerdo con este papel lo produce como ser *mental y físicamente deshumanizado*” (Marx, 2016, p.120) [Cursivas originales].

Si la condición inapelable de la satisfacción de la necesidad es convertir al ser humano en simple engranaje de la producción capitalista, queda claro el proceso de reificación. Allí el trabajo deja de ser concebido como un fin en sí mismo y se convierte en un medio para percibir un salario. La apropiación privada de los medios de existencia y la institución del salario como medio fundamental de la satisfacción de las necesidades son el reflejo de la enajenación del trabajo, del “*extrañamiento*” que siente el trabajador con respecto al producto de su actividad; de la pérdida de la autonomía para la autoafirmación y realización de las capacidades humanas (Marx, 2016).

La superación del reino de la necesidad constituye, por lo tanto, un horizonte fundamental de lo común. Allí lo común se manifiesta como apropiación social de los medios de la realización humana. Lo común (o comunes) se define como la base material e inmaterial sobre la no puede erigirse ningún tipo de relación privativa (privada o estatal, mercantil o burocrática) en tanto dicha base es fundamental para construcción de la autonomía individual y colectiva. Esta base material incluye la educación, la salud, la infraestructura, el ingreso, la información, el aire, el agua, la tierra, el cuerpo, los bosques y todos aquellos elementos que son fundamentales para el florecimiento

de las capacidades humanas y que se ven sometidos a la fuerza del capital (Federici y Caffentzis, 2015; Hardt y Negri, 2012).

Estas bases materiales e inmateriales constituyen las *reales necesidades humanas*; no son las *artificiales necesidades enajenadas* que se inventa el capitalismo para dinamizar la producción por medio del consumismo, y cuya satisfacción solo puede sostenerse sobre el mantenimiento de profundas desigualdades sociales, la explotación intensa de la fuerza de trabajo, el endeudamiento y el daño ecológico exterminista (Fraser, 2019; Löwy, 2012; Gorz, 2008). Las reales necesidades humanas son sociales e históricas; no pueden ser determinadas *a priori* ni su satisfacción debe estar sometida a objetivos minimalistas de simple reproducción de la fuerza de trabajo, o de superación de umbrales biológicos o de ciudadanía:

La necesidad es un concepto emergente y dinámico. Por esta razón, a partir de las premisas marxistas, la noción de pobreza “absoluta” es prácticamente insostenible, como también lo son otros intentos de des-historizar las necesidades, por ejemplo, en términos de una noción abstracta de «derechos de ciudadanía» (Mishra, 1975, p. 291).

Privar a las personas del goce de los medios materiales e inmateriales sobre los que se soportan sus posibilidades de realización y autonomía es una manifestación fundamental de la fuerza del capital. De ella surgen modelos de distribución basados en el principio contributivo; es decir, en preceptos basados en la ética del trabajo que entienden la distribución como un reflejo del aporte productivo de cada individuo. Allí la redistribución del ingreso y la riqueza son objetivos que deben alcanzarse dentro de los límites que impone la fuerza del capital. Bajo estos parámetros, se aspira -sin ningún éxito histórico demostrado- a ofrecerle a todas las personas *la igual oportunidad* de acceder a un modo de existencia capitalista por medio de la venta de la fuerza de trabajo (Fromm, 2017; Gorz, 2008).

En contraste, lo común defiende un horizonte distributivo sustentado en la satisfacción de las reales necesidades humanas. En este caso, la distribución del ingreso y la riqueza constituyen medios para la realización humana, mecanismos que resultan contradictorios si

no manifiestan una abierta vocación anticapitalista; es decir, si no superan el principio contributivo y la reificación a la que se ve sometido el ser humano en tanto mercancía-fuerza de trabajo⁵⁶. Es aquí donde toma sentido la consigna de Marx que crítica frontalmente el principio contributivo del capitalismo: “¡De cada quien según su capacidad; a cada quien según su necesidad!”. Lo común aspira, en fin, a garantizar *la igualdad de posiciones* en el acceso a los medios materiales e inmateriales que soportan la autonomía individual y colectiva, que habilitan la producción de seres humanos no sometidos a la fuerza del capital (Mora, 2019)⁵⁷.

Si el Estado—con sus formas monopólicas y concentradas de decisión— es consustancial al capitalismo y cumple siempre una función estabilizadora que posibilita su reproducción económica, política y social, es difícil pensar en procesos distributivos de corte *estadocéntrico* contrapuestos a la fuerza del capital. No es posible que sea el Estado, por medio de la provisión de bienes públicos, quien

⁵⁶ Al respecto, afirma Eric Fromm: “La crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un “monstruo tullido” (...) No hay mayor malentendido o malinterpretación de Marx que aquella que [supone] que Marx solo quería el mejoramiento económico de la clase trabajadora y que quería abolir la propiedad privada para que el obrero pudiera poseer lo que ahora tiene el capitalista (...) el tema central de Marx es la transformación del trabajo sin sentido, enajenado, en un trabajo productivo, libre, no en el mejor pago de un trabajo enajenado por un capitalismo privado o un capitalismo “abstracto” de Estado” (Fromm, 2016p.52ss).

⁵⁷ Mora (2019) enfatiza el principio de igualdad de posiciones como primario y co-original con respecto al goce de lo común. En términos conceptuales, garantizar el goce de los bienes comunes implicaría, en sentido estricto, remover todas las barreras privativas de lo común. Este objetivo se asociaría fundamentalmente con una crítica de la exclusión. Sin embargo, reducir el debate de lo común a un problema de inclusión/exclusión disminuye su potencial anticapitalista, pues se deja de lado la discusión sobre los mecanismos de inclusión desigual y jerarquizada característicos del capitalismo. El que el principio de igualdad no sea evidente en las discusiones sobre lo común y tenga que ser siempre afirmado se reitera con la siguiente afirmación: “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 (...) las relaciones no igualitarias suponen el fin de los comunes” (Federici y Caffentzis, 2015, p.27).

asuma el rol protagónico en el despliegue del horizonte anticapitalista de lo común.

El comando burocratizado que caracteriza al suministro de los bienes públicos es contradictorio con el ideal de autonomía que se plantea en la búsqueda de la satisfacción de las reales necesidades humanas. Allí se ubica la diferencia entre un bien público y un bien común: los bienes públicos constituyen una concesión que pone de manifiesto la naturaleza estabilizadora del Estado en el marco de respuestas que difícilmente bloquean la fuerza del capital. El bien común, por el contrario, aspira a una “inversión del orden de mando que busca instituir el derecho a decidir en común sobre la riqueza material de la que se dispone” (Gutiérrez, 2017, p37). En otras palabras, “los comunes incluyen definitivamente recursos físicos e intangibles de todo tipo, pero podemos definirlos con mayor precisión como paradigmas que combinan una comunidad determinada con un conjunto de prácticas sociales, valores y normas utilizadas para gestionar esos recursos (Bollier, 2016, p.25). Para ello se plantea un horizonte de sociedades,

Autogobernadas y organizadas para asegurar, no una igualdad abstracta, sino la satisfacción de las necesidades y deseos de las personas [para] 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 solidaridad colectiva y no en el principio competitivo (Federici y Caffentzis, 2015, pp.24-25).

Se intenta pues desmitificar las sociedades estadocéntricas, tanto como las sociedades basadas en la competencia y el respeto por los derechos de propiedad, como espacios garantes de la autonomía individual y colectiva (Benkler, 2003). Así que, desde el punto de vista de lo común, no existen bienes que por su “*naturaleza intrínseca*” sean privados, públicos o comunes. De manera contraria a lo que establece la economía dominante, han sido las sociedades conflictos las que han decidido históricamente cuáles bienes deben someterse a los principios y límites de la provisión privada, cuáles a las lógicas y objetivos de la provisión pública y cuáles a mecanismos de control

social y comunitario (Tilly, 2004; Polanyi, 1947). Lo común, en tanto horizonte que defiende la importancia del mando social sobre las bases materiales e inmateriales de la existencia, se apoya en esta evidencia histórica e insiste en que es la sociedad la que puede— (y debe—) decidir soberana y democráticamente cuáles bienes deben *ser puestos en común*. De esta manera se superan las condiciones y límites que impondría la supuesta “naturaleza” o “esencia” inapelable e inmodificable de los bienes públicos o privados, y se acepta que lo común— (o los comunes—) son una producción social, una práctica consciente y conflictiva de *puesta en común*:

[...] nos permitimos hablar *de los comunes* para designar no aquello que *es* común, sino aquello que es producto de una actividad de puesta en común, es decir, de aquello que *se convierte* en común gracias a ella. Ninguna cosa es en sí o por naturaleza común, solo las prácticas colectivas deciden en última instancia el carácter común de una cosa o de un conjunto de cosas (Dardot y Laval, 2014, p.581. *Cursivas originales*)⁵⁸.

La apropiación social de las bases materiales e inmateriales de la autonomía individual y colectiva implica el ejercicio del dominio y control social sobre las mismas, quiere decir, su puesta en común. La reivindicación del derecho a decidir en común sobre la riqueza material de la que se dispone, implica el no sometimiento a la norma ajena ni a las dinámicas procedimentales de la delegación. Muestra

⁵⁸ Esta visión permite dejar de lado el problema de *cosificación* de lo común que se asocia con la tendencia a definir lo común desde el punto de vista de las propiedades intrínsecas—o esenciales— de ciertos bienes o servicios. Esto ocurre con las perspectivas que asocian lo común con ciertos bienes naturales—agua, aire, tierra— y que desembocan en los debates sobre la *tragedia de los comunes* (Ostrom, 2004; Hardin, 1968). También es el caso de los enfoques que vinculan lo común con determinados bienes artificiales (conocimiento, riqueza, lenguajes) y que reivindican una *herencia común de la humanidad* (Birgit y Houtart, 2012). Al respecto, David Harvey insiste en que no existen bienes realmente *naturales* sometidos a criterios de rivalidad o escasez: “Hablo de los ‘llamados’ recursos naturales porque todos los recursos son valores tecnológicos, económicos y culturales y, por lo tanto, se definen socialmente” (Harvey, 2011, p.103).

que lo común no representa únicamente un horizonte de autonomía, constituye también un horizonte de democracia.

Lo común como horizonte democrático: la apropiación del mundo de la vida como proceso colectivo de producción

La enajenación de los seres humanos por la fuerza del capital tiene al menos dos dimensiones. Por una parte, la fuerza del capital enajena a las personas de sus facultades creativas insubordinadas y reifica a los seres humanos al convertirlos en mercancía-fuerza de trabajo. Esto implica que los productos del trabajo se conviertan en objetos independientes del trabajador, lo que conlleva a una falta de control que hace al trabajador dominado por el mismo objeto que produce. Surge así la segunda dimensión de la enajenación: el proceso de producción se hace tan extraño al trabajador que el objeto se separa del sujeto, llevando al sujeto a una situación de pasividad e idolatría en la que el creador queda sometido a lo creado (Marx, 2016). En un plano analítico más amplio, esta dimensión de la enajenación capitalista es aplicable, no solo al producto de la actividad económica, sino a toda producción humana, incluidas las instituciones políticas (Fromm, 2016). La democracia liberal, en tanto ordenamiento político y social sustentado en la defensa de la propiedad y el derecho individual al voto, constituye la manifestación de un orden social que se independiza del control y el dominio individual y colectivo. La imposibilidad de la democracia liberal de controlar las consecuencias económicas, sociales y ecológicas de la fuerza del capital, y los rasgos autoritarios, populistas y plutocráticos que hoy asume, así lo demuestran (Frase, 2019).

En contraste, lo común propende por un modelo alternativo y radical de democracia. La premisa es la siguiente: solo es posible apropiarse y comandar, aquello que se produce de manera insubordinada. La re-apropiación del mundo de la vida que ha sido colonizado por la fuerza del capital —fábrica, escuela, barrio, familia,

ciberespacio, comunidad—, requiere su producción colectiva. Lo común como horizonte democrático rompe con normas ajenas y prácticas delegativas en la producción del mundo de la vida. Rechaza todas aquellas relaciones que impiden producir autónomamente modos *otros* de vida individuales y colectivos. En este sentido, lo común “no son objetos materiales, sino relaciones sociales, prácticas sociales constitutivas” (Federici y Caffentzis, 2015, p.25).

Se trata de someter al control colectivo las instituciones que surgen de dichas prácticas sociales constitutivas, evitando que tales instituciones se independicen de las personas y terminen bloqueando los intentos deliberados que se orientan a superar la fuerza del capital y sus consecuencias humanas, sociales y ecológicas. Esta apropiación/producción colectiva del mundo de la vida se inspira pues en horizontes de autogobierno regulados por principios compartidos de justicia social en un contexto en el que se evita que lo instituido se separe, se independice y termine dominando el *poder instituyente* de la colectividad:

Una política deliberada de lo común tendrá entonces el objetivo de crear las instituciones de autogobierno que permitirán el despliegue más libre posible de ese actuar en común. Esto al interior de los límites que se imponen las sociedades, es decir, según las reglas de justicia que ellas establezcan y acepten (Dardot y Laval, 2014, p.460).

[...] todo lo instituido, una vez introducido, tiene una tendencia a autonomizarse con respecto al acto que lo introdujo. Esto en virtud de una inercia propia contra la cual es necesario luchar continuamente. Por lo tanto, la praxis instituyente es, a la vez, la actividad que establece un nuevo sistema de reglas y la actividad que busca recomenzar dicho establecimiento de manera que se evite el hundimiento de lo instituyente en lo instituido (Dardot y Laval, 2014, p.445)⁵⁹Es en este sentido en que debe aceptarse que *no hay común sin*

⁵⁹ “En comparación con el «*poder constituyente*», «*el poder instituyente*» insiste en que la creación solo es posible a partir de la condicionalidad: “[...] el condicionamiento, lejos de excluir la creación de lo nuevo, es lo que lo hace posible” (Dardot y Laval, 2014, p.436). La

comunidad, es la producción de lo común lo que crea comunidad. No se trata de idealizar la comunidad como ordenamiento preexistente y estático, sustentado en esencialismos, identidades fijas—que son una manifestación de la idea de propiedad— o criterios de proximidad espacial. La comunidad emerge del trabajo conjunto de producción de lo común y de las obligaciones y derechos que se asumen para garantizar su cuidado y mantenimiento. “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” (Federici y Caffentzis, 2015, p.27). De allí se desprende la necesidad de hacer que lo común sea sustentable, de no caer en las lógicas predatorias mostradas por la teoría de la *tragedia de los comunes*, pero superando los modelos de asignación eficiente, elección racional y cosificación que de dicho enfoque se derivan (Harvey, 2011; Ostrom, 1996; Hardin, 1968).

Además, lo común implica un proceso instituyente que estabiliza formas específicas de regular los conflictos internos y de precisar-modificar los fines de lo común. Supone la emergencia de entramados comunitarios. Es decir, de “pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión, y acosadas, sistemáticamente, por el capital” (Gutiérrez, 2017, p.33). Estos entramados pueden operar en espacios locales y trans-locales, caracterizados por principios de horizontalidad, dispersión del poder, inclusión y participación. De ahí que los seres humanos puedan pertenecer a varias comunidades, entendidas como mundos de la vida construidos colectivamente que imponen límites e intentan superar a la fuerza del capital (De Angelis, 2003).

creación condicionada no es una *creación causada*: la praxis instituyente parte de las condiciones existentes para visualizar posibilidades de transformación sustentadas en reglas de justicia. El poder instituyente no nace de un poder anónimo e inconsciente, no es puro devenir sin ser. No es, como en el caso del poder constituyente, un poder absoluto, de potencia plena, desplegado en el vacío, en el abismo de la ausencia de limitaciones o determinaciones (Negri, 1997).

La democracia, en tanto apropiación/producción colectiva del mundo de la vida es incompatible con formas democráticas estatistas, representativas o tecnocráticas:

Mirando desde las heterogéneas lógicas de producción de lo común, lo público-estatal no es sino la deformación de un supuesto común ampliado que, sin embargo, al vaciarse de contenido concreto en el proceso de abstractalización que organiza su consagración estatal, habilita procesos de despojo múltiple [...], esto es, de enajenación y monopolio de la capacidad de decidir -además del despojo de riqueza material- que vuelven a ser impugnados desde abajo [...] La disputa más visible se produce, en términos políticos, cuando se confrontan riquísimas formas deliberativas de producción de la decisión política basadas en la circulación de la palabra y en la producción tendencial de acuerdo con conjuntos de procedimientos estatales que sistemáticamente inhiben la deliberación colectiva -concentrando el monopolio de la voz en expertos- y asientan en figuras «autorizadas» la prerrogativa de decisión sobre asuntos de interés colectivo” (Gutiérrez, 2017, pp.84-85).

De ahí que, ofrecerle al Estado un papel central en el despliegue de procesos democráticos de transformación anticapitalistas sea ingenuo y contradictorio. El Estado puede ser importante en la estructuración de políticas que tengan un impacto positivo en la vida cotidiana de las personas o que habiliten cierto tipo de procesos colectivos, pero el sentido y el alcance de sus acciones estarán condicionados por el antagonismo de las fuerzas capitalistas y anticapitalistas existentes, y por instituciones y presupuestos heredados (Borón, 2009). Únicamente la superación de las relaciones sociales que constituyen la fuerza del capital aparece como alternativa radical al capitalismo. Por lo tanto, son los ajustes en dichas relaciones sociales los que abren el espacio para el despliegue de lo común como horizonte de autonomía y democracia, y serán las luchas sociales el factor fundamental para explicar los ajustes en las relaciones sociales y comprender el tercer horizonte de lo común: aquel que objeta el

denominado *fin de la historia* como agotamiento de las posibilidades de transformación individual y colectiva.

Lo común como horizonte histórico: las luchas sociales como campo de transformación individual y colectiva

Dardot y Laval (2014) y Negri (1997) comparten el concepto de comunismo como movimiento continuo orientado a la abolición del estado de cosas existente. Desde este punto de vista entienden el comunismo como un movimiento histórico autotransformador, condicionado y consciente, carente de una finalidad última, no determinado objetivamente por leyes naturales ni sociales, y alejado de todo principio de imposición privada y burocrática. Lo común es producción y reapropiación colectiva de lo que existe y de lo que es creado, es un proceso instituyente que no aspira al *fin de la historia* (Mora, 2019).

Esta dimensión de lo común abre un horizonte emancipador inacabado que reconoce la centralidad de las luchas sociales en la construcción de *lo político*. Es decir, en la introducción de ajustes en las correlaciones de fuerza que abren posibilidades de emancipación y liberación individual y colectiva. Lo común trasciende, entonces, *la política* como un espacio de argumentación, negociación e intervención estatal en el marco de balances de fuerza predefinidos (Douzinas y Žižek, 2010).

Estas luchas sociales pueden tomar formas diversas—sindicato, multitud, comunidad, comunidades y sociedades en movimiento, movimiento social— y trascienden la noción de *clase* entendida como grupo sociológicamente definido a partir de ciertas características—nivel de ingresos, estatus laboral, ubicación en los deciles de distribución del ingreso, entre otros— (Bollier, 2016). La *clase* se entiende como un polo del antagonismo social, que emerge de los procesos de lucha que se despliegan para reapropiarse del mundo de la vida. Si se tiene en cuenta que la fuerza del capital produce lógicas

de explotación que se imbrican con relaciones sociales patriarcales, racistas y exterministas, los sujetos de lucha que allí surgen son diversos y cambiantes, lo cual implica que sus posibilidades emancipadoras no pueden ser valoradas desde un concepto estático y cosificado de clase, ni estableciendo sujetos privilegiados en términos de su potencial emancipador⁶⁰.

En este sentido, la clase, en tanto resultado de las luchas que se enfrentan a la fuerza del capital, es lucha contra la clasificación; lucha en contra de las subjetivaciones producidas por la fuerza del capital:

La lucha de clases es la lucha por clasificar y contra ser clasificado [...] Nosotros no luchamos como clase trabajadora, luchamos en contra de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Es la unidad del proceso de clasificación lo que otorga unidad a nuestras luchas, no nuestra unidad como miembros de una clase común [...] Luchamos simultáneamente contra nuestra clasificación en tanto somos humanos (Holloway, 2004, p.78).

Desde el punto de vista de lo común la clase no es, por lo tanto, un concepto afirmativo, es un concepto crítico y no es una reivindicación de la identidad. Tomar la afirmación de la identidad como horizonte emancipatorio constituye una contradicción, pues la identidad es una dimensión de la propiedad. Se trata de emanciparse de las relaciones que producen clase, que clasifican, no de afirmarse como tal (Bonefeld, 2004). Es en esta lucha contra la clasificación que

⁶⁰ La idea de sujetos emancipadores privilegiados ha sido profundamente criticada en América Latina. García (2009), por ejemplo, define dichas categorizaciones como apéndices de *esquematismos reaccionarios* que reproducen leyes históricas de manual en cuanto a la evolución de las sociedades y la configuración de los sujetos de cambio y emancipación. Zibechi (2007) insiste en que estas visiones reivindican el movimiento social como institución—con sus connotaciones estáticas, instrumentales y de organización jerárquica—, ignorando las comunidades en movimiento que, sustentadas en relaciones sociales horizontales y dinámicas, son portadoras de procesos emancipadores que dispersan el poder y que no se separan de los colectivos de los que nacen. Finalmente, Santos (2000) considera que dichas teorizaciones conciben la sociedad como una totalidad y, como tal, proponen una alternativa total a la sociedad existente. De allí se deriva un principio predeterminado de transformación y un único agente capaz de llevarlo a cabo. Todo ello en un contexto de jerarquización de luchas *creíbles y no creíbles*.

los antagonismos encuentran puntos de articulación, pues la dominación es la imbricación de la clasificación. En definitiva, la clase es el sujeto que lucha contra su reificación (Mora, 2019). Lo común reivindica, por lo tanto, “la potencialidad del sujeto social de poner en crisis toda forma de poder, toda forma de dominación” (Holloway, 2004, p.121).

Esta potencialidad se despliega gracias a la capacidad crítica de los sujetos o, dicho de otra manera, de su posibilidad de designar como injustas las relaciones sociales que clasifican, de crear horizontes de vida individual y colectiva más allá de la dominación y de movilizar procesos de lucha para materializarlos. Mora (2019), muestra que es en el marco de las luchas sociales en que esta potencialidad crítica tiene mayores perspectivas de despliegue. Es allí en donde surgen múltiples posibilidades de erosionar y desbordar los límites morales y políticos del orden social vigente. La superación de tales relaciones sociales bajo imperativos compartidos de justicia social abre el espacio para la emergencia de subjetividades *otras*. Desde el punto de vista de lo común, los seres humanos son, entonces, un devenir abierto hacia sí mismos:

Son la materialización histórica de un conjunto de relaciones sociales. Pero también, son un devenir abierto hacia sí mismos; una potencia que se autoafirma en el marco de las relaciones sociales que los condicionan y que pueden transformarse mediante lógicas de acción colectiva. Así, la transformación de las relaciones sociales se expresa en nuevas lógicas de producción subjetiva y se concreta en nuevas prácticas individuales y sociales. En este sentido, la realización del individuo -es decir, su liberación- pasa por la transformación de las relaciones sociales que lo constituyen y, de esta manera, de las prácticas individuales y colectivas que lo caracterizan. El individuo es, indisociablemente, sujeto y objeto de la vida social (Mora, 2019, p.49).

El ser se define, por lo tanto, desde el hacer. El hacer colectivo define las posibilidades del ser:

Cambiar el mundo implica hacer. Si queremos cambiar la sociedad, entonces debemos pensar en ella no como algo-como-es, sino como algo que las personas crearon y las personas pueden cambiar. Debemos pensar en nosotros mismos como hacedores, no como seres [...] El hacer de los demás es siempre la condición previa de nuestro propio hacer, el medio de nuestro propio hacer; y nuestro hacer se convierte en el medio del hacer de los demás. Nuestro hacer forma siempre parte de un flujo social de hacer [...] El capitalista, al apropiarse del producto, destroza el flujo social hacer (Holloway, 2004, p.90).

Es por esto que lo común se presenta como un horizonte histórico de permanente lucha, de apertura sin fin. Lo común no se cosifica en un *plan de transformación*, a propósito, plantea Gutiérrez:

Lo común, pues, no sólo es el punto de partida del despliegue crítico *del hacer*, sino que al mismo tiempo en su doble expansión -de lo común y del hacer- diagrama su horizonte; y lo hace no como modelo sino como camino, como trayecto imaginado y producido, como itinerario para su propia autorreproducción (Gutiérrez, 2017, p.121) [Cursivas originales].

El denominado "*fin de la historia*" que le sirve a la fuerza del capital para mostrarse como el último y más desarrollado estadio de organización social, es objetado por un horizonte histórico abierto a la creación de ordenamientos *otros*, siempre susceptibles de ser criticados y, en tanto constructos humanos, modificados. Si el orden social que se defiende pretende ser una derivación de la naturaleza humana, lo común rechaza la existencia de una esencia humana egoísta, interesada, inmutable y funcional a la fuerza del capital. Lo común defiende una noción del ser humano como potencia productiva que se realiza y despliega históricamente. Su autoafirmación y autorrealización, coincide con el cambio de sus condiciones (Marx, 2016). Las luchas sociales al modificar tales condiciones, abren el espacio del devenir humano y constituyen el campo privilegiado de la transformación individual y colectiva. Si la fuerza del capital se presenta

como *fin de la historia*, es porque aspira a contener o reprimir las luchas sociales que surgen en su seno y que la desgarran y desbordan.

Los tres horizontes de lo común estudiados permiten comprender lo común como un proceso democrático de reapropiación de los medios para la existencia individual y colectiva en una perspectiva de realización humana y superación de las múltiples relaciones opresión sobre las que se despliega la fuerza del capital ¿Cómo interpretar desde estos horizontes la pretendida fuerza progresista y humanista del enfoque de derechos?

El enfoque de derechos y la estabilización de la fuerza del capital: una crítica desde los horizontes de lo común

El enfoque de derechos se presenta como un horizonte de realización individual y colectiva basado en los principios de desarrollo humano e integración social. Bajo estos parámetros, este enfoque es valorado como un discurso progresista capaz de defender la dignidad humana en contra de las embestidas de la fuerza del capital ¿Cómo interpretar esta propuesta progresista desde el punto de vista de los horizontes de lo común? A continuación, será respondida dicha pregunta, para ello se analizarán los principales componentes y apuestas del enfoque de derechos en diálogo directo con los horizontes de lo común estudiados en la sección precedente del documento y teniendo en cuenta los efectos que la fuerza del capital provoca sobre la vida individual y colectiva.

Se mostrará que el enfoque de los derechos emerge como una propuesta progresista que se orienta a regular la fuerza del capital y renuncia la defensa de la autonomía, la democracia y la apertura histórica anticapitalistas. El vínculo del enfoque de derechos con la teoría de la igualdad de oportunidades, la ética del trabajo y su noción estadocéntrica del ordenamiento social, mostrarán los límites del proyecto progresista que dice abrigar y las intenciones estabilizadoras que en la práctica llega a manifestar. Se planteará que

la potencialidad del enfoque de derechos para desplegar reivindicaciones anticapitalistas dependerá de que los derechos no se asuman como concesiones viables ofrecidas desde el Estado para afianzar la obediencia social al interior del contrato social vigente, sino que se configuren a partir de luchas sociales capaces de definir su contenido, alcance y realización en un contexto de descentramiento del protagonismo con el Estado, defensa del principio de igualdad de posiciones y definición inacabada del concepto de dignidad humana.

¿Qué es el enfoque de los derechos?

De acuerdo con el enfoque de derechos, la nueva vulnerabilidad social se vincula con procesos de desigualdad social que encuentran su origen en la pobreza, la exclusión y la marginación⁶¹. Estas dimensiones de la vulnerabilidad social pueden servir de base para comprender por qué el enfoque de derechos considera *los bienes de mérito, la movilidad social y la protección social* como los tres conceptos fundamentales para materializar sus condiciones de regulación y coordinadas de cambio y transformación en una perspectiva de *integración social y desarrollo humano*.

Para avanzar en estos procesos de integración social y desarrollo humano las políticas e instituciones políticas y económicas, deben

⁶¹ Vite (2007) ofrece el siguiente esquema: *La pobreza* hace referencia a los procesos que llevan a una baja o precaria integración económica. El desempleo o las condiciones precarias de empleo constituyen la causa fundamental de esta problemática. Los efectos principales de la pobreza se asocian a la poca capacidad de reproducción del entorno familiar—alimentación, vestido, vivienda, etc.—. *La exclusión* es concebida como un proceso que lleva a una baja o precaria integración institucional. La discriminación por género, edad, etnicidad y discapacidad puede ser determinante en este contexto. Las consecuencias se relacionan con la poca capacidad de reproducción e inserción a las instituciones sociales—educación, salud, derechos laborales, etc.—. *La marginación* se comprende como el proceso que lleva a una baja o precaria integración al sistema de servicios públicos. La baja integración social y regional constituye la causa fundamental de este fenómeno, y los efectos se relacionan con falta de infraestructura, vivienda y saneamiento básico.

tener por finalidad impulsar estrategias basadas de manera explícita en las normas y principios establecidos en el derecho internacional sobre derechos humanos. El enfoque de derechos considera que para erradicar el perfil de la nueva vulnerabilidad social es necesario reconocer que los sectores sociales en situación de pobreza, exclusión o marginación son titulares de derechos que obligan al Estado frente a los principales derechos humanos involucrados en una estrategia de desarrollo. Los derechos se asumen como fundamentales en tanto constituyen el núcleo de *las luchas por la integración social* (Abramovich, 2006).

Estas luchas buscan garantizar una situación de integración ciudadana que supere las lógicas de exclusión, marginación y pobreza que producen “ciudadanías negadas” cuando se considera que algunas personas no hacen parte del contrato social; por ejemplo, los inmigrantes—, “*ciudadanías aplazadas*” cuando se considera que, aunque hacen parte del contrato social, ciertas personas deben esperar su plena integración social; por ejemplo, ciertos sectores de la juventud desempleados— y “*ciudadanías limitadas*” cuando se considera que existen grupos sociales integrados pero precariamente, por ejemplo, asalariados con bajos ingresos e inestabilidad laboral— (Herrera y Castón, 2003).

El enfoque de derechos enfatiza el principio de igualdad de oportunidades como derecho-base del ciudadano, legitimado como modelo de justicia social, pero también como requisito para el buen funcionamiento de la sociedad. La igualdad de oportunidades se refiere al concepto de “*dotaciones*” propuesto por Amartya Sen e indica que, bajo condiciones de dotaciones precarias se impide el ejercicio efectivo de los derechos humanos y, en consecuencia, una baja calidad de vida. En primera instancia, existen dotaciones no mercantiles que deben ser garantizadas socialmente más allá del aporte productivo de las personas y no pueden estar sujetas a la dinámica del

crecimiento económico. Estas dotaciones se consideran como “constitutivas del mínimo vital” o como *bienes de mérito*⁶².

A las dotaciones no mercantiles se suman las dotaciones mercantiles o “*titularidades*”, que hacen referencia a aquellos bienes y servicios que pueden adquirir las personas a través del intercambio y de acuerdo con su nivel de ingreso. En este punto es fundamental la realización del derecho a un empleo decente, pues la sostenibilidad de las dotaciones dependerá en última instancia de él. Pleno empleo de calidad y garantía progresiva de los bienes de mérito: son estos los elementos a conjugar de cara a la construcción de un régimen de bienestar garante de los derechos y la integración social a través de la reivindicación de la condición de ciudadanía como fundamento de la política social.

La centralidad de la garantía del derecho al trabajo en el enfoque de derechos tiene un vínculo profundo con otro de sus conceptos fundamentales: *la protección social*. Históricamente, a los desafíos que implicaba avanzar en la garantía de la seguridad civil para todas las personas al interior de las fronteras del Estado, se unió la pregunta sobre cómo ofrecerles, además, los medios para alcanzar la seguridad social en términos de ingresos y protecciones frente al desempleo, la invalidez y la muerte. Como respuesta a esta última cuestión surgió la solución de establecer un vínculo directo entre la seguridad social, los derechos y el empleo, en el que el trabajo asalariado sería el sustento básico de la protección social y, en consecuencia, del ejercicio de la ciudadanía social, dice Castel a propósito,

Una sociedad salarial no es solamente una sociedad en la cual la mayoría de la población activa es asalariada. Se trata sobre todo de una

⁶² “[Los bienes de mérito son entendidos] como aquellos que se merece la gente por el solo hecho de ser seres humanos y, por tanto, su satisfacción no puede estar sujeta a la dinámica del crecimiento económico, ni depender de su contribución al mismo (...) Los bienes de mérito son universales y el Estado y la sociedad deben garantizar su provisión, puesto que quienes estén privados de ellos encuentran serias limitaciones para desarrollar sus capacidades. Estos bienes son convenidos socialmente y se expresan en el contrato social que, por excelencia, es la Carta Constitucional: libertad, justicia, seguridad, educación, salud y nutrición, pues sin ellos no pueden desarrollar sus capacidades” (Corredor, 2010, p.67).

sociedad en la que la inmensa mayoría de la población accede a la ciudadanía social en primer lugar a partir de la consolidación del estatuto del trabajo (Castel, 2004, p.42).

(...) Más aún, el desarrollo del Estado social es estrictamente coextensivo a la expansión de las protecciones. El Estado en su rol social opera esencialmente como un reductor de riesgos. Por intermediación de las obligaciones que impone y garantiza por ley, llegamos así a que “el Estado es él mismo un vasto seguro” (Castel, 2004, p.44).

Las bases de este modelo de ciudadanía y protección social se sustentaron en dos fenómenos sociales complementarios: *i*) el crecimiento económico sostenido, el empleo y la posibilidad de anticipar trayectorias de movilidad social ascendentes y *ii*) la adquisición de protecciones sociales a través de la inscripción de los individuos en colectivos de corte estatal, partidista, sindical, familiar, barrial o de clase. No obstante, ambos aspectos se dislocarán en el contexto de una sociedad neoliberal y neoasistencial caracterizada por el desempleo, la informalidad, la volatilidad económica y la individualización del riesgo (Castel, 2010).

De acuerdo con el enfoque de derechos, la falta de acceso a las dotaciones no mercantiles, unida a la extensión insuficiente de la relación salarial, impiden la edificación de un modelo de política social consistente con el tercer concepto fundamental: *la movilidad social ascendente*. La movilidad social hace referencia al proceso progresivo de tránsito de los individuos y grupos sociales hacia posiciones sociales de mayor ventaja económica y social en el marco de una estructura social jerárquica. Desde esta óptica, el enfoque de derechos no critica la desigualdad: simplemente rechaza el hecho de que las posiciones jerárquicas de ventaja no estén abiertas para todas las personas y grupos sociales. Para el enfoque de derechos las situaciones de desigualdad de oportunidades y precarización laboral provocan, entonces, dinámicas de encerramiento en *circuitos precarios de movilidad horizontal*. Estos circuitos representan la configuración de procesos de inmovilidad social, pues el paso a segmentos de mayor

ventaja económica y social —relacionados, por ejemplo, con mejores salarios y niveles de protección social—, es negado debido a la incapacidad del Estado para configurar un modelo maximalista de igualdad de oportunidades y un entorno laboral adecuado. En términos de empleo y protección social, la consecuencia de este proceso es el confinamiento de los agentes económicos en dinámicas de precarización e inestabilidad permanentes.

En este sentido, para el enfoque de derechos las lógicas de pobreza, exclusión y marginación que impiden la integración social y el desarrollo humano, solo pueden ser combatidas si se impulsan los cambios que en materia de política económica y social, permitan avanzar hacia la garantía de los bienes de mérito, la consecución del pleno empleo, la edificación de sistemas de protección social universalistas y mutualistas, y la promoción de circuitos transparentes de movilidad social ascendentes basados en la igualdad de oportunidades. Es así como Esping-Andersen (2000) señala que el modelo socialdemócrata es el único que reconoce verdaderamente los derechos económicos y sociales de los ciudadanos, esto debido a su correspondencia con prácticas universalistas basadas en la noción de ciudadanía y su reconocimiento de la centralidad del pleno empleo de calidad como medio para maximizar el potencial productivo de la sociedad y darle sostenibilidad al ejercicio de los derechos.

En este contexto la centralidad del Estado es evidente, pues al ser concebido como un *Estado social y democrático de derecho*, el Estado se somete a una normatividad que limita sus poderes, pero también trasciende su dimensión formal para ocuparse de la dimensión sustancial de las normas que lo regulan y le atribuyen obligaciones. Esta doble connotación implica que además de imponerse limitaciones para el ejercicio del poder político, el Estado está obligado a garantizar los derechos de los sujetos sobre los que lo ejerce. Es decir, el enfoque de derechos concibe un Estado social y de derecho con dimensiones negativas y positivas. Así, los derechos humanos, no definen únicamente aquello que el Estado *no debe hacer*, sino también, aquello que *debe hacer* para lograr la plena materialización de los

derechos económicos, sociales y culturales. Por ello se plantea que además de definirse como *un Estado de derecho*, el Estado se convierta también en *un Estado de los derechos* (Holmes y Sunstein, 2015).

La conjunción de las dimensiones formales y sustanciales no es, sin embargo, la única consecuencia del enfoque de derechos sobre el Estado. Interpretaciones más recientes indican que el Estado además de ser concebido como defensor y garante de los derechos, debe ser también proyectado como responsable de los *metaderechos* que les son inherentes. Con el concepto de metaderecho se deriva una exigencia al Estado de tener políticas públicas explícitas que garanticen que los derechos sean alcanzables, así inicialmente su cumplimiento tenga un carácter progresivo (Sen, 2002).

En resumen, bajo el enfoque de los derechos, las personas ya no son valoradas como sujetos de necesidades, sino que son reconocidas como sujetos de derechos. Esto implica que, paralelo a las condiciones de regulación basadas en la integración social y el ejercicio pleno de la ciudadanía, aparecen unas coordenadas de cambio y transformación social sustentadas en el *desarrollo humano* de los individuos. En este sentido, la garantía de los bienes de mérito, la protección social y movilidad social ascendente no constituyen fines en sí mismos. Su valor, por lo tanto, no es intrínseco, “su valor radica en lo que pueden hacer por la gente o más bien, por lo que ésta pueda hacer con ellos” (Sen, 1983, p.1116). El enfoque de los derechos impulsa la adopción de criterios de libertad positiva que aseguren los medios para que cada persona materialice el modelo de vida que individualmente valora. En este sentido, el desarrollo humano es concebido “como la ampliación de las capacidades de la población para realizar actividades elegidas (libremente) y valoradas” (Sen, 1999, p.13).

Bajo el concepto de desarrollo humano, el cambio social se asocia, entonces, con la libertad producida en una sociedad garante de los bienes de mérito, la protección social y la movilidad social. Así, los tres conceptos fundamentales sobre los que se edifica el enfoque de derechos adquieren una doble dimensión: por una parte, son los fundamentos básicos de la integración social y el ejercicio pleno de

la ciudadanía; por otra, son los medios esenciales para asegurar el ejercicio de las capacidades y la libertad positiva de los agentes. La integración social y el desarrollo humano comparten, entonces, una misma base material, ¿cómo interpretar estas apuestas desde los horizontes de lo común y desde los efectos humanos, sociales y ecológicos producidos por la fuerza del capital? Esta cuestión será abordada a continuación.

Críticas al enfoque de derechos desde los horizontes de lo común

En primera instancia, el enfoque de los derechos privilegia la igualdad de oportunidades y la movilidad social sobre la igualdad de posiciones. Esto quiere decir que, las posiciones jerárquicas y segmentadas pueden prevalecer en el seno de una sociedad aduciendo que estas son el producto del mérito individual, de las dotaciones naturales de las personas o de su habilidad para convertir capacidades en realizaciones. La realización de una calidad de vida adecuada, así como la materialización de los derechos humanos, se conjugarán con factores individuales difíciles de transformar, edificando así modelos de organización social jerárquicos y segmentados en los que el ejercicio universal de los derechos coexiste con resultados desiguales en cuanto al goce de los mismos. Por ejemplo, esta situación se corresponde con la configuración de una sociedad asalariada que puede ser fuertemente desigualitaria y, al mismo tiempo, fuertemente protectora. En este sentido, los derechos humanos pueden ser concebidos como una ideología que oculta las relaciones de explotación, desigualdad y enajenación existentes bajo el criterio de igualdad formal de las personas con respecto a la ley (Douzinas, 2010).

El enfoque de los derechos defiende, entonces, no una sociedad de iguales, sino una sociedad de semejantes. Las jerarquías y la diferenciación sociales persisten y defiende la igual oportunidad de acceder a un modo de existencia capitalista dejando de lado el ideal

de la igualdad de posiciones para satisfacer las reales necesidades humanas. Estas quedan restringidas al concepto de *bienes de mérito* y, en este sentido, supeditadas a los acuerdos contractuales a los que se llegue con el Estado. La teoría de la igualdad de oportunidades y la movilidad social sobre las que se edifica el enfoque de derechos, resultan ser, en realidad, mecanismos de contención de posibles las fuerzas sociales anticapitalistas:

Al menos en principio, es de esperar que la movilidad social con el progreso hacia una equiparación de oportunidades, aparte de reproducir un impacto deseable sobre el bienestar y la satisfacción personal y social, habría de tener serias consecuencias sobre el orden societal al favorecer el sentimiento de inclusión social, fortalecer la cohesión social y, por ende, reducir la probabilidad de generación de perversos y disruptivos conflictos sociales (Garay, 2018, p.15).

Pero también serviría como discurso integracionista de las luchas antipatriarcales y antirracistas por parte del orden capitalista imperante. Para las luchas antipatriarcales la igualdad de oportunidades constituye un mecanismo que sirve para *diversificar* los espacios elitistas de la sociedad capitalista considerando que las mujeres, solo son un *grupo subrepresentado* que deberían contar con las mismas ventajas que los hombres de su misma clase social privilegiada. Son justamente las mujeres pertenecientes a estas clases sociales quienes logran romper *los techos de cristal* que les impiden llegar a la cima de una pirámide, cuya base sigue siendo ocupada por mujeres pobres o racializadas que deben limpiar los cristales rotos por las mujeres *más capaces* (Arruza, Bhattacharya y Fraser, 2019).

Desde el punto de vista de las luchas contra el racismo, la teoría de la igualdad de oportunidades se contenta con ofrecer *acciones afirmativas* o de *discriminación positiva* para que los segmentos privilegiados de la sociedad sean más plurales. La condición es que la identidad sea asumida como una propiedad, pues tales acciones tienen sentido si el ejercicio de los derechos depende de la pertenencia o adscripción estable de las personas a determinado grupo identitario. Conservar la identidad—o la clasificación— es la condición

fundamental para acceder a beneficios distributivos de diversa índole (Dubet, 2011). En términos de lo común, la lucha contra el racismo se convierte en una disputa afirmativa por ser clasificado.

Así, bajo el concepto de igualdad de oportunidades se le atribuye a la naturaleza o responsabilidad de los individuos lo que en realidad es un producto social. Detrás de la teoría de la igualdad de oportunidades, se visualizan rasgos claros de darwinismo social. Más aún, se establece un vínculo directo entre la lotería y el azar que reparte las dotaciones naturales entre las personas—talentos— y la posición social de ventaja o desventaja que se ocupará posteriormente. El problema de la desigualdad se asocia así al mérito y al talento de las personas, ignorando que el problema de la desigualdad social, más allá de asociarse con fallas o fracasos individuales, se vincula con relaciones sociales imbricadas que condicionan la realización de los seres humanos y que, en los horizontes de lo común, deberían ser superadas para habilitar la emergencia de subjetividades *otras* (Mora, 2019).

Es así como el objetivo de la integración social muestra su fundamento desigualitario y normalizador; es decir, su interés por establecer lógicas de autoridad fundadas en jerarquías formales e informales. La idea de libertad positiva, entendida como la capacidad de todas las personas para escoger el modelo de vida libremente escogido e individualmente valorado, entra en contradicción con los condicionantes sociales que implica el imperativo de la integración social y su llamado a la asunción de roles en el marco de las expectativas sociales vigentes; es decir, con su exigencia implícita de ser *clasificado*:

[¿Qué es la integración social?] La capacidad de una colectividad de conseguir que todos sus miembros -desde su nacimiento hasta su arribo en la colectividad- interioricen los roles sociales de acuerdo con las expectativas sociales vigentes, con el fin de que sean aptos para cooperar entre ellos (...) [Es] el resultado de un trabajo del colectivo sobre los individuos, inspirado en una “justa medida”, que implica ni un excesivo libre albedrío ni demasiadas conminaciones sociales; ni demasiados llamados a las justificaciones ni un

desmedido recurso a la coacción (Bajoit, 2008, p.36).

Estos mecanismos de integración social se asocian, además, con la defensa de la ética del trabajo y el consecuente imperativo de vender la mercancía-fuerza de trabajo. Como ya se afirmó, en el enfoque de derechos el trabajo aparece como el medio fundamental para garantizar la protección social y brindarle *sostenibilidad* al ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales. Así, la ética del trabajo y sus connotaciones de disciplinamiento y control aparecen como fundamentales en los procesos de integración social: desde los orígenes mismos del capitalismo,

[...] la cruzada por la ética del trabajo era la batalla por imponer el control y la subordinación. Se trataba de una lucha por el poder en todo, salvo en el nombre; una batalla para obligar a los trabajadores a aceptar, en homenaje a la ética y la nobleza del trabajo, una vida que ni era noble ni se ajustaba a sus propios principios de moral” (Bauman, 2003, p.21).

De esta forma, en el enfoque de derechos, el concepto de ciudadanía se conjuga con el principio contributivo y con la consecuente comprensión de los derechos en clave de acumulación, aporte productivo y diferenciación social. En efecto, bajo el imperativo de la movilidad social ascendente, el trabajo se concibe como un medio para la libertad, la riqueza y la protección social. Y, la contribución laboral individual, el premio al esfuerzo y los salarios desiguales sirven como medios para la promoción y diferenciación social. El goce y “sostenibilidad” de los derechos depende, entonces, de la aceptación de la ética del trabajo y del aporte productivo de cada persona.

Así, el concepto de ciudadanía establece un vínculo directo entre el goce de los derechos, el principio contributivo y la acumulación capitalista. Esto por cuanto cada una de las facetas del Estado de bienestar encuentra su correlato en el mundo del trabajo: la educación, como preparación para la actividad profesional, la salud como capacidad para el trabajo, las pensiones como mérito por una vida de trabajo y las indemnizaciones como una compensación para

superar un periodo de alejamiento no voluntario del trabajo. Todos estos aspectos que se alejan de la noción del trabajo como espacio de realización humana más allá de las necesidades y orientado al florecimiento de las capacidades de las personas⁶³.

Por otra parte, en el enfoque de derechos es total la centralidad otorgada al Estado. Esto conlleva, por ejemplo, al no reconocimiento de formas de producción de lo común por fuera del Estado, a la incapacidad de comprender las dinámicas sociales de las comunidades y al desconocimiento de procesos de democratización de las relaciones sociales entre quienes proveen los bienes públicos y las poblaciones que demandan su goce económico y político. Es decir, aunque el enfoque de los derechos avanza en lógicas de *desmercantilización* y *desfamiliarización* en el régimen de bienestar que propone, no introduce posibilidades de *desestatización* de la vida política y social.

El enfoque de derechos reafirma la necesidad de un contrato social en el que el Estado se compromete a garantizar niveles socialmente aceptables de bienes básicos, protección y movilidad social a cambio de la lealtad y compromiso de los individuos con el respeto por las normas que conforman dicho contrato. En este sentido, “los derechos pueden convertirse en recompensas por aceptar el orden dominante, y serían poco útiles para aquellos que desean transformarlo” (Douzinas y Žižek, 2010, p.96). Así, las luchas alrededor de los derechos humanos pueden convertirse en conflictos relativos

⁶³ La mistificación de la mercantilización de la fuerza de trabajo por cuenta de los derechos humanos fue denunciada por Marx en los siguientes términos: “La esfera de la circulación o el intercambio de mercancías [...] era en realidad, un verdadero edén de los derechos humanos innatos. Lo que aquí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! Porque el comprador y el vendedor de una mercancía [...] sólo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que las voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Porque solo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías e intercambian equivalente por equivalente ¡Propiedad! Porque cada uno dispone de lo suyo. ¡Bentham! Porque cada uno de los dos se ocupa de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados” (Marx, 1971, p.201).

respeto a las garantías y protección de las normas que conforman el contrato social más que en antagonismos que cuestionen el balance de fuerzas existentes y el contrato social en sí mismo. Las luchas devienen simples exigencias por la *integración social*.

Al respecto, aunque Tilly (2004) muestra una clara relación entre las luchas sociales pluriclasistas y la ampliación de los derechos, también afirma que el surgimiento y expansión de los mismos van de la mano con la consolidación del Estado. En efecto, desde sus intenciones lejanas de asegurar el monopolio del uso de la fuerza y la defensa centralizada del territorio, hasta sus propósitos más recientes de garantizar la legitimidad por medio de la protección de las libertades civiles, individuales y la garantía de derechos económicos sociales y culturales, el Estado ha intentado fortalecerse concediendo derechos para asegurar la lealtad y consentimiento de sus súbditos. No de otra manera podría explicarse porqué una forma de organización social fundamentalmente represiva y conservadora como el Estado, habría accedido a otorgar concesiones tan amplias como los derechos de ciudadanía⁶⁴.

Siguiendo a Tilly, el interés del Estado por consolidarse y estabilizar sus sociedades, lo ha llevado a establecer mecanismos de negociación que dieron origen a compromisos estables (contratos sociales) sobre *reivindicaciones viables* (derechos) provenientes de diversos grupos sociales. De esta forma, la ampliación y profundidad de los

⁶⁴ En este sentido, los derechos no son el producto histórico inapelable de una sociedad que evoluciona, ni la simple materialización de ideas ilustradas por parte de dirigentes benévolos. Los derechos son, ante todo, el resultado de procesos acumulativos y extensivos de negociación y lucha entre el Estado y diversos actores sociales: “En una larga, accidentada primera fase, la creación de los ejércitos nacionales de masas aportaron los rudimentos de la ciudadanía nacional en los estados europeos. Desde entonces, entre el siglo XVIII y el pasado reciente, los derechos vinculados a la membresía de la categoría ‘nacional’ del ciudadano se expandieron muy ampliamente. ¿Por qué y cómo? Esto ocurrió en dos fases posteriores: en la segunda una burguesía de vanguardia dirigió los esfuerzos hacia el reconocimiento de derechos civiles y políticos, y la tercera fue una fase en la que los trabajadores, la pequeña burguesía, y el campesinado negociaron de manera más autónoma con el Estado” (Tilly, 2004, p.290).

derechos de la ciudadanía están condicionadas por las pretensiones de apuntalamiento y mantenimiento del Estado. Avanzar en la proyección de reivindicaciones *inviabiles* significaría introducir desafíos que podrían en riesgo la reproducción misma del Estado. La necesaria viabilidad de los derechos constituye una salvaguarda para la conservación del Estado.

Si el enfoque de derechos confía únicamente la exigibilidad de los derechos que conforman el contrato social consagrado constitucionalmente, resulta incapaz de plantearse formas de organización social que trasciendan la centralidad del Estado y sus acciones estabilizadoras. La centralidad del Estado para la configuración de los derechos, así como para su realización—por medio de la provisión de bienes públicos— lleva a autores progresistas de corte liberal a afirmar que, sin Estado, no solo es imposible asegurar los derechos económicos, sociales y culturales, sino también, que sin Estado resulta insostenible defender y garantizar los derechos individuales y privados que con tanto ahínco defiende la fuerza del capital:

[...] los derechos y las libertades individuales dependen fundamentalmente de una acción estatal vigorosa. Sin un gobierno eficaz los ciudadanos no podrían disfrutar de su propiedad privada como lo hacen [...] la libertad personal, tal como la experimentan y aprecian, presupone cooperación social administrada por funcionarios gubernamentales. La esfera privada que con justicia valoramos tanto es sostenida, o más bien creada por la acción pública (Holmes y Sunstein, 2015, p.33).

Sin Estado no hay derechos, “los derechos fundamentales son bienes públicos y no privados” (Holmes y Sunstein, 2015, p.39). Desde el punto de vista de lo común, las limitaciones y condiciones que se imponen a los derechos que se conceden y garantizan desde el Estado a cambio del respeto irrestricto del contrato social establecido, adquieren rasgos específicos cuando se trata de estados capitalistas, pues aquellas reivindicaciones que cuestionen o desafíen la fuerza del capital resultarán transgresoras del orden estatal-capitalista establecido. Por lo tanto, el enfoque de los derechos resulta ser una

alternativa poco potente para *superar*—si no *descentrar*— el protagonismo del Estado y del capital en la conformación y conducción del orden social. Desde los horizontes de lo común, el enfoque de los derechos ofrece coordenadas limitadas de lucha por la libertad, la democracia y el sentido histórico emancipador. Más que aspirar a la superación de la fuerza del capital, el enfoque de derechos se compromete estabilizarla, de tal manera que pueda reproducirse en el marco de una relativa armonía social. Allí la democracia cumple una función reguladora alejada de las connotaciones de autogobierno y producción colectiva de los mundos de la vida que se defienden desde los horizontes de lo común:

[...] la liberal consiste en una democracia de derechos en la medida en que los vindica a través de la misma democracia. El centro de gravedad del régimen liberal es, entonces, el goce efectivo de derechos y reconocimientos bajo un criterio de progresividad y en una perspectiva perdurable. En consecuencia, la estabilidad del régimen liberal depende fundamentalmente -aunque no siempre exhaustivamente- de la plena vigencia de su centro de gravedad (Garay, 2018, p.19).

Sin embargo, la búsqueda de dicha estabilidad social siempre es limitada, si se tiene en cuenta que el capitalismo no está dispuesto a remunerar y renovar las condiciones de su propia reproducción, y que, en este marco, resulta incapaz de redefinir la relación entre los seres humanos y la naturaleza. En efecto, garantizar la mayor armonía social por medio de la garantía de los derechos no significa frenar la catástrofe ecológica que pone en riesgo la supervivencia humana y de otras especies animales y vegetales. Al respecto, es importante anotar que parte de las reivindicaciones viables que acepta el Estado en la actualidad tienen que ver con el otorgamiento de derechos a la naturaleza como un mecanismo de protección frente el empuje exterminista del capitalismo. Sin embargo, desde el punto de vista de lo común estas medidas son insuficientes sino se avanza de manera simultánea en la superación de la *razón* productivista y consumista que dinamiza la fuerza del capital y que se reproduce y legitima mediante el sostenimiento de profundas desigualdades sociales, la

defensa de la ética del trabajo como principio de ascenso social y la manipulación recurrente de las artificiales necesidades enajenadas (Löwy, 2012; Gorz, 2008).

En conclusión, el enfoque de derechos, al defender la meritocracia y el ideal de la igualdad de oportunidades, al sostener el principio contributivo inspirado en la ética del trabajo, al brindarle al Estado el papel protagónico en la conducción de la vida individual y colectiva, y al condicionar las luchas sociales al imperativo de la integración-clasificación social y del cumplimiento del contrato social vigente, renuncia a asumir compromisos anticapitalistas. Por el contrario, aspira a atenuar sus consecuencias más perversas garantizando un contexto de relativa armonía social que facilite el despliegue de la fuerza del capital. El concepto de dignidad humana que se nutre de los principios de desarrollo humano e integración social se aleja entonces de las posibilidades de realización humana y colectiva que se desatan con la crítica al capitalismo y los horizontes de autonomía, democracia y devenir histórico defendidos por lo común.

Conclusiones

De acuerdo con lo planteado hasta ahora la conclusión propone responder a la pregunta: ¿podrían los derechos asumir horizontes anticapitalistas? El capitalismo es un orden social que considera que únicamente las vidas explotadas, sometidas y sin perspectivas reales de transformación merecen ser vividas. Separar a los seres humanos de los medios de existencia y condenarlos a la pérdida de control sobre la conducción de sus vidas individuales y colectivas constituyen condiciones sin las cuales la fuerza del capital no puede sostenerse ni garantizar su reproducción. Lo común, en tanto conjugación de horizontes críticos que reivindica la reapropiación democrática de los medios de realización humana en una perspectiva de superación de las relaciones de dominación sobre las que se despliega la fuerza del capital, objeta el modo de existencia impuesto por el capitalismo

manteniendo abierta la posibilidad histórica de abolición del orden instituido a partir del despliegue de la capacidad crítica de los sujetos y la movilización de sus luchas sociales. Se trata de transformar la sociedad para que los seres humanos desplieguen su potencia productiva, permitiendo la restitución de las personas a su total humanidad, e impidiendo que su *ser* se convierta en el instrumento de su propia *existencia*.

Lo común constituye un horizonte de autonomía, democracia y devenir histórico que rechaza tanto la falsa libertad ofrecida por la mano invisible del mercado, como las restringidas posibilidades de realización humana concedidas por el puño visible del Estado. Lo común objeta la idea de que los seres humanos convertidos en mercancía-fuerza de trabajo, enajenados en sus decisiones de consumo y restringidos políticamente al ejercicio del derecho al voto, puedan realizar sus capacidades productivas. Las mismas no podrán florecer en contextos de reificación, sometimiento al comando ajeno, riesgo de exterminio ecológico y clausura histórica. Elementos que difícilmente serán superados bajo las coordenadas de desarrollo humano e integración social que le brindan fundamento al enfoque de derechos.

Más aún: los antagonismos en contra del patriarcalismo, el racismo y el exterminismo ecológico no adquieren, tampoco, un horizonte emancipatorio pleno sino se plantean también como luchas anticapitalistas. De ahí las críticas que se le plantean al enfoque de derechos cuando concibe la igualdad de oportunidades como un medio de liberación de opresión patriarcal, cuando considera la importancia de acciones afirmativas y de “*discriminación positiva*” como mecanismos de lucha contra el racismo o cuando plantea la concesión de derechos a la naturaleza como política de contención del daño ecológico, sin aspirar a superar el carácter inherentemente destructivo de la fuerza del capital.

¿Pero podrían los derechos adquirir horizontes anticapitalistas? Si se le otorga un mayor protagonismo a las luchas y acciones colectivas, es probable que los derechos superen sus pretensiones

estabilizadoras con respecto a la fuerza del capital. Si se considera que es en el contexto de las luchas sociales en que los derechos humanos adquieren contenido y significado, estos pueden ser útiles para desvelar formas de clasificación social que merecen ser superadas. Más allá de servir para la reproducción del orden establecido a través de la exigencia de mayor integración social, los derechos humanos podrían convertirse en categorías en disputa que, al igual que los conceptos de igualdad, inclusión y justicia social, pueden llenarse de contenidos transformadores, emancipadores y liberadores.

El significado de los derechos humanos no es el mismo cuando estos se conciben como concesiones realizadas por fuerzas que se autodefinen como “*progresistas*”, que cuando se configuran en el marco de las luchas sociales que exigen la reapropiación del mundo de la vida. Por ejemplo, tal y como lo analizó Marx, el derecho a la educación puede limitarse a garantizar procesos de alfabetización y adiestramiento, cuando su contenido se precisa desde criterios socialdemócratas administrados gubernamentalmente, aunque también, podría asumir formas emancipadoras cuando se define desde el punto de vista de luchas sociales que proyectan maneras *otras* de comprenderlo. El alcance, contenido y significado de los derechos pueden ser concebidos como campos de disputa que, en última instancia, movilizan discusiones profundas alrededor del concepto de dignidad y realizaciones humanas.

Todo esto sin olvidar que los derechos sin medios de materialización son simples consignas, y que, si no se apela a la igualdad en el ejercicio pleno de los mismos, se avanza más bien hacia la instauración de privilegios. Se requiere, por lo tanto, asumir que la satisfacción de las reales necesidades humanas, constituyen derechos que se definen históricamente y que deben garantizársele a cada persona buscando la igualdad de posiciones y dejando de lado los principios contributivos y meritocráticos que suelen condicionar y distribuir de manera desigual el goce de los derechos.

Se trata de evitar que los derechos humanos “*legalicen*” las luchas sociales y se conviertan en instrumentos u horizontes de sentido

capaces de catalizar transformaciones en las relaciones sociales sobre las que se despliega la fuerza del capital. Si el concepto de la dignidad humana deja de ser una concesión en el marco de relaciones de fuerza inamovibles y se llena de contenido en el marco de disputas y luchas sociales, los derechos humanos podrán dejar de lado las connotaciones mistificadoras, individualistas y propietaristas que, tradicionalmente, se le atribuyen desde perspectivas críticas. La apertura histórica que caracteriza al concepto de lo común podría ser conciliada, entonces, con la idea de un horizonte sin fin de luchas sociales alrededor del concepto dignidad humana.

Bibliografía

Abramovich, Víctor (2006). Una aproximación al enfoque de derechos en las estrategias y políticas de desarrollo, *Revista Cepal*, No.88, pp.5-38.

Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.

Bajoit, Guy (2008). *El cambio social. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI editores.

Bauman, Zygmunt (2003). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: gedisa editorial.

Benkler, Y (2003). The political economy of commons. En *the european journal for the informatics professional*, vol. Iv (3) (2003), pp.2-9.

Bensaïd, D (2015). *Contra el expolio de nuestras vidas. Una defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes*. Madrid: Errata Naturae.

Birgit, D. Y houtart, f. (editores) (2012). *A postcapitalist paradigm: the common good of humanity*. Brussels: Rosa Luxemburgo Foundation.

Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Barcelona: traficantes de sueños.

Bonefeld, W. (2004). Clase y constitución. En Holloway, J. *Clase lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. México: Universidad Autónoma de Puebla.

Boron, Atilio (2009). *Socialismo siglo XXI ¿hay vida después del neoliberalismo?* Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.

Castel, Robert (2010). *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones y estatuto del individuo*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Castel, Robert (2004). *La inseguridad social ¿qué es estar protegido?* Buenos Aires: Editorial manantial.

Corredor, Consuelo (2010). *La política social en clave de derechos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Dardot, P. y Laval, C. (2014). *Commun. Essai sur la révolution au xxi^e siècle*. Paris: la decouverte.

De Angelis, Massimo (2003). "reflections on alternatives, commons and communities or building a new world from the bottom-up. *The commoner*, no. 6, pp.1-14.

De Angelis, Massimo (2004). Separating the doing and the deed: capital and the continuous characters of enclosures. *Historical materialism*, No. 12 (2) (2004), pp.57-87.

Douzinas, C (2010). Adikia: on communism and rights. En Douzinas, C. y Žižek, s. *The idea of communism*. London: Verso.

Douzinas, Costas y Žižek, Slavoj (editores) (2010). *The idea of communism*. London: verso.

Dubet, François (2011). *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires: siglo xxi editores.

Esping-Andersen, G. (2000). *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*. Barcelona: editorial Ariel.

Federici, Silvia. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Buenos Aires: traficantes de sueños.

Federici, Silvia y Caffentzis, G. (2015). *Comunes. Contra y más allá del capitalismo*. Bucaramanga: taller 6 - Pabellón editorial.

Frase, P. (2019). Cuatro futuros para armar. *Nueva sociedad*, no. 283, pp.47-65.

Fromm, Eric. (2016). *Marx y su concepto del hombre*. México: fondo de cultura económica.

Fromm, Eric (2017) *¿Tener o ser?* México: Fondo de cultura económica.

Garay, Luis Jorge (2018). *(In-) movilidad social y democracia*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

García, Álvaro. (2009). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en bolivia*. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Gorz, Andrés (2008). *Crítica de la razón productivista*. Madrid: Libros de la catarata.

Gutiérrez, Raquel (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: traficantes de sueños.

Hardin, Garrett. (1968). The tragedy of commons. *Science*, vol. 162, pp. 1243-1248.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2012). *Commonwealth*. Paris: Stock.

Harvey, David (2011). The future of commons. *Radical history review*, no. 109, pp. 101-107.

Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: Traficantes de sueños.

Herrera, Michel y Castón, Pedro (2003). *Las políticas sociales en las sociedades complejas*. Barcelona: Editorial Ariel.

Holloway, John (compilador) (2004). *Clase lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. México: universidad autónoma de puebla.

Holmes, Stephen y Sunstein, Cass (2015). *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Löwy, Michael (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica*. Madrid: Biblioteca nueva

Marx, Karl (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Marx, Karl (2016). *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de cultura económica.

Mishra, Ramesh (1975). Marx and welfare. *Sociological review*, vol. 23 (2), 1975, pp.287-313.

Mora, Andrés Felipe (2019). *La exclusión y la desigualdad. Transformaciones desde la política social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Negri, Antonio (2009). La construcción de lo común. *Revista redes.com*, no. 3, pp.171-178.

Ostrom, Elinor (2011). *El gobierno de los bienes comunes*. México: fondo de cultura económica.

Polanyi, Karl (1947). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Editorial claridad.

Soussa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI editores.

Sen, Amartya (1983). Los bienes y la gente. *Comercio exterior*, vol. 33, no. 12, pp.1112-1119.

Sen, Amartya (1999). *Teorías del desarrollo a principios del siglo xxi*. Santiago de Chile: Bid.

Sen, Amartya (2002). *El derecho a no tener hambre*. Bogotá: Universidad externado de Colombia.

Tilly, Charles (2004). ¿De dónde vienen los derechos? *Sociológica*, no. 55, pp.273-300.

Vite, Miguel Ángel (2007). La nueva vulnerabilidad social. *Economía, gestión y desarrollo*. No. 5, pp.121-139.

Zibechi, Raúl (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Común (con) y (sin) comunidad. Reconstruyendo los debates teóricos contemporáneos⁶⁵

Carolina Jiménez Martín⁶⁶
José Francisco Puello-Socarrás⁶⁷

*Omnia sunt communia!*⁶⁸

⁶⁵ Este trabajo tiene como propósito central reconstruir la reemergencia del debate contemporáneo sobre Lo Común atendiendo a los discursos teóricos reproducidos recientemente en la literatura desde las ciencias sociales. Para avanzar en esta dirección, se presenta en primer lugar, la literatura sobre Lo Común a partir de las propuestas convencionales emergentes, las cuales hemos denominado: lo común sin comunidad: G. Hardin, E. Ostrom y J. Tirole. En segundo lugar, la perspectiva de Lo Común con Comunidad estaría encarnada en visiones consideradas alternativas: D. Harvey, S. Federici, C. Laval y P. Dardot, R. Gutiérrez, S. Rivera Cusicanqui, P. González Casanova y V. Moncayo, entre otros. Finalmente, una síntesis descriptiva en torno al tema de Lo Común, a través de un contraste relativamente sistemático a partir del conjunto de la literatura reseñada, realiza un balance de las posturas. La reemergencia de Lo Común implica diagnósticos sobre las realidades sociopolíticas y económicas actuales y salidas prospectivas. Las reflexiones, en todo caso, se encuentran estrechamente vinculadas con los acontecimientos contemporáneos más recientes que revelan la crisis de la vida social hoy. Desde allí, se recrean los horizontes ideológicos y las proyecciones políticas acerca del futuro de Lo Común.

⁶⁶ Profesora del departamento de Ciencia política de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora grupo THESEUS.

⁶⁷ Profesor de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP). Investigador grupo Redes – Común-AL.

⁶⁸ “Todo es común” fue “el grito colectivista de los campesinos anabaptistas, alzados de igual modo contra los príncipes protestantes y el emperador católico. Barridos de la faz de la tierra por sus enemigos, su historia fue la de un posible truncado, la de una alternativa a su tiempo que quedó encallada en la guerra y la derrota, pero que sin embargo en el principio de sus exigencias permanece profundamente actual” (Traficantes de Sueños, 2018).

Introducción

Este trabajo reconstruye la reemergencia del debate contemporáneo sobre Lo Común atendiendo a los discursos teóricos producidos recientemente en la literatura desde las ciencias sociales, especialmente durante el siglo XXI.

Rastreamos las producciones claves susceptibles de ser tipificadas, clasificadas y organizadas en torno a dos perspectivas principales: las interpretaciones pro-capitalistas—*lo común sin comunidad*— y las comprensiones anti/post-capitalistas—*lo común con comunidad*— reflexionando sus sentidos analíticos y criterios metodológicos, así como sus implicaciones socio-políticas, económicas, ecológicas, etc. Desde la descripción analítica es posible ubicar similitudes claves en torno al tema, pero, sobre todo, diferencias cruciales incluso en los niveles hermenéuticos y analíticos (incluyendo, no obstante, nociones específicas) del conjunto de la producción teórica hoy vigente.

La reconstrucción de Lo Común insiste en el tratamiento genérico y general del tema como indagación pertinente y, al mismo tiempo, en la necesidad de reflexiones específicas, de mayor profundidad analítica, reconociendo la diversidad de aproximaciones que encarnan Lo Común en medio de la deliberación académica y política actuales.

Metodológicamente, siguiendo a Hendel y Touza (Federici, 2004), por un lado, traducimos la expresión inglesa *commons* en correspondencia genérica con *lo común*, en vista que ella ha adquirido la condición de sustantivo a través del tiempo. Una de las cuestiones que problematizamos y además pretendemos aclarar analíticamente en este abordaje reconstructivo son las implicaciones de las traducciones de *lo común*; de hecho, más allá de las interpretaciones, la especificidad nominativa en torno a las—posibles— clasificaciones conceptuales que deberían advertirse a la hora de formular lecturas teóricas sobre este debate. Por otro lado, heurísticamente, nos atenemos a la producción en la literatura reciente sobre este tema;

hermenéuticamente, mantenemos como premisa la precaución expresada por Laval & Dardot en su estudio sobre Lo Común:

[...] todo aquel que trata de pensar hoy desde cero la categoría de común tropieza de entrada con una triple tradición que sigue actuando, más o menos conscientemente, en nuestras representaciones de lo común. *La primera*, de origen esencialmente *teológica*, concibe lo “común” como finalidad suprema de las instituciones políticas y religiosas: la norma superior del “bien común” (en singular) debería ser el principio de acción y de conducta de quienes tienen la responsabilidad de los cuerpos y de las almas. *La segunda es de origen jurídico* y encuentra en nuestros días una forma de prolongación en cierto *discurso económico* sobre la clasificación de los “bienes” (en plural): tiende a reservar la clasificación de “común” a cierto tipo de “cosas”. Tal es, por ejemplo, la orientación de los movimientos altermundistas, que quisieran promover “bienes comunes mundiales” como la atmósfera, el agua o el conocimiento. *La tercera* es de origen filosófico: tiende a identificar lo común con lo universal (lo que es común a todos), o bien a expulsar, a los márgenes insignificantes de lo ordinario y lo banal, aquello que de lo común se resiste a esta identificación. (Laval y Dardot 2014, pp.31-32)

Aunque estos criterios aún son incompletos resultan útiles a la hora de repensar categorías taxonómicas que logren sintetizar la reemergencia de Lo Común como problemática teórica, empírica y, especialmente, política hoy.

El itinerario que se desarrolla propone, en primer lugar, describir analíticamente la producción de literatura sobre Lo Común a partir de las propuestas convencionales emergentes, las cuales hemos denominado: lo común sin comunidad. El discurso teórico seminal sobre la Tragedia de los Comunes según G. Hardin y las rehabilitaciones posteriores de esa polémica provocadas por E. Ostrom y J. Tirole permiten ubicar, a lo largo de esta línea discursiva, diferentes aproximaciones: Bienes de Acceso Abierto—BAA—, Recursos de Uso Común—RUC—, Bienes de Interés General—BIG—, las cuales están

estrechamente vinculadas con la producción de los Bienes—y servicios— denominados genéricamente como *comunes*⁶⁹.

En segundo lugar, la perspectiva de Lo Común con Comunidad y las visiones consideradas alternativas desde las reflexiones de D. Harvey, S. Federici, C. Laval y P. Dardot, R. Gutiérrez, S. Rivera Cusicanqui, P. González Casanova y V. Moncayo, entre otros, a contrapelo de la primera corriente convencional, representarían versiones críticas (algunas domesticadas, vale señalar) se provocan desde análisis que enfatizan en las prácticas comunales y los principios ético-políticos que involucrarían las relaciones para la (re)producción de Lo Común. Realizamos una distinción esquemática entre los lugares de reflexión crítica entre las contribuciones universalistas—europeos y norteamericanos— y las contribuciones desde la lógica del abigarramiento—en el sentido de sus desarrollos latinoamericanos y caribeños—.

Finalmente, presentamos una síntesis descriptiva en torno al tema de Lo Común, a través de un contraste relativamente sistemático a partir del conjunto de la literatura reseñada.

Lo común sin comunidad: críticas neoliberales al capitalismo neoliberal

Una primera línea de argumentación dentro del resurgimiento del discurso teórico contemporáneo sobre Lo Común, se identifica con las propuestas realizadas por un conjunto de autores vinculados con “*nuevas*” interpretaciones de los llamados genéricamente: bienes comunes. Estas contribuciones renuevan aspectos fundamentales para este debate, aunque se encuentran enmarcadas dentro del

⁶⁹ Dentro de esta colección de interpretaciones debe añadirse la obra de Jeremy Rifkin (2014), y su concepción de Lo Común en tanto el “(pro)Común Colaborativo”, ProCOM (*Collaborative commons*), línea que, en esta oportunidad, no será analizada por este trabajo.

saber económico convencional desde corrientes teóricas identificadas como “heterodoxas” frente al *mainstream*⁷⁰.

El conjunto de perspectivas se caracteriza por converger, coincidir y, en cierta medida también, controvertir la distinción clásica convencional entre los bienes públicos y privados, a través de la aproximación a las diferentes interpretaciones sobre los bienes o recursos comunes. Se trata entonces de interpretaciones de corte substancialista y subjetivista en tanto las nociones como los *bienes de acceso abierto*—BAA—, los *recursos de uso compartido*—RUC—, los *bienes de interés general*—BIG—, incluido el *pro-común colaborativo*—ProCOM—, concentran su atención en la tipicidad especial y relativamente exclusiva de la producción—y distribución— de los *bienes comunes* contemporáneos. Las facetas y los aspectos inéditos de los fenómenos provocados por la nueva economía son entonces un terreno privilegiado para profundizar en el debate.

La crítica al *homo oeconomicus* y el tránsito hacia el *hombre emprendedor*; la gobernanza y la *gestión*—público-privada— de este tipo de recursos en la búsqueda de hibridaciones entre la cooperación y la coordinación—co-organización— sin abandonar la competencia—cooperación— con miras a la realización de los intereses *en común*, consolidan un discurso teórico emergente retroalimentado ideológicamente por las corrientes heterodoxas de la tradición del pensamiento neoliberal. Las implicaciones en la acción

⁷⁰ Los temas que destacamos, a partir de este primer tipo de producción literaria teórica en torno a Lo Común se sintoniza claramente con los tópicos formulados por las corrientes neoclásicas del pensamiento social neoliberal las cuales, por contraste con el perfil “ortodoxo” (angloamericano), han sido caracterizadas como “heterodoxas”. La matriz ideológica del neoliberalismo austriaco (Mises, Hayek, entre otros) y alemán (Müller-Armack, Röpke, por ejemplo) son fundamentales dentro del desarrollo de estos marcos teóricos. Especialmente para las propuestas de E. Ostrom y J. Tirole (también en Rifkin). Las perspectivas de la gobernanza en general y la policéntrica en particular, así como temáticas como la gestión, el emprendimiento, etc., centrales en esta clase de interpretación, se encuentren sólidamente fundamentadas en teorías de reconocidos pensadores e intelectuales del neoliberalismo como F.A. Hayek, Vicent Ostrom (esposo de Elinor) o el mismo R. Coase. El tránsito desde el *homo oeconomicus* hacia el individuo *emprendedor* resulta asaz ilustrativa de lo antes planteado (ver Puello-Socarrás 2015, 2013, 2008).

estatal—*regulación*—, fórmulas sociopolíticas consideradas inéditas en la interacción entre las esferas públicas y privadas en particular—lo público no estatal—, y en las relaciones entre el Estado-nación y el mercado—capitalista— ratifican este tipo de mirada a Lo Común.

La Tragedia de los comunes: Garrett Hardin

En un artículo publicado originalmente en *Science* (Hardin, 1968) y considerado por el pensamiento convencional el punto de partida en la discusión contemporánea sobre Lo Común, el ecologista y microbiólogo Garreth Hardin analizaba la problemática de la sobrepoblación mundial—y su consecuencia lógica: la contaminación—, abordando la cuestión si los—bienes— *comunes* serían justificables—o no—. Hardin describió así, *la tragedia de la libertad sobre los comunes*, la cual se ha popularizado simplemente como *la tragedia de los comunes* mediante la siguiente metáfora:

Imaginé un pastizal abierto para todos. Es de esperarse que cada pastor intentará mantener en los recursos comunes tantas cabezas de ganado como le sea posible. Este arreglo puede funcionar razonablemente bien por siglos gracias a que las guerras tribales, la caza furtiva y las enfermedades mantendrán los números tanto de hombres como de animales por debajo de la capacidad de carga de las tierras. Finalmente, sin embargo, llega el día de ajustar cuentas, es decir, el día en que se vuelve realidad la largamente sonada meta de estabilidad social. En este punto, la lógica inherente a los recursos comunes inmisericordemente genera una tragedia. (Hardin, 2005, p.11)

La lógica subyacente a esta argumentación presenta una crítica—en todo caso, aparente— a la idea intuitiva del liberalismo clásico postulada por la *mano invisible* de A. Smith y la promoción del interés colectivo mediante la búsqueda del beneficio propio —individual—. Hardin se apartaría de “la tendencia a asumir que las decisiones tomadas en lo individual serán, de hecho, las mejores decisiones para la sociedad en su conjunto” (2005, p.4). Ante la inminencia de

la tragedia anunciada, Hardin anticipaba entonces que los *comunes*, puntualmente en el tema de la (sobre)población, el abandono —y transformación— de esta clase de recursos no solo resultaba preferible, sino también una necesidad apremiante⁷¹

Para Hardin la tragedia podría ser superada eventualmente mediante “la coerción mutua, mutuamente acordada por la mayoría de las personas afectadas” (2005, p.11). Una solución que si bien, advertía, no resultaba “perfectamente justa para ser preferible... la alternativa de los recursos comunes es demasiado aterradora para contemplarse. La injusticia es preferible a la ruina total” (Hardin, 2005, p.11). En la crisis poblacional y donde fuera posible, la respuesta para los *comunes*, según Hardin sería el *cercamiento*⁷²: “venderlos como propiedad privada o mantenerlos como propiedad pública, aunque con restricciones” (2005, p.6).

Lo Común en tanto Recursos de Acceso Abierto, RAA (*open-access resources*)

En principio, Lo Común desde la versión de Hardin se desarrolla bajo una semántica genérica: los *bienes comunes*—inconmensurables, añade este autor—. Esta perspectiva se desliza paulatinamente hacia las cuestiones sobre la apropiación, la propiedad y los derechos sobre esta clase de recursos. Sin embargo, en lo fundamental,

⁷¹ “[...] En asuntos económicos *La riqueza de las naciones* (1776) popularizó la «mano invisible», la idea de un individuo que «buscando solamente su propio beneficio», logra «dejarse llevar por una mano invisible a promover... el interés público». Adam Smith no afirmó que esto fuera invariablemente cierto, y quizás no lo hizo ninguno de sus seguidores. Pero contribuyó con una tendencia dominante de pensamiento que desde entonces interfiere con las acciones positivas basadas en análisis racionales, a saber, la tendencia a asumir que las decisiones tomadas en lo individual serán, de hecho, las mejores decisiones para la sociedad en su conjunto” (Hardin 2005, p.4).

⁷² Hardin (1968, p.1245) en el artículo original en inglés utiliza precisamente la palabra: “*fenced*” que traduce al castellano: “cercado”.

la apuesta de Hardin introduce el tipo de *recursos de acceso abierto*—*open-access*—⁷³; es decir, recursos: i) *poseídos en común* y simultáneamente, ii) *abierto[s] para todos*—ejemplificado por los pastizales—. En estas situaciones cualquier persona, en la medida en que así lo desee, puede (ob)tener acceso y apropiación sobre ellos. El uso excesivo y, en consecuencia, la destrucción del recurso, tal y como lo pretende narrar Hardin, son las implicaciones lógicas que devienen de la tragedia de los comunes. El *homo economicus* y sus lógicas, irracionales en cuanto a los resultados de la acción colectiva, lo ubican como el protagonista crucial de esta metáfora.

Hay que subrayar, sin embargo, que esta crítica al individualismo se diluye paradójicamente a partir de la reedición del *homo economicus* por el dilema presentado por Hardin. Al universalizar el comportamiento humano en este marco frente a las dinámicas de la acción social, no se trataría—al menos, exclusivamente— de la tragedia de los comunes. Sería, más exactamente, la tragedia del *homo economicus*, sujeto social y presupuesto antropológico, prisionero de sí mismo quien, en todo caso, existe antes y subsiste después de las soluciones colectivas previstas por Hardin. Ante la parálisis de esta disyuntiva, la desaparición de lo común parecería ser la consecuencia inminente.

Lo Común, por lo tanto, no solo significaría una no-alternativa. En su versión de Bienes de Acceso Abierto—BAA—, esta propuesta se constituye además en una defensa discursiva para el *cercamiento*—*enclosures*— de los comunes (De Angelis y Harvie, 2014). Más allá de las ficciones ilustrativas que propone Hardin, esta vía ha significado prácticas concretas al nivel de la economía política histórica y las políticas públicas recientemente avalando modalidades para la privatización incluso la desprivatización en los nuevos lenguajes⁷⁴.

⁷³ Como lo previenen De Angelis y Harvie (2014), Ostrom (1990, 1994, 2010) ha puesto de presente esta distinción a partir de la crítica realizada al artículo de Hardin.

⁷⁴ Silvia Federici (2010, p.104) señala, al respecto: “El ensayo de Garrett Hardin, *La tragedia de los comunes* (1968), fue uno de los pilares de la campaña ideológica para

El gobierno de los bienes comunes: Elinor Ostrom

Las inquietudes y respuestas generadas a partir del artículo de Hardin instalaron diversas polémicas. En su mayoría, ellas fueron progresivamente asumidas por las ciencias sociales, aunque, especialmente, por la teoría económica y la ciencia política tanto desde sus corrientes convencionales como aquellas emergentes pertenecientes al *mainstream*.

Entre las provocaciones más destacadas, la perspectiva desarrollada por la politóloga norteamericana, premio nobel en Economía (2009), Elinor Ostrom, ha sido la más afamada para responder la interrogante: *¿la Propiedad común debe estar en manos de los Estados o de los Mercados?* (Ostrom, 1994). La respuesta ofrecida por Ostrom es que: “[...] para desatar el potencial humano se requieren arreglos de redes institucionales enriquecidas desde las esferas públicas y privadas... abriendo el emprendimiento a la esfera pública y la innovación” (Ostrom, 2005)

La tragedia de los comunes encontraría eventualmente una salida a través de la auto-organización de las *comunidades de individuos* y la sustentabilidad de los recursos de uso común—RUCs—. Los emprendedores privados son quienes se apropiarían de la (co)producción de los RUCs—especialmente, a nivel local— de la mano de los emprendedores públicos. En términos de Ostrom: una mixtura entre el talento local y los recursos mediante arreglos institucionales, finalmente, la propiedad común podría ser gestionada co-instituyendo el Gobierno de los comunes dentro de las fórmulas de la gobernanza—policéntrica—, en la conjunción—hibridación— público-privada, más allá del Estado (y sus poderes públicos) y, al mismo tiempo, más allá del Mercado—y sus intereses privados— (Ostrom, 2005).

apoyar la privatización de la tierra en la década de los setenta. La versión de Hardin señala la inevitabilidad del egoísmo hobbesiano como determinante del comportamiento humano”.

Lo Común en tanto Recursos de Uso Común, RUC (*common-pool resources*)

Aunque la teorización de Ostrom ha sido (auto)promocionada, especialmente en las traducciones de su obra al castellano, como el “*Gobierno de los bienes comunes*”, debe ser rigurosamente mantenida dentro del tópico: Recursos de Uso Compartido—*Common-pool resources*, CPRs, por sus siglas en inglés; RUCs, su sigla en castellano—:

Common-pool resources (CPRs) are natural or human-made facilities (or stocks) that generate flows or usable resource units over time. CPRs share two characteristics: (1) it is costly to develop institutions to exclude potential beneficiaries from them, and (2) the resource units harvested by one individual are not available to others... The first characteristic is held in common with those goods and services referred to as public goods. The second characteristic is held with those goods and services to as private goods (Ostrom 1994, p.2)⁷⁵.

Esta rectificación analítica es fundamental. Permite discernir una interpretación sobre Lo Común especificando sus implicaciones técnicas y, especialmente, política. En particular, porque “*lo compartido*” y la “*co-pertenencia*” de lo común aluden sustancialmente a una partición basada en la conjunción de individuos—denominados aquí: emprendedores tanto privados como públicos— y una nueva

⁷⁵ “Los recursos de uso común—(RUC—) son instalaciones—o reservas— naturales o artificiales que generan flujos o unidades de recursos utilizables a lo largo del tiempo. Los RUC comparten dos características: (1) es costoso desarrollar instituciones que excluyan a los posibles beneficiarios de ellos, y (2) las unidades de recursos cosechadas por un individuo no están disponibles para otros... La primera característica es común a los bienes y servicios denominados bienes públicos. La segunda característica se mantiene con aquellos bienes y servicios denominados bienes privados Los recursos de uso común son instalaciones—o existencias— naturales o creadas por el hombre que generan flujos o unidades de recursos utilizables a lo largo del tiempo. Los RUC comparten dos características: (1) es costoso desarrollar instituciones que excluyan a los posibles beneficiarios de ellos, y (2) las unidades de recursos cosechadas por un individuo no están disponibles para otros... *La primera característica es común a los bienes y servicios denominados bienes públicos. La segunda característica es común a los bienes y servicios denominados privados*” (Ostrom 1994, p.2) [*énfasis y traducción propias*]

forma contemporánea de los cercamientos—*enclosures*—, la fórmula antes provocada por Hardin y que, por lo visto, aún no superaría la tragedia de los comunes.

El principal sujeto, actor o agente en la perspectiva de los RUCs no es la comunidad. Es el principio antropológico—neoliberal— del emprendedor—*entrepreneur; homo redemptoris*— (ver Puello-Socarás, 2008). En contraste con el *homo oeconomicus*, el individuo emprendedor no sólo compete, sino que también necesitaría “*co-operar*” y “*co-ordinar*” las acciones que persiguen sus objetivos individuales en la sociedad. No obstante, para Ostrom, el mantenimiento de este tipo de lógicas colectivas debe privilegiar la relación (inter)individual. La “*co-ordinación*” para alcanzar soluciones colectivas satisfactorias aparece como una modalidad complementaria al sistema de precios—el problema de la inconmensurabilidad que ya había sido subrayado por Hardin—, a través de negociaciones— individuales— reguladas estatal y gubernamentalmente y limitadas al mandato de vigilar los acuerdos y hacer cumplir la ley— *rule of law*—. En esta forma, la gobernanza público-privada garantizaría el manejo gestionado de los recursos “*com-partidos*” y sus usos sustentables.

En tanto la “*cooperación*” no se encuentra respaldada por lazos de solidaridad recíproca o alguna identificación explícitamente comunal, y además sigue sustentándose en el egoísmo individualista—devenida en *competición*: hibridación entre la competencia y la cooperación en los mercados “*incompletos*”, *imperfectos*, es decir, en contextos de cuasimercados— se ignoran aquellas necesidades sociales e intereses colectivos construidos desde una dimensión distinta a la interacción individual—sea mediante la antropología del ‘hombre económico’ sea la del emergente ‘hombre emprendedor’—. Por ello De Angelis y Harvie han caracterizado la contribución de Ostrom como “una rehabilitación de Hardin” (2014, p.284).

Esta síntesis nos permite entonces ratificar un tránsito desde los Bienes de Acceso Abierto—BAA— hacia los Recursos de Uso Común—RUC— como el trance desde la Tragedia hacia la *Comedia de los Comunes*.

La economía del común: Jean Tirole

Complementariamente a la posición de Ostrom, Jean Tirole, también ganador del Premio Nobel en Economía en 2014⁷⁶, reflexiona sobre las posibilidades de la economía “del y “para el” bien común (Tirole, 2016; 2017). Tirole desarrolla su propuesta sobre Lo Común a partir de dos nociones claves: la economía de la información y el papel de las incitaciones—e incentivos—. Ambas confluyen en la búsqueda del “*bien común*” vinculando la esfera de los intercambios en el mercado y la esfera de la regulación gubernamental.

En vista que los mercados “*no son perfectos*” y se muestran “limitados” (Tirole 2017, pp. 47-78), en cuanto a la información, los intereses y las preferencias las actuaciones de los actores sociales—“clientes” como los tiende a denominar Tirole—mantienen sesgos en la racionalidad individual—. Esta situación teórica y empíricamente validada impide que las decisiones sociales resulten satisfactorias colectivamente hablando y, en últimas, obstaculicen alcanzar el bien común. Mientras tanto el “*rol de las incitaciones*”, entendidas como las motivaciones para actuar individualmente en los arreglos colectivos, sería clave para superar las restricciones opuestas a la constitución del interés general, en lo que este autor denomina: “*comportamiento prosocial*” (Bénabou y Tirole 2006).

La solución para Tirole se encuentra asociada entonces a la “*regulación incitadora*” técnico-administrativa— hacia los mercados. Con ello, no solo incentivaría—externamente—, sino que fundamentalmente incitaría—internamente— que los comportamientos

⁷⁶ El francés Jean Tirole es doctor en economía del Instituto Tecnológico de Massachussets, catedrático y director de la Escuela de Toulouse. Fue galardonado con el Nobel en Economía por el Banco Central Suco, autoridad encargada de seleccionar al ganador de este premio, por haber contribuido en el análisis de la potencia del mercado y de la regulación, destacando que la mejor regulación o política en materia de competencia debe ser cuidadosamente adaptada a las condiciones específicas de cada sector. Jean Tirole ha presentado un marco general para concebir esas políticas y las ha aplicado a diversos sectores, que van desde las telecomunicaciones a la banca (ver Puello-Socarrás, 2014).

individuales—y entre los individuos—, así como los resultados en el mercado eviten reproducir las asimetrías tanto de la información como del poder, recreando relaciones socialmente desiguales. O, si se quiere, sin regulación gubernamental independiente, el interés particular no podría coincidir con el interés general—de hecho, por el contrario, se tendería a imponer el primero—.

Las agencias gubernamentales reguladoras son entonces un instrumento idóneo. Este rol estatal público y su tipo de acción no debe ser confundido ni con la tradicional idea de la intervención estatal ni con la autorregulación de los mercados:

El bien común me lleva a considerar una nueva concepción del Estado. Cuando pensamos en la sociedad, no tenemos que elegir entre Estado y mercado, como nos quieren hacer creer los partidarios del intervencionismo y los del *laissez-faire*. El Estado y el mercado son complementarios y no excluyentes. El mercado necesita regulación y el Estado, competencia e incentivos⁷⁷ [...] el Estado se transforma en regulador. Su nuevo papel es el de fijar las reglas del juego e intervenir para paliar los fallos del mercado, no el de sustituirlo. Asume sus responsabilidades allí donde los mercados son deficientes, para garantizar una competencia sana [...] (Tirole 2017, p.22)

A través de las políticas públicas, las agencias independientes encargadas de la regulación, y no los poderes estatales públicos—generalmente constreñidos por restricciones políticas y electorales, en contraste con las primeras, según Tirole, liberadas e independientes de tal constricción aunque, sobre todo, sustentadas en perfiles técnicos— son el medio institucional clave a través del cual es posible reorientar los intereses individuales para la consecución del interés en general y hacer compatibles el interés individual y el bienestar colectivo (Tirole 2017, p.17).

⁷⁷ Es preciso insistir que, en la versión original en francés, Tirole (2016) habla específicamente: “(...) L’Etat et le marché sont complémentaires et non exclusifs. Le marché a besoin de régulation et l’Etat de concurrence et d’incitation” [énfasis propio]. En la versión en castellano las nociones -no únicamente palabras- competencia e incitación no son rigurosamente traducidas y, en su lugar, aparecen: *competencia e incentivos*.

Lo Común en tanto Bienes de Interés General, BIG (bens d'intérêt général)

Deductivamente, el análisis de la economía del bien común en Tirole gira—en lo esencial— alrededor de la categoría: *bienes de interés general* la recherche du bien commun passe en grande partie par la construction d'incitations visant à concilier autant que faire se peut l'intérêt individuel et l'intérêt général” (Tirole 2016, p.15)⁷⁸. Esto es la búsqueda del interés general, sus bienes y servicios —por ello se insiste también en *los sectores* de la economía y en “activos” precisa aquí la construcción de una economía de mercado con regulación gubernamental—⁷⁹.

De la mano de fórmulas como la gobernanza —y la responsabilización— pública, y sus equivalentes en lo privado —la *gestión*, los cuales son los complementos cruciales para esta propuesta, sería

⁷⁸ “[...] la búsqueda del bien común pasa en gran medida por la creación de instituciones cuyo objetivo sea conciliar en la medida de lo posible el interés individual y el interés general” [énfasis propio] (Tirole 2017, p.15). Debemos notar que la traducción al castellano de esta obra (Tirole, 2017) resulta problemática en un sentido rigurosamente analítico. La expresión “creación de instituciones” de ninguna manera resulta equivalente a “construcción de incitaciones”, conceptualmente hablando.

⁷⁹ Debe notarse que tanto la idea de “desregulación” (falazmente asociada al “dejar hacer” de Gournay) como también la de “regulación” están estrechamente vinculadas con la matriz de pensamiento neoliberal, ahora convocada por Tirole para conceptualizar el debate sobre Lo Común. Por ejemplo, F.A. von Hayek (1978, 64) en el *Camino de Servidumbre* anotaba: “*Es importante no confundir la oposición contra la planificación... con una dogmática actitud de laissez faire*”. Ante lo cual convocaba Hayek, la construcción de un “sistema de regulaciones” que protegiese “el funcionamiento del régimen de la libre competencia”. Igualmente, las escuelas alemanas neoliberales: el Ordoliberalismo y la Escuela Social de Mercado elaboraron cuidadosamente el problema de la regulación estatal como una cuestión central para el funcionamiento del libre mercado: “La intervención del Estado solo es adecuada [Nota: entiéndase “intervención” en tanto “regulación”; no como “intervencionismo”] cuando fracasan los mecanismos de mercado y se hace necesario asegurar un nivel social mínimo, dado que, de lo contrario, el mecanismo de precios no puede cumplir con su función de señal y canalización, con la consecuencia de ineficiencias en el sistema (Ernst 2009, 63). Tirole acoge las líneas fundamentales de esta matriz para el caso del/los Bien(es) de Interés General.

posible —para Tirole— pensar en la materialización del bienestar colectivo.

Parafraseando esta aproximación al bien común, el cual es entendido fundamentalmente como la sincronización de los intereses individuales/particulares/privados y el interés colectivo/general / público, resulta necesario que la competencia en general y en lo sectorial “*florezca*” —plantea Tirole— como fruto de *reglas de juego* estables y desde la eficiencia de los reguladores independientes pues, “sin un regulador fuerte, no hay liberalización eficaz” (Tirole, 2005). Las (re)acciones estatales o gubernamentales sobre los mercados—la regulación— deben evitar ser permanentes. Solo se justifican momentáneamente, oportunistamente y sólo en caso que los mercados fallen. Es decir, no funcionen correctamente para ser plenamente reguladoras.

La crítica matizada por Tirole (2017, pp.137-168) frente a la *hipótesis simplificadora* del *homo oeconomicus* y su pretendida racionalidad individual, consigue reforzar aspectos ya presentes en Ostrom respecto al individualismo emprendedor, éste último por definición en este tipo de abordajes caracterizado por su carácter multidimensional, social —no únicamente “*puramente económico*—”. Al derivar distintas estructuras de intereses y preferencias, más allá del individuo plenamente racional —*homo psicologicus, homo socialis, homo incitatus, homo juridicus, homo religious*, incluso: *homo darwinus*— mostrando que tanto la economía como las otras disciplinas sociales “tienen los mismos objetos de estudio: las mismas personas, los mismos grupos y las mismas organizaciones” (Tirole, 2017, p.138), se respalda la imagen antropológica neoliberal del individuo emprendedor, como hemos señalado, el protagonista crucial, en lo privado-y-público.

La dimensión de Lo Común queda entrampada tanto en el individualismo—emprendedor— como en los Activos de Interés General—AIG— y su construcción sometida a los arreglos institucionales de las inter-acciones estatal-mercantiles sin que, con ello, pueda vislumbrarse *lo común con comunidad*, marco en el cual se conjugan

otro tipo de propuestas y disposiciones recientes contemporáneas bajo una línea discursiva opuesta.

Lo común con comunidad: críticas al capitalismo y anti-capitalistas

Desde una orilla distinta de la reflexión, Harvey, Federici, Negri y Hardt⁸⁰ y, relativamente en Laval y Dardot, entre otros, se proponen interpretaciones sobre lo común y los bienes comunes que distan de las expuestas por el apartado anterior. Por ejemplo, a diferencia de Ostrom y Tirole, para quienes lo común se refiere con distintos grados de intensidad a las *cualidades* de ciertos bienes, así como a la forma en que deberían ser gestionados por la hibridación entre las lógicas del mercado y las capacidades del Estado, para los autores señalados lo común se asume selectivamente desde lógicas relacionales y como principio de (re)organización y (re)producción de la sociedad.

⁸⁰ Dentro de esta colección de interpretaciones debe añadirse la reciente obra de Antonio Negri y Michael Hardt y su concepción de Lo Común en tanto *Common Wealth*, línea que, en esta oportunidad, no será analizada por este trabajo. No obstante, para efectos analíticos resulta útil destacar que en: “*Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, queremos... hacer hincapié, una vez que hemos reconocido la relación entre los dos términos que componen este concepto, la necesidad de instituir y gestionar un mundo de riqueza común, concentrándonos en y expandiendo nuestras capacidades de producción colectiva y autogobierno” (Hardt y Negri 2009, 15). También debe destacarse que Hardt y Negri no incorporan en este marco una crítica radical y de fondo a las posiciones sobre el emprendimiento, una noción típica, pero por encima de todo, ontológicamente neoliberal. Sin embargo, para algunos analistas: “(...) Hardt y Negri subvierten, se (re)apropian y desafían intencionadamente las connotaciones neoliberales de este término, conceptualizando el emprendedurismo de la multitud como su capacidad para desarrollar formas colectivas y emancipadoras de producción y organización política. Proponen una lectura alternativa y colectiva de una multitud emprendedora que avanza hacia la autonomía y es capaz de crear nuevas relaciones sociales a través de la cooperación y la reapropiación de recursos (como los medios de producción, el trabajo, los conocimientos y las máquinas)” (Alakavuklar, 2017, pp.177), posición que no compartimos por sus implicaciones teóricas, pero sobre todo políticas.

Este horizonte de reflexión asume entonces una doble perspectiva. Por una parte, una crítica a la sociedad capitalista, en tanto sus principios ordenadores serían los elementos explicativos del despojo y la crisis contemporánea. Por la otra, una propuesta *alterna-y-nativa*, en contraste con la sin-salida neoliberal, que implicaría dimensionar *lo común con comunidad* como nuevos ejes de organización de lo social (Jiménez y Puello-Socarrás, 2017; Puello-Socarrás y Jiménez, 2020).

Uno de los autores representativos de este núcleo de reflexión es David Harvey. Para este geógrafo británico, lo común se define a partir de una lógica relacional: no se trata de las cosas ni su esencia como tal, lo común se define socialmente en el entramado de relaciones y formas de organización de la vida. El rasgo distintivo del tipo de relaciones que definen lo común es su carácter colectivo, no mercantilizado, y sustancial para la producción y reproducción de la vida de la sociedad en un contexto territorial y un período histórico específico. Lo común es dinámico, varía atendiendo a las condiciones espacio-temporales y así no permanece inalterado y se resignifica según los ritmos y movimiento de la sociedad. Ahora bien, en tanto, es determinante para garantizar la vida en colectivo, indica una crítica a los límites que tienen los procesos de mercantilización, monetización y privatización para alcanzar un bien vivir para toda la comunidad.

Los bienes comunes no deben considerarse pues como un tipo particular de cosas o activos y ni siquiera de procesos sociales, sino como una relación social inestable y maleable entre cierto grupo social autodefinido y los aspectos de su entorno social y/o físico, existente o por ser creado, considerada sustancial para su vida y pervivencia. De hecho, existe una práctica social de comunalización que produce o establece una relación social con determinado bien común cuyos usos, o bien quedan restringidos a cierto grupo social, o están parcial o plenamente abiertos a todos. En el núcleo de la práctica de comunalización se halla el principio de que la relación entre el grupo social y el aspecto del entorno considerado como bien común será a

la vez colectiva y no mercantilizada, quedando fuera de los límites de la lógica de intercambio y las valoraciones del mercado (Harvey 2013, p.116).

Dicha interpretación—veíamos— es contraria al planteamiento de Tirole, quien pondera en la búsqueda del *bien común* sin que implique desmercantilizar los bienes y prácticas sociales. Por el contrario, para este autor, el mercado puede generar condiciones favorables para alcanzar el equilibrio entre competición y colaboración. Por tanto, más que des-mercantilizar, se trata de la *reconciliación* del interés individual y el general, a través de incentivos que animen a los individuos a tener comportamientos socialmente responsables. Se trataría de una relación complementaria y no excluyente entre Estado y mercado capitalistas (Tirole 2017). Mientras que para Tirole lo común hace referencia a la propiedad y formas de gestión de las cosas, una visión que más que simples bienes serían *activos* en el sentido de mercancías, para Harvey se sintetiza en una relación social determinante para el sostenimiento de la vida en colectivo.

Como se puede apreciar el *nudo gordiano* radica en la comprensión sobre la propiedad privada y su incompatibilidad con la promoción y producción de lo común y los bienes comunes. Para Harvey (2014), en tanto el capitalismo se soporta en un proceso de despojo, apropiación y acumulación privada de la riqueza común y del trabajo social coagulado en ella; vacía de contenido lo común; incrementando los peligros para la convivencia social y la pervivencia de la comunidad.

De modo semejante, a la propuesta de Harvey sobre abordar lo común desde una dimensión relacional y no objetual, Laval y Dardot (2015, 58-60) proponen una aproximación como un principio político que orienta la actividad práctica. Por tanto, no se conceptualizaría como un bien, un objeto, un tipo de persona, una sustancia, una cualidad o un principio moral abstracto como la solidaridad. Se trata de entender que solo es el tipo de relación y actividad práctica lo que, les otorga el carácter común a las cosas.

[...] lo común es un principio, no es un principio como los demás, es un principio político [...] el común impone hacer de la participación en una misma actividad el fundamento de la obligación política y, por lo tanto, de la coactividad el fundamento de la coobligación [...] Así entendido, lo común no puede ser un objeto, al menos en el sentido de aquello a lo que se dirige el deseo o la voluntad, dado que es previo a toda objetivación, tampoco es aquella cualidad por la que un objeto es percibido como deseable [...] lo común es entonces el principio que hace que se busque ese objeto que es el bien común [...] como principio, lo común define una norma de inapropiabilidad. Impone, en efecto, refundar todas las relaciones sociales a partir de esta norma: lo inapropiable no es lo que no es posible apropiarse, esto es, aquello cuya apropiación es imposible de hecho, sino aquello de lo que no hay que apropiarse, es decir, que no está permitido apropiárselo porque debe ser reservado al uso común (Laval y Dardot 2015, pp.660-665).

Así, lo común se produce y se define socialmente. Ahora bien, a diferencia de Harvey, para estos autores la disputa por lo común no implicaría la emergencia de un nuevo modo de producción, ni la supresión de la propiedad privada y el mercado. Se trataría de un proceso de institución de comunes para garantizar una mejor vida en sociedad⁸¹.

Desde una perspectiva feminista, Silvia Federici, construye una lectura anticapitalista de lo común. Para esta filósofa italiana, lo

⁸¹ Laval y Dardot mantienen limitaciones al no profundizar la dimensión ontológica de Lo Común, tendiendo a “universalizar” los criterios. Igualmente, no logran identificar una crítica radical (de fondo) frente a la aproximación (nuevo) neoliberal en Ostrom: “(...) las entidades ‘Mercado’ y ‘Estado’, tanto en la filosofía política como en la economía clásica, fueron así consideradas como los dos polos necesarios y suficientes para el buen funcionamiento de la sociedad. La economía política de los comunes pretende, precisamente, salir de esta oposición entre Estado y mercado, tanto en el plano práctico como teórico. Esta teoría, cuya representante más conocida es Elinor Ostrom (...) Esta nueva problemática, cuando se entiende adecuadamente en todas sus implicaciones, tiende en efecto a desmontar el modo de razonamiento naturalista de los economistas. Y lo hace en dos planos: cuestionando la naturaleza supuestamente egoísta del hombre y la clasificación de los bienes de acuerdo con una predestinación natural” (Laval y Dardot, 2015, pp.158-160).

común indica una práctica social de carácter constitutivo. Por consiguiente, *los commons*, son la expresión de un tipo de relaciones que posibilitan formas de conexión social de carácter comunal, en contravía de la individualización radical de la producción capitalista.

No hay común posible a no ser que nos neguemos a basar nuestra vida, nuestra reproducción, en el sufrimiento de otros, a no ser que rechacemos la visión de un nosotros separada de un ellos. De hecho, si el *bien común* tiene algún sentido, este debe ser la producción de nosotros mismos como sujeto común. Este es el significado que debemos obtener del eslogan «no hay comunes sin comunidad». Pero entendiendo «comunidad» no como una realidad cerrada, como un grupo de personas unidas por intereses exclusivos que les separa de los otros, como las comunidades basadas en la etnicidad o en la religión. Comunidad entendida como un tipo de relación, basada en los principios de cooperación y de responsabilidad: entre unas personas y otras, respecto a la tierra, los bosques, los mares y los animales (Federici 2013, pp.254-255).

La importancia de la perspectiva feminista radica en los aprendizajes y las luchas desarrolladas por las mujeres en el cuidado y la producción de lo común. Se trata de recuperar sus saberes sobre la colectivización del trabajo reproductivo cotidiano. Esto es, de la puesta en común, de medios materiales y de tejidos de apoyo mutuo y cooperativos, para el sostenimiento del hogar. Así, sus experiencias vitales cobran centralidad para transformar el modo de vida cotidiano y reclamar el sistema relacional del hogar como centro de la vida colectiva.

A diferencia de Ostrom, la cooperación y solidaridad implica la construcción de vínculos comunales, no se trata simplemente de una gestión colectiva más eficiente de ciertos bienes. Aquí lo que estaría en discusión es una nueva forma de organización de la vida basada en un tejido comunal de apoyo mutuo.

Perspectivas latinoamericanas sobre lo común

Inscribir una línea de reflexión, como perspectivas latinoamericanas, obedece a la comprensión de América Latina y el Caribe como unidad analítica. Esto implica, el reconocer la región como una totalidad compuesta de muchas diversidades (Ansaldi y Giordano, 2016), y, en consecuencia, como problema teórico que reclama conceptos y cuerpos teóricos específicos (Osorio, 2012) capaces de explicar las singularidades y particularidades de las formaciones sociales regionales.

Esto implica que un abordaje y conceptualización sobre lo común, desde la región, recupera las complejidades, especificidades, y porque no decir, soledades y tragedias (García Márquez, 1982) que han acompañado su constitución⁸². La forma como se produce y expresa lo común respondería a dichas singularidades; por tanto, implicaría una reflexión sobre lo común desde sistemas sociales con rasgos coloniales, dependientes, pero sobre todo abigarrados.

El pensamiento latinoamericano ha realizado significativos aportes al debate sobre lo común. Las discusiones en torno al buen vivir (Medina, 2011; Solón, 2016) lo popular-comunitario (Gutierrez, 2017; Rivera, 2010); el abigarramiento social (Zavaleta, 2009; Tapia, 2002); el barroquismo de las formaciones sociales de la región (Bolívar

⁸² Gabriel García Márquez en el discurso del premio Nóbel de literatura en el año 1982, señaló con atención las preocupaciones que hoy nos comprometen, a la hora de comprendernos en nuestra especificidad histórica (temporal) y espacial, “Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad. Pues si estas dificultades nos entorpecen a nosotros, que somos de su esencia, no es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos”.

Echeverría,1998); el mandar obedeciendo (EZLN, 1994); el colonialismo interno (González Casanova (2015). Entre otros asuntos, han nutrido la discusión y han permitido explicar la producción de lo común atendiendo a realidades geo-histórica diversas.

Si bien, en algunos de estos enfoques teóricos, el núcleo central de la reflexión no parecería ser lo común. El estudio de esa *otra historia* de la lógica de la rebeldía (Rivera, 2010), la de los subordinados, oprimidos, de los populares, ofrece una perspectiva analítica que enriquece la comprensión sobre los procesos de producción de lo común y las formas comunales de organización de la vida.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui propone una interpretación, sobre lo común y lo comunal, atendiendo a su reflexión sobre el horizonte histórico y la caracterización de la multitemporalidad pasado-presente que acompaña al pensamiento indio. Por tanto, la indagación sobre lo común implica interrogarnos más por el ¿cómo? que por el ¿para qué?, “porque el “cómo” es lo que nos da la diferencia civilizatoria, el “cómo” es lo que nos encamina a mirar formas sacralizadas, formas secularizadas, formas racionales, formas mágicas que coexisten y que coinciden muchas veces” (Rivera, 2015, p.144).

Así, lo comunal implica una forma de organización de la vida antiantropocéntrica. Esto es, lo común implica un concepto biótico-cósmico en el cual los seres humanos somos una parte de un metabolismo amplio. De ahí, que el bien común supondría la restauración, a partir de la palabra, de un orden justo y un buen gobierno soportado en los saberes del pensamiento indígena y las prácticas de comunalización. No se trata de un volver al pasado, sino un pasado-como-futuro. Es decir, un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida,

La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa

trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce (Rivera, 2010, p.33).

Lo común implica entonces romper el horizonte colonial que acompaña el desarrollo histórico de nuestra América y que constituye la principal agresión contra las formas de organización social de los ayllus. Compartiendo algunos elementos de la reflexión de Rivera, especialmente aquellos vinculados con los saberes, la circulación de la palabra y el pensamiento indígena, encontramos la propuesta de Raquel Gutiérrez sobre lo comunitario-popular. Para esta autora, la dinámica de lo común expresa un proceso de inclusión colectiva a través del cual se persigue una reapropiación de la riqueza social que ha sido despojada. Por tanto, lo común es una *acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y de lo que es hecho*, con el propósito de asegurar condiciones para la reproducción colectiva y la creación y transformación de la vida.

[...] lo común es inmediatamente contrario a lo privado, entendido como lo apropiado por alguno en detrimento de lo que es poseído por varios. Aquí vale la pena recalcar el hecho de que entendemos lo común no como aquello que es *de ninguno y de todos*, lo cual señala, más bien, rasgos que se asocian a la comprensión contemporánea de *lo público*. Lo común, más bien, es lo poseído —o compartido— colectivamente por varios. Y esos *varios* que conforman el agrupamiento específico que posee, puede ser multiforme y enormemente heterogéneo, aunque en todo caso tienen en común, en tanto coparticipación en una calidad o circunstancia, el hecho de estar situados espacial y temporalmente. ([...] Lo común como cristalización multiforme, difusa y dúctil del hacer—bajo amenaza constante de nueva enajenación y despojo— constituye no solo las condiciones materiales mínimas para el despliegue inicial del hacer, sino que, pasado cierto umbral en su enlace tenso y diverso con otros haceres, abre el horizonte de la reapropiación común de la riqueza material para convertirla en fuente de su propia potencia (Gutiérrez, 2017, p.74 y 121).

En este sentido, la política de lo común implica la reapropiación de la comunidad de su capacidad de decidir. Capacidad que ha sido

usurpada por las mediaciones discursivas, delegativas y representativas impuestas por la forma liberal de la política y lo político.

En este recorrido por las perspectivas latinoamericanas, es importante destacar la constitución del Grupo de Trabajo Reinversiones de lo común de CLACSO, el cual analiza los procesos de movilización social en la región, los poderes antiestatales que estos encarnan y su defensa sobre lo común. Entre las publicaciones de los líderes de su grupo se destaca el trabajo del profesor Carlos Andrés Manrique y María del Rosario Acosta (2013), *A la sombra de lo político: Violencias Institucionales y Transformaciones de lo Común*, el cual, apoyado en las discusiones de autores protagónicos del pensamiento político contemporáneo, plantea una nueva comprensión de lo político, y, en consecuencia, una nueva forma de “*ser en común*”

Durante el 2020 Clacso publicó dos contribuciones al debate, en el marco de la serie editorial *Ambiente, cambio climático y sociedad*, éstas son: La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo compilado por Denisse Roca y Jenni Perdomo, y Retos latinoamericanos en la lucha por los comunes coordinado por Elena Lazos, en los cuales se sistematiza experiencias populares y comunitarias en defensa de lo común. También, se encuentra el texto, *El sentido de lo común. Pensamiento latinoamericano* escrito por Ramón Torres; aunque en este no se desarrolla un concepto claro sobre lo común, se ubica el horizonte de su discusión a la luz de los procesos de resistencia, democratización y emancipación en América Latina. En este sentido, propone,

Hablamos de un sentido común de los comunes, de conciencia y voluntad sobre lo nuevo, no determinado solamente por el pasado sino actuando en el presente con visión del porvenir. Un sentido de lo común que nos determina como comunidades, como culturas y como pueblos, con modos de vida y relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Un sentido de lo común acerca del poder de los comunes. Un sentido de lo común dado en la construcción de comunidades de sentido que disputan la hegemonía salvaje del sentido común impuesto por el capital y el capitalismo, que condena el sentido de la

existencia humana al mercado y al consumo. Al no poder ser y hacer. Se trata de disputar la lógica del mercado desde la cultura y la comunidad, disputar el sentido del tener desde el ser (Torres, 2018, p.11).

Así las cosas, el texto propone un análisis de los procesos sociopolíticos surtidos en Nuestra América a inicios del siglo XXI y que culminaron en victorias electorales de gobiernos alternativos en Venezuela, Ecuador y Bolivia.

Algunos autores colombianos han abordado esta discusión: Alfonso Torres (2002), presenta una serie de experiencias comunitarias que se despliegan como formas de resistencia a las consecuencias negativas derivadas de la modernidad capitalista mundializada. Entre los estudios de caso que nutren su reflexión sobre la producción de lo común se destacan las experiencias barriales en Bogotá.

Recientemente, el profesor Víctor Manuel Moncayo (2018) nos propone un debate en torno a la apropiación o extracción del común bajo las condiciones de la nueva fase contemporánea del capitalismo. Al decir, de este autor, lo común vincula una producción social que compromete a la totalidad del conjunto social y es resultado de la cooperación humana y el acumulado social. Por tanto, no pueden ser configurados como mercancías objetos de apropiación pública o privada tal como acontece en la actualidad,

[...] la nueva fase del capitalismo ha llegado a un extremo superior de subsunción real del trabajo al capital, pues ahora todas las actividades laborales forman parte de un proceso colectivo o común, sobre el cual el Capital tiene que realizar prácticas de extracción de valor, que vienen a sustituir las formas que conocimos como apropiación de plusvalía. Esa extracción, por consiguiente, tiene ahora varias vertientes: i. La que continúa produciéndose sobre los bienes naturales mercantilizados, sobre la cual insiste Harvey (2004) al plantear el capitalismo por desposesión, en prácticas de renovación y profundización de la acumulación primitiva; ii. La que actúa sobre los resultados productivos materiales de la producción cooperativa o común; iii. La que opera sobre los procesos mismos de producción cooperativa común (...) Son producto de la construcción común a lo

largo del tiempo, que es preciso defender para que no sean desconocidos ni alterados por la operación extractivista, como son justamente los derivados de la orientación del Welfare que fue impuesta al capitalismo (Moncayo, 2018, p, 126).

En este orden, las formas de acumulación contemporánea se soportarían sobre *la extracción del común como constitución de la producción social total*; así, no se trataría solamente de la explotación en los espacios de trabajo, sino en todos los que acontece la vida social.

Trabajos como el del maestro Fals Borda, aunque no proponen una conceptualización específica sobre lo común, han alimentado esta reflexión, en tanto centran su preocupación en el saber popular y las formas de cuidado y organización comunitaria de los territorios. Las contribuciones del feminismo negro y comunitario son igualmente valiosas ahí se destacan los trabajos de Cabnal, Curiel, Segato y Rivera, una reflexión sobre estas perspectivas se recoge en uno de los artículos integrados a este libro, bajo el título: *Tejer lo común. los aportes de los feminismos latinoamericanos para volver a imaginar lo común*.

Como se puede apreciar, el debate desde la perspectiva latinoamericana, implica, no solo una crítica al capitalismo, sino al horizonte colonial y dependentista que lo acompaña. Por tanto, introduce una serie de variables no contempladas en la literatura estudiada en el apartado anterior.

Se trata de comprender, que, aunque en el proceso constitutivo de Nuestra América, el horizonte colonial ha intentado romper una diversidad de sistemas de relaciones comunales, estos han pervivido y permeado el conjunto de las dinámicas sociales, conduciendo a la emergencia de formaciones sociales abigarradas y barrocas en las cuales está latente, otro horizonte, el emancipatorio.

Lo común como horizonte político de transformación

La reemergencia del debate teórico contemporáneo sobre Lo Común permite identificar dos perspectivas principales: por un lado, las reflexiones pro-hegemónicas que enfatizan la regulación estatal de los mercados, de otro, los análisis anti y postcapitalistas preocupados por el *Cuidado* en la reproducción de vida comunal (ver Medina, 2011; Jiménez y Puello-Socarrás 2017; Puello-Socarrás y Jiménez, 2020). A su vez, estas dos perspectivas pueden ser profundizadas siguiendo sus diferencias –por contraste- en torno a varios ejes de análisis (ver Tabla 2).

Tabla 2 Contrastes entre Lo Común con y sin Comunidad

| Lo Común | Sin Comunidad | Con Comunidad |
|---------------------------------------|--|--|
| <i>Denominación</i> | Bienes de Acceso Abierto (BAA) Recursos de Uso Compartido (RUC) Bienes de Interés General (BIG) Pro-hegemónicos | Bienes comunes Comunes Contra-hegemónicos |
| <i>Emergencia</i> | Nuevo neoliberalismo | Matrices civilizatorias Críticas anti-neoliberales Paradigmas anti-capitalistas |
| <i>Procedencia</i> | <i>Desposesión semántica y reciclaje ideológico hegemónico/convencional</i> | Posiciones Críticas Proposiciones Alternas-y-Nativas |
| <i>Espacios/ Esferas / Lógicas</i> | <i>Síntesis público-privadas</i> | Abigarramientos comunales |
| <i>Gobierno</i> | <i>Gobernanza (policéntrica) de los Bienes de Uso Compartido—common-pool recourse—</i> | <i>Cuidado</i> de los Bienes Comunales y Pulsiones para el Buen-vivir-Bien—(<i>suma qamaña, summa kawsay—</i> |
| <i>Horizontes visiones Desarrollo</i> | <i>Con-Junción —comunidad inter-individual— Ni Estado ni Mercado Individualismo sustancialista y subjetivista</i> | <i>Con-vivir —común-unidades— Organizaciones Autónomas y Alternas; otro(s) Mercado(s) Dialécticas Relacionales</i> |

| | | |
|--|---|---|
| <i>Referencias teórico prácticas</i> | <i>Síntesis nuevo neoliberales —pensamiento convencional—</i> | <i>Coaliciones discursivas —pensamiento crítico subalterno y latinoamericano—</i> |
|--|---|---|

Fuente: autores con base en Puello-Socarrás y Jiménez (2020) y Jiménez y Puello-Socarrás (2017).

En el caso de Lo Común con comunidad es posible ejemplificar desde casos concretos las dimensiones del entramado de relaciones comunitarias que soportan la producción comunal/comunitaria de lo Común. Aquí nos apoyamos en la experiencia de una organización campesina colombiana de la región del Catatumbo.

Tabla 3 Entramado de relaciones comunitarios: experiencia de la Asociación Campesina del Catatumbo —Ascamcat—

| Habilidades Comunes de Gobierno de la Asociación Campesina del Catumbó - Ascamcat | | | |
|---|--|--|---|
| HCG | Política comunitaria | | Trabajo comunitario |
| | Toma de decisiones | Estructura de autoridad | Ejercicios de soberanía |
| Asamblea | TRANSVERSA Participación de hombres y mujeres | HORIZONTAL Diálogo entre voceros y comunidad | Organización del trabajo para materializar la ZRCC. |
| | Consenso. Votación en caso de disenso. | Decisión sobre negociaciones a partir de la orientación comunitaria. | Concepción holística y de complementariedad. Interculturalidad y propiedad mixta de la tierra. |
| Refugio Humanitario | Asamblearía. | Voceros en la negociación/interlocución con actores. | Administración y cuidado de bienes comunitarios. |
| | Protección de la vida comunal. Reglas de convivencia comunales. | Permanencia en el territorio. Protección de DDHH. | Organización y asignación de responsabilidades. Administración de bienes. |
| Campañas | Asamblearía. | Verificación y seguimiento de situación de DDHH y DIH. | Administración y cuidado de bienes comunitarios. |
| | Intercambios entre comisiones y comunidades | Educación y formación. Análisis e interpretación colectiva de las comunidades | Organización y asignación de responsabilidades. Administración de bienes. |
| | | | Trabajo no pago |
| | | | Ejercicio de vocerías, coordinación y negociación. Economatos, proyectos productivos, construcción de vías, a decanación de espacios comunales, provisión de servicios básicos, puestos de salud, educación. |
| | | | Ejercicio de vocerías, coordinación y negociación. Establecimiento de horarios estrictos. Economato, cocina, enfermería, espacio de estadía, formación política, educación, actividades lúdicas. |
| | | | Coordinación de comisiones y campañas. Interlocución con actores |

| | | | | | | |
|---|--|---|---|--|---|---|
| <p>Guardia Campesina del Catatumbo</p> | <p>Asamblea.</p> | <p>Reconocimiento y estima comunales. Organización y protección de los espacios comunales. Disciplina Consciente: formación de autoridades Voceros en la negociación/interlocución con actores.</p> | <p>Protección del territorio y los DDHH. Interlocución con actores del territorio</p> | <p></p> | <p>Administración y cuidado de bienes comunitarios. Organización y asignación de responsabilidades. Administración de bienes.</p> | <p>Coordinación y protección de espacios comunales (asambleas, movilización, tomas , marchas, etc.). Puestos de salud, escuelas de formación.</p> |
| <p>Mesa de Interlocución y Acuerdo - MIA - C</p> | <p>Consenso entre las partes. Disenso: retoma del tema o debate en sesiones posteriores.</p> | <p>Coordinador de voceros con responsabilidades específicas. Socialización y consulta permanente entre voceros y comunidades</p> | <p>Interlocución y negociación según el PDS - ZRC-C. Reconocimiento de la autoridad campesina</p> | <p>Protección del territorio. Economía campesina. Garantías de movilización y DDHH</p> | <p>Concertación de proyectos productivos, provisión de servicios básicos, adecuación de vías.</p> | <p>Ejercicios de vocería, coordinación e interlocución. Veeduría y seguimiento a proyectos acordados.</p> |

Una primera distinción que resulta fundamental en la comprensión reciente de Lo Común está en relación a sus visiones y conceptualizaciones. Mientras que desde las perspectivas pro-capitalistas las interpretaciones tienden hacia versiones substancialistas —y subjetivistas— de los comunes, centradas en la cualidad de objetos, cosas y recursos en la producción y reproducción de los Bienes—y servicios— Comunes, generalmente asociados a procesos socioeconómicos; las reflexiones anti/post capitalistas aproximan lógicas relacionales, es decir, conciben la producción de Lo Común desde las relaciones sociales—entendidas ampliamente—y en las cuales ideas y praxis recrean constantemente la vida en comunidad, es decir, enfatizando el horizonte sociopolítico.

Consecuencia de lo anterior, también se identifican dos enfoques claves. Lo Común dispuesto como una red de arreglos institucionales—*anidados* y *enraizados* como en Ostrom y Tirole — y, en últimas, sociedades inter-individualistas donde tiene centralidad el hombre emprendedor—que persigue sus objetivos particulares en sintonía con un interés *en general*—. La unidad en común se limita así a la traducción antropocéntrica de la agregación de los sujetos sociales, individualmente considerados. En contraste, el enfoque que concibe la construcción de las realidades comunales en sentido de un metabolismo donde lo humano es parte indisoluble de la Naturaleza. El individuo tiene sentido únicamente dentro de procesos de individuación—no individualista— subordinado a las lógicas comunitarias.

Esta última distinción hace que cobre sentido la forma-comunidad, y la universalidad y la multiversidad —abigarramiento— como atributos de las perspectivas anti y post-capitalistas. Lo común con comunidad permite identificar tanto las versiones anticapitalistas que destacan la comunidad universal práctica como principio político de luchas sociales contra el statu quo que reivindican lo *común a todos*, y también las versiones post-capitalistas que, en formaciones sociales históricas singulares—como en América Latina y el Caribe— especifican la *unidad-en-la-diversidad* basadas en lógicas de

abigarramiento. Las implicaciones anti/post-capitalistas encarnan proyectos por construir órdenes estatal y mercantil inéditos, más allá del Estado-nación y el mercado capitalista y las esferas públicas y privadas, hoy vigentes. Las perspectivas de Lo Común sin comunidad promueven fórmulas políticas mediadoras y, fundamentalmente, la hibridación entre el Estado y el mercado, convocando espacios sociales “*públicos no estatales*” y esferas “*público-privadas*” como el locus privilegiado de los bienes comunes, en sus diferentes versiones.

Hay que destacar que las diferentes referencias analíticas e interpretativas sobre Lo Común están vinculadas con los procesos realmente existentes en tiempos contemporáneos tanto en el sentido hegemónico de las necesarias reformas al capitalismo neoliberal, como en el sentido contra-hegemónico desde las luchas populares por superar el modo de producción y reproducción de las relaciones vigentes. A raíz de esta condición de generación de discursos teóricos y prácticas concretas, el debate sobre lo Común permite visibilizar contenidos convencionales, fuertemente anclados en las disciplinas sociales tradicionales y, simultáneamente, contenidos emergentes fruto de aproximaciones múltiples alternativas como las críticas feministas, la renovación de la crítica a la economía política desde los marxismos—europeo y latinoamericano—, y las críticas anti y pos-coloniales, entre otras.

La reemergencia de Lo Común implica diagnósticos sobre las realidades sociopolíticas y económicas actuales y salidas prospectivas. Todas las reflexiones, en todo caso, se encuentran estrechamente vinculadas con los acontecimientos contemporáneos más recientes que revelan la crisis de la vida social hoy. La disputa por lo común y su horizonte emancipatorio se expresa en el cuidado colectivo de la vida que realizan las mujeres; en las prácticas agroecológicas y de soberanía alimentaria autónoma de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos; en las experiencias de acueductos comunitarios y de custodios de semillas; en las luchas de los movimientos estudiantiles y profesoraes por el reconocimiento del conocimiento como un bien común, entre otras muchas experiencias sociales y

populares desde las cuales se recrean los horizontes ideológicos y las proyecciones políticas acerca del futuro de Lo Común y de una sociedad más allá del capitalismo.

Bibliografía

Acosta, María del Rosario y Carlos Andrés Manrique (2013). *A la sombra de lo político. Violencias institucionales y transformaciones de lo común*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.

Alakavuklar, O. (2017). Anti-Capitalist Entrepreneurship: Lessons about and for the Multitude, *Counterfutures* (6), pp. 175-183.

Ansaldi, Waldo, y Verónica Giordano (2016). *América Latina. La construcción del orden*. Buenos Aires: Edición ampliada Ariel.

Massimo De Angelis y David Harvie (2014). The Commons. En M. Parker, G. Cheney, V. Fournier and C. Land (eds), *The Routledge Companion to Alternative Organizations*, Abington: Routledge, pp. 280-294.

Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México D.F.: Ediciones ERA.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 1994. Conferencia de prensa: que mande no por mandar, sino mande obedeciendo. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/28/conferencia-de-prensa-que-mande-no-por-mandar-sino-mande-obedeciendo/>

Ernste, Dominik (2009). Una perspectiva ordoliberal de la Economía Social de Mercado. Basado en los Principios de política económica de Walter Eucken. *Diálogo Político*, 1.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y La Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid-Traficantes de Sueños.

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, Silvia y Caffentzis G. (2015). Commons Against and Beyond Capitalism... Upping the Anti. *Journal of theory and action*. No. 15, 83-97.

García Márquez, Gabriel (1982). La soledad de América Latina. The Nobel Prize. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1982/marquez/25603-gabriel-garcia-marquez-nobel-lecture-1982/>

González Casanova, Pablo (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Buenos Aires: Clacso, Siglo del hombre.

Gutiérrez, Raquel (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hardin, G. 1968. The Tragedy of the Commons. *Science*, 162 (3859), 1243-1248.

Hardin, G. 2005. La tragedia de los comunes. *Polis. Revista Latinoamericana*, No. 10, 1-14.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2009). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Barcelona: Akal.

Harvey, David (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Ediciones Akal.

Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid - Traficantes de Sueños.

Hayek, Friedrich (1978). *Camino de servidumbre*. Madrid - Alianza Editorial.

Jiménez, Carolina, José Francisco Puello-Socarrás. 2017. “Las disputas en torno a Lo Común. Experiencias comunales de gobierno desde abajo como alternativas contrahegemónicas”. En: *Lo común: alternativas políticas desde la diversidad*, editado por Proyecto Agenda Común para Construir Paz, 29-50. Bogotá: Corporación Derechos para la paz.

Laval, Christian, y Pierre Dardot (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

Medina, Javier. 2011. “Acerca del Suma Qamaña”. En: Farah, y Vasapollo, L. *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural.

Moncayo, Víctor. 2018. *Éxodo. Salir del Capitalismo*. Bogotá: Ediciones Aurora.

Osorio, Jaime. 2010. *Fundamentos del análisis social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ostrom, Elinor ([1990] (2011). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de la acción colectiva*. México: UNAM.

Ostrom, Elinor (1994). Neither Market nor State. Governance of Common-pool resources in the Twenty-first century. Ponencia presentada ante el International Food Policy Research Institute - Washington DC (USA).

Ostrom, Elinor (2010). Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems en: Karl Grandin (ed.), Les Prix Nobel. The Nobel Prizes 2009. Estocolmo: Nobel Foundation, pp. 408-444.

Ostrom, Elinor (2005). Unlocking Public Entrepreneurship and Public Economies. Discussion Paper No. 2005/01. EGDI-WIDER Conference on Unlocking Human Potential (Helsinki, 17-18 September 2004).

Puello-Socarrás, José Francisco & Jiménez Martín, Carolina. (2020). Two faces of Commons.? Communal forms of government from below as counter-hegemonic alternatives. *Ephemera. Theory & politics in organization*.20(1), pp. 17-50.

Puello-Socarrás, José Francisco (2015). No diga: bienes 'comunes'. Diga: ¡Bienes Comunales! 'Lo común sin comunidad en el nuevo neoliberalismo de Elinor Ostrom. *Revista Izquierda*, No. 54, 30-36.

Puello-Socarrás, José Francisco (2014). El eterno retorno del Nobel(beralismo): Jean Tirole y el Nuevo neoliberalismo. *Revista Brasileira de Estudios Latino-Americanos, Rebel, Rebel*. Vol.4, No. 2.

Puello-Socarrás, José Francisco (2013). Ocho tesis sobre el neoliberalismo (1973-2013) en: Ramírez, Hernán (org.), *O neoliberalismo sul-americano em clave transnacional: enraizamento, apogeu e crise*. São Leopoldo: Oikos - Unisinos. pp. 13-57.

Puello-Socarrás, José Francisco (2008). *Nueva Gramática del Neo-liberalismo. Itinerarios teóricos, trayectorias intelectuales, claves ideológicas*. Bogotá - Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

Rifkin, Jeremy (2014). *La sociedad de coste marginal cero. El internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*. Barcelona – Paidós.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera, Cusicanqui, Silvia (2015). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. *Revista de estudios comunitarios. El Apantle*. 1, pp. 143-165. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>

Solón, Pablo (2016). *Reflexiones a Quema Ropa sobre Alternativas Sistémicas ¿Es posible el Vivir Bien?* La Paz: Fundación Solón.

Tapia, Luis (2002). Tiempo, historia y sociedad abigarrada. En *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo Muela del Diablo Editores. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/cides-umsa/20120906025527/16.pdf>

Tirole, Jean (2005). Sin un regulador fuerte, no hay liberalización eficaz. *El País* (25 de diciembre).

Tirole, Jean (2009). Motivation intrinsèque, incitations et normes sociales. *Revue économique*. Vol. 60, No. 3, pp.577-589.

Tirole, Jean (2016). *Économie du bien commun*, Paris, PUF.

Tirole, Jean (2017). *La economía del bien común*. Madrid: Taurus.

Torres Galarza, Ramón (2018). *El sentido de lo común, pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.

Torres, Alfonso (2002). Vínculos comunitarios y reconstrucción social. *Red académica* 43. <file:///C:/Users/User-PC/Downloads/5457-Texto%20del%20art%C3%ADculo-14191-1-10-20170424.pdf>

Traficantes de Sueños (2018). Historia. www.traficantes.net/colecciones/historia-0

Zavaleta, René (2009). *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires: Clacso, Siglo del hombre.

TERCERA PARTE
Tramas comunitarias en la defensa de lo común

Producir y sostener mandatos populares: exploración a contrapelo de formas no estado-céntricas de transformación en Uruguay

Diego Castro⁸³

Introducción

El argumento que desarrollo en las siguientes páginas es uno de los frutos principales que pueden encontrar en mi tesis doctoral⁸⁴, finalizada en diciembre de 2019, y titulada *Autodeterminación y composición política en Uruguay. Una mirada a contrapelo de dos luchas pasadas que produjeron mandatos*. A partir de un conjunto de luchas (sindicales de la segunda mitad de la década del sesenta y contra la privatización del agua de comienzos de dos mil) y en diálogo con los desafíos del presente, sostengo la existencia de estrategias políticas que desafían las formas estadocéntricas, pero no por ello resignan

⁸³ Diego Castro es doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) y docente del Servicio Central de Extensión de la Universidad de la República de Uruguay. Trabaja sobre movimientos sociopolíticos, luchas sociales y producción de común en Uruguay y América Latina. Forma parte del colectivo editor de la revista zur.uy

⁸⁴ Posgrado en Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Seminario “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político”). Asesora Dra. Raquel Gutiérrez Aguilar.

la vocación de producir reequilibrios generales de fuerza a partir de asuntos concretos.

Las experiencias estudiadas se distinguen de las cristalizaciones canónicas del siglo pasado que piensan al Estado como actor principal de los procesos de transformación social. A la vez, se distancian de posiciones antiestatales puras, desarmando el binarismo estado-centrismo/antiestatismo con el que se ha comprendido las estrategias políticas de transformación. De esta forma, pensar en el Estado como la figura central de los procesos de transformación, constituye un bloqueo epistemológico y político en el cual se desvanecen repetidamente múltiples esfuerzos y energías intelectuales y políticas. Una camisa de fuerza (Rivera Cusicanqui, 2018) que constriñe toda insubordinación, donde el grito rebelde se torna prosa administrativa, donde el Estado se torna el único espacio de lo colectivo. Una ceguera que invisibiliza y despotencia ricas experiencias políticas.

A partir de las luchas uruguayas estudiadas, en diálogo constelativo con otras pasadas y presentes, es posible afirmar que el problema no es la ausencia de prácticas, sino un ejercicio recurrente de producción de olvido de estas, asentado en su carácter disfuncional al progreso histórico —a la historia contada desde los vencedores— (Benjamin, 2008), incluso al interior de los vencidos (Castro, 2019). La historia de los vencedores es la historia de la dominación, la larga cadena de derrotas. Hay en los vencidos de las luchas pasadas claves para comprender el presente. El olvido de los vencidos es un encantamiento del dominio, producido al interior de los propios vencidos. Un olvido que produce orfandad (Sosa, 2019) desvalorizando—en este caso— las estrategias no estadocéntricas, y dificultando la simbolización de un linaje existente pero invisibilizado, negado activamente (Tischler, 2013). Se obstaculiza así, el secreto compromiso de encuentro entre generaciones, ese que puede hacer estallar el continuum de dominación (Benjamin, 2008). Peinada a favor del pelo, la historia reciente de las luchas sociales languidece estadocéntrica, desde la experiencia de los vencidos se multiplican alternativa, emerge testaruda una potencia de lucha añeja, con la vida en el centro.

Frente a ello, es necesario asumir una dificultad onda presente en la forma de comprensión de algunos procesos políticos y sociales a partir del herramental analítico utilizado.

Propongo desplazarnos de la centralidad del Estado para pensar las formas políticas y ubicarnos en los esfuerzos autodeterminativos que no niegan su existencia, produciendo una acción política tendiente a colocarlo donde más conviene, como parte del proceso autónomo de darse forma. Sacarlo del centro, colocarlo en otro lugar para hacernos espacio y tiempo propio. Para permitir ejercicios deliberativos y de decisión necesarios para definir qué es lo que queremos y establecer una estrategia que, tiene en las experiencias estudiadas, el rasgo principal de luchar para obligar a obedecer, *producir mandato*.

Este mandato requiere de producción de sentidos compartidos sobre los problemas, deseos y necesidades—saber qué queremos— y capacidades organizativas desplegadas que nos permitan alcanzarlos y sostenerlos *¡Organizarnos para que pase lo que queremos!*

A lo anterior debe agregarse una dificultad más, el estadocentrismo es una lógica producida en las prácticas e instituciones estatales, pero con capacidad de irradiación capilar a lo largo y ancho de la textura social, incluso con mucha potencia al interior de nuestros procesos organizativos autónomos y nuestra forma de pensar las experiencias políticas. Por ende, el desplazamiento propuesto no encontrará resultado positivo, si se lo piensa como una “*guerra*” entre las buenas luchas y el mal Estado, una batalla contra una cosa exterior. Inspirado en las luchas feministas, la acción que sugiero es desarmar el estadocentrismo, partiendo de nosotros mismos, del que llevamos dentro, desde nuestras propias experiencias políticas autónomas. Sugiero repensar de esta manera la crítica al estadocentrismo interpellando al poder “*como cosa que se toma o se posee*”, a la política como guerra, a la relación con el Estado mediado por “*demandas*”, a las formas de “*delegación*” de la decisión política y su gestión, y a la representación “*en ausencia del representado*”.

Comencé a sistematizar estas reflexiones a mediados de 2015, para ese momento los progresismos latinoamericanos, ya habían desvanecido cualquier atisbo de posibilidad transformadora. La energía producida por las luchas en la impugnación neoliberal había sido consumida en la regulación burocrática del conflicto y la pretensión siempre estatal de amortiguarlo. Las luchas sociales de comienzo de siglo en Uruguay, como en todo el continente, estimularon la búsqueda de alternativas en torno a las estrategias políticas de transformación, las multiplicaron, pero rápidamente los años subsiguientes han colocado nuevamente en el centro de las aspiraciones de cambio la política de Estado. Las insubordinaciones y revueltas, de los primeros años del siglo, fueron dejando lugar a la estabilización, al tiempo de los gobiernos. Más recientemente, las dinámicas políticas están marcadas por claros procesos de derechización con o sin cambio de gobiernos. Las alternativas políticas, con algunos matices y variantes por países en América Latina, se encuentran cerradas entre opciones sistémicas: el liberalismo progresista o la recomposición neoliberal, en algunos casos acompañada de sentidos políticos fascistizantes.

En estos tiempos producir y repensar caminos de emancipación, y de transformación social, se ha vuelto una tarea dificultosa y confusa. Pese a lo cual, brotan pistas valiosas abiertas por el zapatismo, los feminismos, las luchas indígenas, el pueblo kurdo y otras experiencias pasadas y actuales. Es un tiempo de producción de desplazamientos: de las estrategias centralizadas y jerarquizadas a los confederalismos, de las vanguardias al autogobierno de los pueblos, de la homogenización a la celebración de la diferencia. Este tiempo está abierto, unos y otros caminos coexisten a partir de experiencias de lucha diversas.

Es claro que los gobiernos progresistas no son la única causa de este fenómeno, pero no podemos ignorar su responsabilidad. Tampoco podemos obviar que el recentramiento en la política de Estado trajo aparejada la pérdida del protagonismo de los sujetos populares y sus luchas. La crisis del progresismo, es también la crisis de la

izquierda toda, incluida la no progresista o radical. Si nos detenemos en quienes reactivaron las luchas en los últimos años; mujeres y tramas comunitarias que sostienen la vida frente al extractivismo, podremos comprender que la política dominante de la masculinidad de izquierda también se encuentra en crisis. Es una crisis de larga duración que toca los puntos neurálgicos de las cristalizaciones revolucionarias del siglo pasado: las estrategias políticas de transformación en dos pasos, tomar el poder del Estado para cambiar el mundo.

Mi trabajo se encuentra estimulado de manera profunda por algunas de las novedades organizativas y sentidos disidentes que el movimiento feminista está colocando, fuertemente en el Río de la Plata, pero que tiene—con intensidades diferentes— resonancia planetaria. Para la tarea de repensar las estrategias de transformación en la actualidad las luchas feministas son una bocanada de aire fresco en una inmensa cueva donde el oxígeno escasea. Nos permite ver el hondo calado de nuestras dificultades y son fuente de inspiración para mirar estas desde otro lugar. Desde lo concreto, particular y necesario para sostener la vida.

Para el desarrollo de mi argumento quisiera inicialmente presentar una modalidad comprensiva de la forma estatal que destaca su rasgo monopólico y por ende antiautodeterminativo. Luego sitúo el momento y la modalidad en que la estrategia estadocéntrica se tornó dominante, produciendo el bloqueo político y epistemológico. Finalmente, a partir de las luchas estudiadas y los desafíos del presente, articulo una serie de reflexiones que entiendo son de utilidad para desarmar la situación y multiplicar las alternativas y caminos posibles de transformación.

La forma estatal y su carácter monopólico: antiautodeterminativo

El Estado se ha convertido en la forma política (Echeverría, 1998) dominante en las sociedades modernas, para lograrlo necesitó

monopolizar la vida política. Hay múltiples modalidades de comprender al Estado como configuración política, algunas perspectivas lo conciben como un espacio neutro, cuyo poder lo ejerce aquel que mejor libere la guerra de posiciones en su interior. Otras sugieren que el Estado es el gobierno de los intereses comunes y que por tanto tiene la autoridad legítima para desarrollar dicha tarea que supone control de territorios, gobierno de poblaciones, configuraciones culturales y sistemas legales. A esta perspectiva Luis Tapia (2010) la ha denomina “concepciones normativas” del Estado, oponiéndoles las “concepciones realistas” inspiradas fundamentalmente por Marx en el Manifiesto comunista como relación y estructura de dominación de clase y por Weber (2002) en *Economía y sociedad* como monopolio de la administración de lo público ejercido por un grupo de personas. Se traza así de una forma de comprensión del Estado a partir del ejercicio monopólico de la política y la autoridad, de la fuerza y de los medios de administración.

Para Marx, sostiene Tapia, “el Estado es un tipo de relación social que se caracteriza por haber producido la concentración de la política en un conjunto de instituciones separadas que se presentan como representantes de lo general” (2010, p.96). Es a partir de estas aportaciones que se comienza a establecerse más claramente la conexión entre concentración de los *medios de producción* y concentración de las prerrogativas políticas, como dos esferas que se presentan ilusoriamente separadas—política y economía—, pero que en realidad no lo están. De aquí surge una de las falacias más comunes al referirse al Estado y al mercado como dos formas independientes y diferenciadas, de la política y la economía, y no como dos esferas articuladas de la amalgama de dominación capitalista (Gutiérrez et al., 2018). Esta escisión o separación pretende dotar de relativa autonomía a cada una de las esferas. La política tendiente al gobierno de lo social—lo público— y la economía a los procesos productivos—lo privado—. Para Tapia (2010) el “Estado sería un tipo de estructura y relación política que corresponde a los territorios en que opera la ley del valor,

esto es, el estado de separación, de concentración y también el de explotación y apropiación de plusvalor” (p.97).

El monopolio del Estado actúa como una potente herramienta de racionalización de las masas, por medio de la regulación de las formas de hacer, los tiempos y los ritmos burocráticos. A esto Weber (2002) lo denomina la necesaria *dominación burocrática* de la sociedad, el Estado es una fuerza de *acción racional* que a impulso de procedimientos produce la aceptación del dominio. Ejercitar a las masas en su racionalización no es otra cosa que inhibir sus pulsiones autodeterminativas y rebeldes con el objetivo de volverlos administrables y gobernables.

El propio Weber (2002) asegura que el desarrollo de los medios administrativos del Estado moderno se inicia a partir del momento en que comienza la expropiación del ejercicio del poder. Por tanto, es un elemento concomitante y constitutivo del ejercicio de delegación de la decisión política, que no es otra cosa que la modalidad que toma la mediación estatal separando a las personas de su capacidad de decidir sobre los asuntos colectivos. La delegación se presenta en la política de Estado como representación en ausencia del representado. A su vez, esta mediación, no solo se circunscribe al momento de la decisión política, sino que incide fuertemente también en los modos en que dichas decisiones se gestionan y administran. El monopolio del Estado es también administrativo y los tiempos y ritmos burocráticos buscan constreñir la pretensión popular por incidir en cómo se ejecutan las decisiones. Los recursos procedimentales para la constitución del monopolio administrativo del Estado son imprescindibles para la interiorización del dominio, su aceptación. Aunque este proceso nunca será pleno, siempre será desafiado.

Es distinguible una conexión entre el pensamiento revolucionario dominante en el siglo XX, estadocéntrico, y la idea weberiana de dominación burocrática. Tischler (2013) da cuenta de un “*empalme*” entre ambas, en donde se actúa de manera decidida en la función de incluir a las masas en la trama de aceptación del dominio racional de Estado. Uno y otro ven al Estado como “fuente de racionalización

y de construcción de sociedad [...] el Estado finalmente es considerado como una estructura o maquinaria necesaria para la producción de lógica social” (p.84). Y los partidos, incluso los revolucionarios y progresismos, cumplen la función de racionalizar a las masas, moldeando paulatinamente sus facetas rebeldes, ingobernables. La burocracia estatal y los partidos políticos cumplen una tarea similar y esencial para el sostenimiento del domino político del Estado: educar a la sociedad en el ejercicio de su racionalización, en la inhibición de su rebeldía, de su posibilidad de emerger de manera desencajada del dominio del Estado y la mercancía.

Para que la legitimidad del Estado se imponga en un territorio determinado no debe haber otras formas de gobierno y autoridad paralelas que reclamen o quieran erosionar su monopolio político. La creación de los Estados nación, junto con la expansión del modo de producción capitalista, son dos elementos contemporáneos de un mismo fenómeno. Si, el Estado organiza y gobierna el territorio en donde prima la ley del valor, existiendo un conjunto de instituciones y herramientas jurídicas y administrativas que lo garantizan, todo modo de existencia diferente debe ser destruido, económica y políticamente. Por consiguiente, la coexistencia estable entre formas políticas diversas, estatales y no estatales se torna imposible.

Esto es lo que sucedió intensamente para que la forma Estado y la forma y ley del valor se tornaran dominantes con pretensiones exclusivas (Tapia, 2010), y es lo que se reactualiza continuamente para mantener su dominio. Del mismo modo, para que el modo de producción capitalista se torne dominante requiere destruir otros modos de producción, para que la forma política Estado predomine requiere la destrucción de otras formas políticas y sociales de organización. La imposición de monopolios político y de modos de producción es consustancial a la forma capitalista.

Pero América Latina es un caso extremadamente rico en la persistencia de estructuras de autoridad y formas de autogobierno originarias que coexisten con el Estado moderno. En referencia al caso boliviano Zavaleta (1986), se refirió ampliamente a este fenómeno,

dando cuenta de superposiciones desarticuladas de modos de producción, concepciones de mundo, lenguas, culturas y estructuras de autoridad, a las que denominó *formas sociales abigarradas*.

En estos territorios el Estado es “*aparente*”, pues pese a no tener el monopolio desconoce las otras formas y las destruye cuando no puede integrarlas de manera subordinada. Se presenta como monopolio quebrado por formas de existencia otras, que cuentan con amplia legitimidad entre los pueblos que las ejercen. Si bien esta manera de concebir la coexistencia de formas políticas emerge de las experiencias donde lo comunitario-indígena se encuentra presente y reactualizado, puede ser de utilidad incluso en sociedades donde el monopolio estatal está aún más consolidado, como es el caso de Uruguay. Lo que interesa en estos casos son las prácticas, las formas, las experiencias de lucha, que interrogan a la forma estatal, que la agrietan, la resquebrajan o la desafían.

Me refiero, a la luz de las luchas pasadas estudiadas, a formas no plenamente estadocéntricas o estatales de vida política, que, para el caso de Uruguay, están mayormente atravesadas por la clave proletaria y plebeya-ciudadana. La forma plebeya-ciudadana se comprende como el mestizaje que combina la experiencia moderno-capitalista del sujeto ciudadano con la tradición plebeya, popular. Se presenta como una combinación en donde ninguno de los dos factores se fusiona en el otro, sino que se da de manera entrelazadas y siempre inestables. En ocasiones como forma de lo popular plebeyo que habla el idioma de lo ciudadano para su interlocución con el Estado, ataviado en el recurso de la “*sociedad civil*”. Pero este no supone necesariamente dejar las pulsiones desafiantes a la institucionalidad formal “*nadie es más que nadie*”. Es una pragmática pero que no es inocua, también va afectando las formas políticas de lo plebeyo.

En el marco de esta tendencia general de comprensión de la forma del Estado, también es importante dar cuenta de las múltiples experiencias de lucha de los subalternos que la han afectado y deformado. En América Latina, las más de las veces, inscribiendo derechos laborales o ciudadanos que por momentos permiten ubicar al

Estado como el lugar de protector de los más débiles frente al avance voraz de la acumulación y la competencia entre privados. Momentos breves pero significativos en la historia de nuestros países, que resultan fundantes y garantizan algunos servicios básicos: salud, educación, vivienda y condiciones de trabajo, aunque sea de manera parcial o precaria.

Crítica al estadocentrismo: producir y sostener mandatos

La historia la escriben los vencedores y olvida a los derrotados, pero en los últimos reside una fuerza que es necesario activar para interrumpir el continuum de dominación, la chispa de la esperanza se enciende en el pasado. En estos años he buceado en la profundidad de esta afirmación benjaminiana, a partir del estudio de dos luchas sociales pasadas en Uruguay. Peinada a contrapelo la historia de estas luchas da cuenta de un ejercicio reiterado por producir mandatos populares con el objetivo de resquebrajar el monopolio político del Estado, *obligando a obedecer*. Esfuerzos colectivos de autodeterminación que, por medio de composiciones políticas tensas y complejas, articulan sujetos heterogéneos a partir de problemáticas concretas y particulares.

El rasgo político recurrentemente olvidado por la historia es el de la autodeterminación de la vida desde procesos organizados colectivamente. Se niega y se olvida por su carácter disfuncional con las narrativas del progreso histórico. Preguntarse por los vencidos activa el secreto compromiso de encuentro entre generaciones, permite simbolizar y valorar un linaje existente que aporta poderosas herramientas para el despliegue renovado de estrategias de transformación, dentro de la sociedad y fuera del Estado.

La pulsión autodeterminativa de las luchas sociales pasadas es posible de ser identificada porque su estudio es realizado desde el lugar de los vencidos. Desde allí emergen renovadas formas de comprender las estrategias de transformación a partir de caminos

truncados, por derrotas momentáneas y olvidos persistentes. Peinada a contra pelo, atendiendo a los hilos autodeterminativos, un linaje no estadocéntrico emerge súbitamente.

El ejercicio realizado no tiene por objeto reescribir la historia de las luchas sociales a partir de nuevas verdades, sino que procura colaborar con abrir la historia, presentándola emancipada de la síntesis, para así multiplicar alternativas en el presente. Tanto en las luchas contra la privatización del agua, como en las sindicales de los sesenta, es posible identificar una forma de concebir la lucha social en donde los esfuerzos se colocan en la producción y sostenimiento de mandatos. En el caso de las luchas sindicales, el mandato supuso una compleja composición de sujetos heterogéneos—estudiantes, obreros, profesionales, pequeños comerciantes, amas de casa, jubilados, cooperativistas, intelectuales, artistas, colectivos barriales y populares, de la capital y el interior— que se reúnen en el Congreso del Pueblo (1965), en donde definen un conjunto de iniciativas para dar respuesta a la crisis económica y política, establecen un plan de luchas escalonadas para conquistarlo y mecanismos permanentes para darle seguimiento. La historia sindical oficial olvida el plan de luchas y los mecanismos permanentes y recuerda las iniciativas que son plausibles de impulsar desde el horizonte estatal de la época—nacionalización de la banca y el comercio exterior, reforma agraria—. Las que serán incorporadas en el programa del naciente Frente Amplio para las elecciones de 1971.

En el 2004 el mandato del agua implicó el impulso de una consulta popular que logra el respaldo suficiente para reformar la Constitución, al establecer el agua como derecho humano y da prioridad al uso para consumo humano, inhibiendo los intentos privatizadores. El plebiscito logró desmonopolizar la decisión política sobre el uso del agua, pero la experiencia demuestra como por vía administrativa, en la reglamentación e implementación de la reforma el Estado logra remonopolizar la decisión produciendo acciones que son contrarias a lo resuelto en la consulta, se prioriza al agua como recurso productivo, lo cual trajo como resultado que todas la cuencas

se encuentren con niveles de contaminación elevados como consecuencia del modo de producción sojero-celulósico.

La política de producción de mandatos contiene una doble dinámica. Por un lado, la *producción del mandato*, una decisión política meticulosa sobre un asunto o un conjunto de asuntos siempre específicos, ubicuos y concretos y una forma de lucha para obligar a quienes gobiernan a obedecer procurando provocar un reequilibrio de fuerzas vinculadas a tales asuntos. Por otro, la creación de mecanismos para *sostener el mandato*, en ambas experiencias estos se proyectan como instituciones populares, aunque su funcionamiento es frágil e intermitente. El ejercicio de producir mandatos populares supone la comprensión de la relación entre luchas sociales y Estado de manera no subordinada ni integrada, donde las primeras impulsadas por el despliegue de su potencia alteran la relación de mando-obediencia, por medio de una acción que procura obligar a obedecer. Los mandatos pueden ser comprendidos como una versión de la política del mandar-obedeciendo zapatista: donde el pueblo manda, el gobierno obedece. En esta oportunidad, en sociedades donde la separación entre pueblos y gobiernos se encuentra mediada por el Estado. Frente a lo cual se hace necesario provocar una acción deliberada para obligar al gobierno a obedecer la decisión política: *hacer para que se haga*. Estas estrategias renuevan las alternativas en torno a la relación entre lucha social y política, que mayormente las presentan como esferas autónomas sin capacidad de afectación o de manera subordinada donde la lucha social cumple la función de desgaste que será finalizada en el terreno de lo político institucional, derivando hacia allí toda la resolución del conflicto y el antagonismo.

Las luchas tienen la capacidad de producir mandatos con el objetivo de desordenar y reequilibrar fuerzas en la sociedad frente a un tema determinado y concreto, siempre que logren ser fuerza en sí: tengan condición de *autodeterminarse como parte*. El desplazamiento principal supone luchar para nosotros, en tanto carácter autoafirmativo de la acción, donde las diferencias entre partes pueden componerse de manera no jerárquica, desplazando las formas

comprendidas que piensan la acción política como guerra, como forma de imponer nuestra voluntad a un adversario. Las luchas sociales presentadas no se guían por la lógica binaria de la guerra, y sin embargo, no renuncian al antagonismo, sino que lo afrontan a partir de su carácter concreto vinculado a las problemáticas específicas que abordan.

Son luchas combativas y decisivas, procuran de manera articulada escalar niveles de conflictividad, pero a diferencia de las luchas inspiradas en la dinámica de la toma del poder y la guerra, no anhelan “*la batalla definitiva*”. Colocan en el centro las capacidades de quienes luchan para darse forma de manera autónoma—nosotros concreto— y producir desajustes y reequilibrios de fuerza en los asuntos específicos de las luchas que emprenden, por ejemplo, mediante la producción de mandatos.

La capacidad para producir reequilibrios de fuerza en la sociedad—desde las luchas estudiadas— está directamente vinculada al ejercicio de *articular composiciones políticas de sujetos heterogéneos*. Para ello, es tan necesario comprender cuáles son los intereses comunes como las diferencias y mantener ambos en tensión sin subordinación de uno sobre otro es la condición necesaria. Los procesos de deliberación y acción conjunta permiten dar cuenta de los intereses comunes y las singularidades que son necesario atender, una composición de diferentes. Aquellas dinámicas que no presta atención a las configuraciones particulares tienden a la fusión de las partes, que la mayoría de las veces es subordinación de la más fuerte sobre el resto, vuelta a la dinámica de la guerra. Las formas políticas unitarias por fusión y no por composición opacan la comprensión de cuál es “*el uno*” que ordena y jerarquiza, de la misma manera que las dinámicas igualitarias, colocan la existencia de “*uno paradigmático*” sobre el cual se produce el ejercicio de igualación. La existencia de formas plurales requiere de esfuerzos por componer sin fusionar.

Las composiciones políticas de estas formas plurales no suponen el cambio de estado propio de cada parte, sino su articulación momentánea a partir de un asunto específico. De este modo, las partes

y sus cualidades singulares no se fusionan, nunca desaparecen. El principio de no exclusión es el que ordena la composición. En ella la diferencia se celebra y se lucha contra su jerarquización, desalentando la dinámica de la guerra al interior de las luchas sociales.

La relación entre luchas sociales y Estado, contrariamente a lo pregonado desde las narrativas de la *participación de la sociedad civil*, no se presenta como una articulación virtuosa, sino como un intento reiterado de *deformación tortuosa* de una sobre otra. A partir de este desplazamiento es posible identificar rasgos autodeterminativos en diferentes formas estatales, así como la existencia en las luchas populares de dinámicas que se gestan en la racionalidad de la forma estatal.

De esta forma, *los mandatos se producen y se sostienen*, su producción requiere de una decisión política sobre un asunto concreto y su sostenimiento supone la constitución de instituciones populares específicas para tales fines. Si damos cuenta de su carácter proyectivo, la vocación de los mandatos es socavar el monopolio político del Estado, colocando instituciones capaces de hacerse cargo de algunas funciones sociales que este concentra o deformatar la lógica de las instituciones estatales a las intenciones autodeterminativas.

En el sostenimiento de estos mecanismos e instituciones es donde se encuentran las mayores dificultades, un elemento que se torna imprescindible repensar a la luz de las experiencias estudiadas es cómo se sostiene materialmente la vida de quienes participan de dichos espacios, siendo mayormente trabajadores y trabajadoras que destinan sus tiempos y energías al trabajo asalariado y al reproductivo. Todo proceso de insubordinación requiere de una materialidad que lo sostenga.

Darse forma, autodeterminar meticulosamente la parte produciendo mandatos a partir de problemáticas concretas, con el objetivo de obligar a obedecer, por medio de composiciones políticas de sujetos heterogéneos. Estos son los rasgos distintivos, de un conjunto de estrategias políticas no estadocéntricas con vocación de reequilibrio general, que emergen de las luchas sociales estudiadas. A partir de

las cuales pretendo aportar alternativas renovadas a las reiteradas dificultades de continuidad entre autodeterminación y revolución. Alimentando estrategias no centralizadas ni jerarquizadas, sin síntesis homogeneizantes ni falsamente unificadoras de transformación social. Una idea benjaminiana de revolución, emancipada de la síntesis y la fe en el progreso, asentada en el doble movimiento de producir formas de autogobierno colectivo que nos permitan permanecer ingobernables para el capital.

Bibliografía

Arrighi, Giovanni, Hopkins, Terence K. y Wallerstein, Immanuel Maurice (1999). *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.

Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F.: Itaca – UACM.

Castro, Diego (2019). *Autodeterminación y composición política en Uruguay. Una mirada a contrapelo de dos luchas pasadas que produjeron mandatos*. [Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

De Angelis, Massimo. (2012). Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas. *Revista Theomai*, N° 26. Buenos Aires.

De Jesús, Andrés (2006). Lenin, la teoría marxista del Estado y la necesidad de la revolución (introd.). En *Lenin El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza editorial, 2006, pp. 9 – 33.

Echeverría, B (1998). *Valor de uso y utopía*. México D.F.: Siglo XXI.

Gutiérrez, Raquel Sosa María Noel. y Reyes, Itandehui (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heterotopías*, 1(1). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20007>

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta. https://ilusionismosocial.org/pluginfile.php/601/mod_resource/content/3/cambiar-el-mundo-el-poder-1275850.pdf Lenin (2006). *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza editorial.

Marx, Karl. y Engels, Ferico (2005). *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza Editorial.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.

Sosa, María Noel (2019). Las hijas de las madres. Linajes feministas más allá , contra y más allá de la orfandad impuesta por la mediación patriarcal. *Ll Journal*,14(1.) <https://lljournal.commons.gc.cuny.edu/sosa/>

Tapia, Luis (2010). El estado en condiciones de abigarramiento. En Linera, Prada, Tapia y Camacho. *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: La muela del diablo. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100906123706/ElEstado.pdf>

Tischler, Sergio (2013). *Revolución y destotalización*. México D.F.: Grietas Editores.

Weber, Max (2002). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México D.F.: Siglo XXI

La territorialización de la paz y la reproducción de lo común en el Catatumbo colombiano⁸⁵

Laura Chica Velásquez

Andrés Lozano Reyes,

Jesús Andrés Chicaiza Taramuel⁸⁶

Introducción

La formación histórica de la región del Catatumbo colombiano⁸⁷ ha estado atravesada por el ejercicio sistemático de la violencia como

⁸⁵ El presente artículo es producto de reflexiones colectivas de los autores a partir de la experiencia conjunta con la Asociación Campesina del Catatumbo en el marco del proyecto: *Gobernabilidades comunales. Formas de gobierno, gestión y organización del territorio para la construcción de escenarios de paz en Colombia*, a cargo del Grupo Interdisciplinario de Estudios Políticos y Sociales – THESEUS de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional de Colombia, desarrollado durante los años 2016-2019. Igualmente, se alimenta de lo expuesto en las respectivas tesis de maestría de los autores.

⁸⁶ Grupo Interdisciplinario de Estudios Políticos y Sociales -Theseus.

⁸⁷ La región del Catatumbo se ubica en el extremo nororiental de Colombia y pertenece al departamento de Norte de Santander. Está integrado por los municipios de Ábrego, Convención, El Carmen, El Tarra, Hacarí, La Playa, Ocaña, San Calixto, Sardinata, Teorama y Tibú. Tiene una extensión de 10.089 km² y hace parte de la frontera terrestre con la República Bolivariana de Venezuela. La región se caracteriza por su abundancia en recursos mineroenergéticos, climáticos y ambientales, así como por su ubicación geoestratégica y fronteriza, que la convierten en una región disputada en términos políticos y militares. Geográficamente, se compone de tres subregiones que a su vez asignan particularidades importantes al interior del territorio y sus habitantes: el alto, medio y bajo Catatumbo (Estrada et al, 2019).

medio para la profundización del modelo de producción hegemónico, sustentado en la explotación de la naturaleza y sus recursos estratégicos. De esto dan cuenta, dinámicas que van, desde la violencia originaria dirigida contra el pueblo indígena motilón barí, pasando por la represión al movimiento sindical petrolero de los años treinta y cuarenta, y al movimiento social y popular de los años setenta y ochenta del siglo XX, hasta el despliegue paramilitar de finales de los 90 e inicios del siglo XXI.

Esta violencia desplegada con una intensidad particular y bajo la lógica contrainsurgente del Estado colombiano⁸⁸ (Franco, 2009), logró la desestabilización de las diversas formas de vida que poblaban el territorio, a tal punto que se ha afirmado la desestructuración del *tejido social* (Castellanos, 2017) y la casi cancelación de cualquier posibilidad de expresión alternativa de la vida hacia comienzos de los 2000 (CNMH, 2015, 2018). Sin embargo, la *Casa del Trueno*⁸⁹ ha sido cuna histórica de diversas formas comunales de vida que han permitido la resistencia de las comunidades ante las dinámicas del conflicto social y armado y la persistencia de territorialidades vivas que subvierten, cuestionan y contienen los efectos del orden social vigente. Estas formas de vida incluyen ejercicios de comando político *desde abajo*, que expresan maneras de ser, saber y hacer distintas a la hegemónica (Chicaiza, 2019; Estrada et al, 2019; Lozano, 2019; Jiménez y Puello-Socarrás, 2020).

La firma del Acuerdo Final de Paz para la Construcción de una Paz Estable y Duradera —en adelante AFP— entre el Estado colombiano y las antiguas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo—Farc-Ep— en 2016, el cual trajo consigo el reconocimiento de la responsabilidad histórica del Estado y la sociedad

⁸⁸ Ver: Estrada, 2015; De Zubiría, 2015; Moncayo, 2015.

⁸⁹ La región del Catatumbo es también conocida como la Casa de los truenos o la capital mundial del relámpago, pues “ha sido célebre de manera venturosa gracias a la inmortalización, realizada por las crónicas de los tiempos coloniales, de un fenómeno natural maravilloso de tormentas eléctricas que se producen en la región bajo la influencia del lago Maracaibo” (Estrada et al., 2019, p.14)

colombiana en la transformación de las causas que dieron lugar al conflicto, esto implica que *la construcción de la paz es asunto de la sociedad en su conjunto que requiere de la participación de todas las personas sin distinción* (Gobierno Nacional y Farc-Ep, 2016). Así, se reconoce el potencial transformador del AFP (Estrada, 2019), que supone la participación e incidencia efectiva de las comunidades y sus organizaciones en la construcción de paz, especialmente dentro de las 16 subregiones priorizadas por el Acuerdo para su implementación, entre las que se cuenta el Catatumbo (Estrada, 2019).

Teniendo en cuenta lo anterior, este texto analiza de qué manera la forma de vida comunitaria campesina constituye una territorialización popular de la paz en la región. Este texto sostiene que este proceso se posibilita a través de la territorialidad campesina, expresada bajo la figura de Zona de Reserva Campesina—ZRC— y el reconocimiento y fortalecimiento del gobierno comunitario de la Asociación Campesina del Catatumbo—Ascamcat—, en la medida en que plantean alternativas transformadoras para la permanencia y la vida digna en el territorio, así como son una forma de apropiación social del AFP. Además, busca ser un aporte a los estudios sobre las formas de (re)producción de lo común en Nuestra América.

El texto se divide en tres secciones. La primera propone una mirada teórica-metodológica para la lectura de lo común en el Catatumbo, a través de la articulación de tres entradas analíticas: la clase social campesina, la territorialidad campesina y las habilidades comunales de gobierno (HCG). En la segunda sección, se analiza de qué manera la Zona de Reserva Campesina del Catatumbo —ZRCC— y los ejercicios de gobierno campesino de Ascamcat constituyen ejercicios de territorialización popular de la paz y la tercera sección ofrece una reflexión a manera de conclusión acerca de los efectos de la simulación del AFP para la territorialización de la paz en el Catatumbo.

América Latina: abigarramiento y persistencia de lo común

En América Latina las relaciones entre sociedades heterogéneas y Estados con rasgos profundamente autoritarios (Marini, 2013) han configurado formaciones sociales abigarradas (Zavaleta, 2015), pese a lo cual el modo de producción capitalista no ha sido capaz de subsumir realmente⁹⁰ bajo su dominio, otros modos de producción y a la larga otras formas de vida. El particular desarrollo del capitalismo en la región ha hecho que, junto con él, sobrevivan otras formas de lo social. En concreto, la noción de abigarramiento “sirve para pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad” (Tapia, 2010, p.102)⁹¹.

La sobreposición desarticulada propia del abigarramiento constituye Estados aparentes, entendidos como “forma[s] falsa[s] de unidad que buscan fallidamente corresponderse con estructuras sociales heterogéneas” (Zavaleta, 2015, p.303). Persisten entonces “estructuras de autoridad o de gobierno que relativizan, reducen o cancelan la idea y la factualidad del monopolio de la política” (Tapia, 2010, p.103). Si el Estado—aparente— dirige la producción y reproducción de la vida bajo las lógicas de la valorización del valor, las sociedades dominadas configuran estructuras de autoridad y decisión relativamente autónomas y en consecuencia “otro[s] tipo[s] de sociedad[es] históricamente reproducida[s] a través del tiempo” (Tapia, 2017, p.106).

Así, existen formas comunitarias de vida que no se reproducen según las lógicas de la valorización del valor, sino bajo lógicas de la

⁹⁰ Retomando la distinción planteada por Marx entre subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital, se puede afirmar que en las formaciones sociales abigarradas algunas formas de vida son solamente subsumidas formalmente, de modo que existen sin responder necesariamente a las lógicas de la valorización del valor (Tapia, 2017; Lozano, 2019).

⁹¹ El abigarramiento no se entiende desde la hibridez o el mestizaje, sino desde la relación contenciosa de las formas de vida (Rivera, 2010)

reproducción de lo común⁹². Lo común como relación social puede ser multiforme y depende del espacio y tiempo en donde es producido y recreado, así como de las maneras y normas particulares que se establecen para su producción (Gutiérrez y López, 2019). La vida en comunidad tiene que ver con formas de relacionamiento fundadas en la pertenencia a un cuerpo social, la *compartencia* (Martínez, 2010), la toma colectiva de decisiones, la autorregulación comunitaria y el intercambio de bienes comunitarios en términos de equiparabilidad (Gutiérrez y Salazar, 2015, pp. 37). La socialidad comunitaria se funda en la construcción de redes de solidaridad, el cuidado de la vida y la reconciliación con la naturaleza, así como en la construcción de vínculos biológicos y sociales para la reproducción de la vida mediante el trabajo comunitario (Gutiérrez, 2017).

En Colombia persisten una serie de culturas con una *matriz aborigen*, con núcleos de concepciones, valores y sentimientos distintos a los hegemónicos, que ha perdurado a pesar de la opresión y la explotación (Fals Borda, 2013). Dicha matriz ha resistido a partir de unos *valores vernáculos esenciales* relacionados con, “la acomodación, la simbiosis y el sincretismo; y también la revuelta, la contraviolencia y la adopción selectiva, que se han transformado a lo largo del tiempo y que dan cuenta de un sustrato colectivista vivo” (Fals, 2013, pp.401-402). Asimismo, despliega prácticas políticas de cuidado de la naturaleza, principios colectivos y luchas por la autonomía (Fals Borda, 2013). Se resalta la persistencia de principios ordenadores de la reproducción de la vida que han sobrevivido a la lógica del capital y que se enfrentan a él de diversas y variadas formas, bajo dinámicas alternativas de gobierno y autoridad.

⁹² La concepción de lo común que aquí se aborda se aleja de las lecturas hegemónicas de lo “común-sin-comunidad” que tienen su fundamento en la idea de la gestión de bienes comunes y el establecimiento de acuerdos entre individuos que buscan maximizar su interés, como en el caso de Ostrom (2011). Se asume entonces la perspectiva de lo “común-con-comunidad” que implica asumir lo común en tanto relación social fundada en la compartencia y la solidaridad (Federici, 2013; Jiménez y Puello-Socarrás, 2020).

En particular el Catatumbo colombiano se ha caracterizado por una *tradición organizativa* (Salinas, 2014; López, 2016b) que ha posibilitado importantes procesos de movilización social y popular, y sostenido sobre altos niveles de autonomía comunitaria. Los resguardos indígenas, las Juntas de Acción Comunal—JAC—, las comisiones humanitarias, los comités cívicos, los sindicatos y más recientemente las asociaciones campesinas, han logrado suplir a través de diversos mecanismos las carencias materiales de los catatumberos, al tiempo que posibilitan comunitariamente la vida y construyen alternativas frente al orden social habilitado por el capital.

No obstante, esta diversidad de lo social se ha visto constantemente afectada por las dinámicas de la dominación. La lógica extractivista y de enclave privilegiada por el Estado colombiano en el Catatumbo se ha acompañado de la estigmatización, la criminalización y la persecución de las formas organizativas de lo común (Martínez, 2012). La violencia contrainsurgente desplegada se ha caracterizado por el uso de expresiones paramilitares para la contención de la manifestación social (Minga y Fundación Progresar, 2008; Martínez, 2012; Ascamcat y Ccalcp, 2012; López, 2016a y 2016b; CNMH, 2018).

Aunado a esto, la emergencia y fortalecimiento del movimiento guerrillero hacia los años setentas⁹³ agudizó el escenario del conflicto social armado⁹⁴. La intensificación de la guerra en el territorio llevó a dinámicas de victimización de la población

⁹³ El Ejército de Liberación Nacional—ELN— y el Ejército Popular de Liberación—EPL— aparecieron en el Catatumbo, en 1979 y 1985, respectivamente. Las dos organizaciones siguen activas en el territorio. Por su parte, las (FARC-EP, entraron por las zonas de colonización del Bajo Catatumbo hacia principios de los ochenta. Hasta la dejación de armas en 2016, las FARC actuaban a lo largo y ancho del territorio, especialmente desde su expansión en los años noventa (CNMH, 2018).

⁹⁴ Las relaciones entre las organizaciones guerrilleras y las comunidades fueron cotidianas y se vinculaban con actividades de trabajo comunitario para la adecuación de vías, el diálogo y establecimiento de acuerdos y, en ocasiones, de resolución de conflictos. No obstante, dada la diversidad de trayectorias y dinámicas del conflicto social y armado, en ocasiones, las organizaciones guerrilleras han desconocido acuerdos y disposiciones comunitarias, en especial en la imposición de restricciones a la movilidad o resolución violenta de conflictos y delincuencia común, entre otras (CNMH, 2018).

civil—desplazamientos, amenazas, señalamientos y estigmatización— sostenidas desde el Estado y los medios de comunicación (CNMH, 2018). En este contexto, los *entramados comunitarios* (Gutiérrez, 2017) sufrieron su casi aniquilación o desestructuración; la violencia también infundió el miedo a la manifestación social y política en tanto se asociaba con la muerte (Castellanos, 2017; CNMH, 2018). Sin embargo, fieles a sus acumulados históricos, los catatumberos se reencontraron y lograron articular nuevos escenarios de reproducción comunitaria de la vida, insistiendo en la paz como su condición. Actualmente, sobreviven comunidades indígenas y campesinas, y sus expresiones organizativas, que han persistido en la defensa de sus territorios a pesar de los ciclos de violencia y expulsión.

Tal es el caso de la comunidad indígena barí, que se organiza en los resguardos Catalaura-La Gabarra y Motilón-Barí. Los barí han logrado mantener niveles de autonomía expresada en formas asamblearias de toma de decisiones, la organización festiva del trabajo comunitario y la defensa del territorio —Ishtana, en lengua barí-ara—, a través del mantenimiento del bohío como unidad de residencia comunal⁹⁵ (CNMH, 2018).

Igualmente, el Comité de Integración Social del Catatumbo—CISCA—, fundado en 2004 como iniciativa para la reconstrucción de lazos comunales, integra comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. Su apuesta se centra en la interculturalidad del Catatumbo y se expresa en la construcción de Planes de Vida de las comunidades y en la organización de Territorios Agroalimentarios, como figuras territoriales asociativas destinadas a “garantizar la producción y reproducción de las comunidades campesinas con el

⁹⁵ Actualmente, existe un conflicto intercultural entre la comunidad indígena barí y Ascamcat en la medida en que los primeros argumentan un traslape entre territorios a sanear para la ampliación del resguardo motilón-barí y la ZRC-C. Las comunidades campesinas han propuesto la constitución de un territorio intercultural teniendo en cuenta acuerdos previos constituidos con la comunidad barí y que se retoman en la mesa consultiva de diálogo y concertación establecida por la Sentencia T-052 de 2017 de la Corte Constitucional de Colombia.

objetivo de confrontar el modelo agroexportador del monocultivo” (CNA, 2014, p.12)⁹⁶.

Por su parte, la Ascamcat, se fundó en 2005 a partir del reencuentro de familias campesinas víctimas del desplazamiento forzado por la acción paramilitar. En su primer encuentro: *En medio de la violencia reflorece el Catatumbo*, se define como:

Una propuesta asociativa de reconstrucción del tejido social que permita generar condiciones de vida digna y desarrollo para los catatumbos, quienes nos hemos vuelto a encontrar e integrar en torno a la defensa y permanencia en el territorio; el respeto a las comunidades indígenas, los adultos mayores, los niños y las mujeres; la no fumigación de los cultivos ilícitos y la erradicación de los factores socioeconómicos que dieron origen a la siembra de coca; la defensa de los recursos naturales y el cuidado del medio ambiente; el rescate de nuestras tradiciones culturales; la participación en la toma de decisiones que involucren el campo; y el respeto a la vida y en general a los derechos fundamentales de los habitantes del Catatumbo (Ascamcat, 2006).

La lucha por la defensa del territorio, los derechos humanos y las garantías para la vida campesina han hecho de Ascamcat un actor central en la movilización social del Catatumbo. En el año 2009, Ascamcat realizó su primer *Refugio Humanitario por la vida, la dignidad, la tenencia de la tierra y la permanencia en el territorio*, que se conformó en la vereda Caño Tomás, en respuesta al desplazamiento causado por operativos de erradicación forzosa (Ascamcat, 2014). Esta primera experiencia, que duraría más de un año estaría acompañada de diversas campañas y marchas exigiendo la solución de las múltiples problemáticas de la región, de lo cual resultó la conformación

⁹⁶ Se encuentran también otras expresiones organizativas de los entramados comunitarios, entre ellos el Movimiento por la Constituyente Popular, los llamados comunales o asociaciones de Juntas de Acción comunal, los comités de juventudes, organizaciones de mujeres, comerciantes y transportadores, entre otras, que constituyen expresión latente de la capacidad organizativa y participativa de sus comunidades.

de la Mesa de Interlocución y Acuerdo—MIA-C—⁹⁷. A partir de las audiencias populares impulsadas desde la MIA-C y luego de diversos intercambios con otras comunidades campesinas del país, surgió la propuesta de constitución de la ZRC-C, para la cual se formuló el Plan de Desarrollo Sostenible—PDS— y se realizaron diversos acercamientos con autoridades municipales y regionales para su impulso (Ascamcat y Ccalcp, 2012).

Fruto de los incumplimientos del Estado frente a los acuerdos suscritos, Ascamcat organizó el Paro del Catatumbo en el año 2013. Durante 53 días la comunidad campesina logró, no solo la visibilización de la problemática campesina en el ámbito nacional y regional, sino también, la reactivación de la MIA-C. Durante dichas jornadas, se manifestaron diversos mecanismos de gobierno comunitario campesino, así como una red de solidaridades para el sostenimiento de la protesta y la constitución de la Guardia Campesina del Catatumbo (Ascamcat, 2014; Estrada et al., 2019)⁹⁸.

Las trayectorias descritas dan cuenta de la persistencia formas de vida y socialidad fundamentadas en lo común en el Catatumbo colombiano, las cuales a pesar de las dinámicas de explotación y violencia, han logrado resistir y edificar alternativas de lo social. Por tanto, cabe detenerse en tres entradas analíticas que permiten abordar dichas dinámicas y su relación con la territorialización de la paz en la región, a partir del caso específico de Ascamcat: la clase social

⁹⁷ La Mesa se fundó como un espacio de encuentro entre la comunidad campesina y el Estado con el propósito de dialogar sobre la economía campesina, los proyectos productivos, los derechos humanos, la sustitución concertada de cultivos de uso ilícito, la infraestructura, la salud y la constitución de la ZRC-C. La participación del Estado colombiano se ha caracterizado por su discontinuidad, en especial por las constantes ausencias e incumplimientos por parte de quienes en este espacio le representan (Ascamcat y Universidad Nacional de Colombia, 2018).

⁹⁸ Ascamcat también ha participado en diversos procesos de construcción y articulación del movimiento social y popular de la región en ejercicios como los Mandatos Populares y la Constituyente del Catatumbo durante los años 2014-2015, la Comisión por la Vida, la Reconciliación y la Paz del Catatumbo y, más recientemente, ha destinado sus esfuerzos a la implementación del AFP y la construcción de paz.

campesina, la territorialidad campesina y las habilidades comunales de gobierno—HCG—.

La clase social campesina

El campesinado latinoamericano es un sujeto político e histórico diverso y complejo que comparte un pasado y un presente comunes definidos por la intensidad de sus luchas, en tanto expresiones de los antagonismos sociales (Bartra, 2006). La clase campesina es, al mismo tiempo, resultado y sujeto, producto y agente del proceso histórico del capitalismo y sus resistencias. De ahí que pertenecer a esta clase social significa reproducir una forma de vida y una socialidad que confrontan el orden social hegemónico, a partir de principios como el respeto por el valor humano, social y cultural del territorio (Bartra, 2011).

En tales formas de representación y actuación, se reconoce el carácter disruptivo/subversivo, con lo cual se ponen en evidencia otros mundos y formas de vida que coexisten en la totalidad del orden capitalista, pero que le plantean resistencias y se erigen como posibilidades *alterno-nativas* (Jiménez y Puello-Socarrás, 2020)⁹⁹.

Algunos rasgos de la clase campesina en Latinoamérica tienen que ver, en primer lugar, con el carácter subalterno de su historia (Bartra, 2011). El campesinado es el resultado de su propio reconocimiento sociopolítico por medio de procesos sostenidos de organización, movilización y participación que han logrado impugnar el orden hegemónico para reivindicar la defensa y protección de los territorios y las comunidades. Un segundo rasgo diferencial se refiere a su socialidad anticapitalista o no plenamente capitalista. Los

⁹⁹ Es posible afirmar que hoy, “el proyecto campesino incluye la tierra como medio de trabajo, pero también el control del territorio, la posesión colectiva de los recursos naturales, la autogestión política y la recreación de la economía moral, de la producción-distribución justas y solidarias de los bienes” (Bartra, 2011, p.122).

procesos de transformación propios del trabajo y el disfrute de lo producido que suceden en su interior no han sido subsumidos al orden capitalista más que formalmente, puesto que el trabajo campesino, no es solamente para la producción y reproducción incesante de la mercancía, sino para la producción y reproducción de cosas, vínculos y relaciones sociales comunitarias en las cuales prima el valor de uso sobre el valor de cambio (Gutiérrez y Salazar, 2015; Tapia, 2017; Lozano, 2019)

Lo anterior conduce a señalar un tercer rasgo, que tiene que ver con su carácter comunitario, haciendo alusión a un sistema de relaciones sociales en cuya base se encuentran el cuidado de la comunidad y el territorio, el fomento de la economía familiar, la diversidad y la unidad del campesinado en tanto clase que afronta un “repertorio de situaciones socioeconómicas hostiles que de diferentes maneras ponen en riesgo su existencia como campesinos” (Bartra, 2011, pp.14-17).

La territorialidad campesina

La territorialidad expresa el conjunto de identidades y formas de ser, estar, sentir y vivir el territorio, resultantes del proceso de apropiación social de la naturaleza mediado por relaciones de poder (Betancourt, 2017). La territorialidad constituye un elemento central en el desenvolvimiento de la forma de vida comunitaria campesina, por lo que las luchas históricas del campesinado catatumbero han sido por definición, luchas territoriales. Así, la formación de un territorio es una fragmentación del espacio abstracto que lo llena de significado y lo construye, orientada por los intereses de diferentes clases sociales organizadas en diversas instituciones (Mançano, 2009).

La construcción territorial está inmersa en procesos de disputa continua entre sujetos con intereses, agendas y estrategias diferenciadas “que ejercen niveles de control desigual sobre la utilización de los recursos, los flujos sociales, las construcciones simbólicas y las

proyecciones del territorio” (Flórez y Rodríguez, 2016, p.39). De esta forma, en un mismo espacio pueden existir distintas territorialidades que entran en tensión, dadas las intencionalidades de los grupos sociales y las distintas dimensiones y escalas que resultan de sus procesos de significación. Así, el abigarramiento de Nuestra América ha propiciado la configuración de tendencias de conflictividad territorial por cuenta de la coexistencia y sobreposición desarticulada de distintas territorialidades que entran en contradicción.

La disputa irresoluble entre el capital y el campesinado en tanto clase social, está profundamente ligada a un conflicto entre modelos de desarrollo antagónicos que organizan el espacio geográfico por medio de la producción de territorios diferentes (Mançano, 2009, p.32). Mientras la economía de mercado concibe al territorio como recurso y orienta sus procesos de territorialización con el objetivo de ampliar la acumulación de capital, las comunidades campesinas lo interpretan como un “ser vivo, complejo y producto de las relaciones sociales que se tejen en él” (Ascamcat y Ccalcp, 2012, p.36). Los procesos de territorialización campesina se basan en propósitos y valores profundamente relacionados con la realización de la forma de vida comunitaria: la soberanía alimentaria, las relaciones de solidaridad, el acceso a la tierra y el equilibrio armónico en la relación ser humano-naturaleza (Ascamcat y Ccalcp, 2012).

De esta forma, la propuesta de territorialidad construida por Ascamcat adquiere gran relevancia en la reflexión sobre la construcción de paz, ya que supone la materialización de las condiciones necesarias—y deseadas— para la producción y reproducción de la vida en comunidad, frente a la negación sistemática y violenta de la territorialidad campesina. Como se verá más adelante, la territorialidad campesina expresada a través de la figura de ZRC, se ha venido configurando como una forma de resistencia territorial que desafía las formas tradicionales de la política y la democracia a través de formas de gobierno *desde abajo* que, implican un proceso de democratización del ordenamiento territorial y del conjunto de las relaciones socioeconómicas que ahí se construyen.

Las habilidades comunales de gobierno—HCG—

Las HCG se definen como aquellas formas de gobierno *desde abajo*, basadas en lazos comunales que ordenan y administran los territorios, y con ellos, el trabajo y la vida. Son mecanismos asociados con modalidades autónomas de comando político y administración socioterritoriales fundamentadas en cosmovisiones alternas y nativas, bajo principios como la desmercantilización, la solidaridad y la reciprocidad (Jiménez y Puello-Socarrás, 2020)¹⁰⁰.

Estas habilidades políticas¹⁰¹ articulan dos niveles de la (re)producción de lo común: la forma comunitaria de lo político y la política y el trabajo comunitario (Gutiérrez, 2001, Tapia, 2017, Lozano, 2019). La primera tiene su fundamento en la vida colectiva y la no enajenación de la soberanía social, en tanto que la capacidad de decisión sobre el asunto común radica directamente en la comunidad (Gutiérrez, 2017). Además, se caracterizan por el recurso a la forma asamblea como mecanismo para la toma de decisiones. Igualmente, su estructura de autoridad está anudada a la idea de servicio y, generalmente, se regula a través de la rotación de cargos (Martínez, 2010; Tzul, 2015; Gutiérrez, 2017; Tapia, 2017 y 2019). Así pues, las formas de la política y lo político se despliegan a través de ejercicios de soberanía entendidos, en tanto la expresión del ser, saber y hacer de la forma específica de organización de la vida.

La reproducción de la vida en clave de lo común se diferencia de aquella habilitada por el capital, dado que la forma social que asume el trabajo concreto se despliega en medio de una trama comunitaria

¹⁰⁰ Además, aluden a la organización de la vida social popular de manera holística, resaltan una visión de la convivencia entre lo humano y lo biótico, donde cada uno de los elementos de la vida se relaciona y tienen por objetivo la defensa y reproducción de la vida (Jiménez y Puello-Socarrás, 2020).

¹⁰¹ Mientras que el gobierno *desde arriba* del Estado moderno capitalista opta por la gobernabilidad-gobernanza como el dominio de la sociedad dentro de las dinámicas del mercado y el individuo y su *co-operación* como principio de toda socialidad, las HCG refieren a los mecanismos acordados y organizados comunalmente para la garantía de la supervivencia y la autonomía de las comunidades (Jiménez y Puello, 2020).

específica que organiza y decide sus intercambios (Gutiérrez y Salazar, 2015). Lo que se configura es una forma comunitaria del trabajo que no separa al trabajador de su producto, sino que produce bienes comunitarios que trascienden, a su vez, la distinción violenta entre valor de uso y valor de cambio y satisfacen las necesidades individuales y colectivas. Por tanto, el trabajo comunitario es un trabajo para los otros (Gutiérrez y Salazar, 2015).

El trabajo comunitario se caracteriza por llevar implícita una concepción de la tierra como “*patrimonio familiar*”, cuya apropiación se realiza en función de la reproducción social de la comunidad (García, 2020). Asimismo, la circulación de los bienes comunitarios posibilita la reproducción material de los miembros de la comunidad, a la vez que reafirma y reproduce su socialidad, pues estos circulan según un entramado de dispositivos y códigos producidos e interiorizados en los procesos de trabajo comunitario (Gutiérrez y Salazar, 2015).

Finalmente, el trabajo comunitario también se refiere a aquellas formas concretas del trabajo no remuneradas económicamente o trabajos reproductivos que, se despliegan para el sustento de la vida comunitaria, como las labores de autoridad, la construcción y adecuación de espacios comunales, la organización de las festividades, etc. (Martínez, 2010; Tzul, 2015; Tapia, 2017)¹⁰².

Con los elementos expuestos, se ubica una perspectiva teórica que presenta las dinámicas de lo común, la territorialidad y las habilidades comunales de gobierno como elementos de gran valor para la comprensión de los procesos de construcción de paz adelantados por las comunidades campesinas en la región del Catatumbo, vista en el marco de la heterogeneidad estructural latinoamericana. En el caso del Catatumbo, esta mirada ubica una pluralidad importante de

¹⁰² Históricamente, en el campo colombiano se han visto formas de trabajo comunitario en la colonización y ampliación de la frontera agrícola como la dinámica del trabajo a *vuelta de mano* o *manos prestadas* o, en el caso específico del Catatumbo, *convites*, *juntas campesinas* o *grupos de hecho* (CNMH, 2018, p. 121).

formas alternativas de vida caracterizadas por su histórica capacidad de movilización social y de organización autónoma. Igualmente, se destaca una presencia estatal ligada a la protección militar de las actividades extractivas y la poca o nula garantía de condiciones sociales mínimas de vida. Esta conflictividad social, se ha tramitado según la lógica contrainsurgente del orden social, que ha acudido a formas estatales y para-estatales para la contención y dominación de las formas de vida comunitaria y sus potencialidades contrahegemónicas.

De esta manera, esta articulación analítica permite abordar la lucha desplegada por Ascamcat, en la medida en que esta sintetiza una territorialidad basada en la economía campesina, la vida digna y la reconstrucción del vínculo entre lo humano y lo biótico como mecanismos de comando político para la reproducción de la vida comunal. Como se verá a continuación, esta lucha supone la consecución de la paz con justicia social, que implica la superación de las condiciones estructurales del conflicto social y armado con la participación efectiva de las comunidades.

La territorialización de la paz en el Catatumbo

El carácter histórico de la territorialidad campesina del Catatumbo está determinado por los procesos de poblamiento, iniciados con la llegada de pequeños grupos provenientes de la región nororiental de Colombia y de las zonas fronterizas durante la llamada bonaza cafetera y tabacalera desde finales del siglo XIX e inicios del XX.

La colonización temprana sucedió en el marco de una economía regional caracterizada por la producción a pequeña escala, especialmente en el alto y medio Catatumbo donde predominaron los cultivos de café, tabaco, caña y extracción maderera. Este “proceso de instauración de nuevos poblados y actividades económicas” (CNMH, 2018, p.68) dependió de los intereses y voluntades de los grandes hacendados, fenómeno que, aunada la insignificante adjudicación de tierras baldías para los colonos, llevó a que los pobladores

campesinos organizaran sus propios espacios de ocupación de facto de las tierras (CNMH, 2015).

La transformación de la naturaleza en un territorio habitable, propicio para albergar y reproducir la vida, fue una tarea de largo aliento en el que las familias campesinas mediante trabajo comunitario, transformaron el espacio geográfico. Aunque, la colonización campesina fue considerada como un acto ilegal bajo las órdenes de las petroleras, cada familia construía pequeños ranchos que contaban con una huerta para la producción del pan coger¹⁰³. El trabajo a mano prestada y la solidaridad fueron fundamentales para el sostenimiento de estas comunidades, para la construcción de carreteras secundarias y espacios de encuentro comunitario.

La segunda etapa de colonización sucedió durante la década de los sesenta y parte de los setenta del siglo XX por dos vías: la primera consistió en campañas de colonización dirigidas por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria —Incora—, hoy Agencia Nacional de Tierras—ANT—, en el marco de diversos intentos de reforma agraria¹⁰⁴ y la segunda vía fue la colonización espontánea de campesinos que no fueron incluidos en la titulación de baldíos y continuaron la ocupación de facto (CNMH, 2016).

Hacia la década de los ochenta, se había organizado un sistema asociativo y cooperativo en el que convergían campesinos, comerciantes, transportadores, sindicatos, cooperativas y asociaciones, entre otras iniciativas comunitarias para hacer frente a las necesidades

¹⁰³ La concesión Barco daba a la Colpet la competencia para definir las normas laborales, de vivienda, de movilidad, la formalización de las poblaciones: “Desde ese mismo año, se habían empezado a construir ranchos ocultos entre el monte, pues la empresa prohibía su construcción y los quemaban y encarcelaban, y la compañía despedía a los trabajadores. Pero la construcción de ranchos continuaba y a partir del 51 se puede decir que fue el año de fundación del pueblo de Tibú” (MINGA, Fundación Progresar, 2008, p.32).

¹⁰⁴ Es importante señalar que durante este proceso surgieron las JAC, entendidas como espacios de encuentro comunal para la dirección del trabajo comunitario y la toma de decisiones, las cuales fueron reconocidas política y jurídicamente por el Estado colombiano mediante la Ley 19 de 1958. Desde ese período hasta la actualidad, las JAC son esenciales en el despliegue del gobierno comunitario campesino (CNMH, 2018).

sociales desatendidas por el Estado¹⁰⁵. Sin embargo, durante la década también sucede la transformación demográfica y territorial de la región definida por la expansión de los cultivos de uso ilícito, que se convirtieron en única posibilidad de subsistencia de cientos de familias campesinas. Desde entonces, las disputas por el control territorial y de la producción han significado la agudización del conflicto armado y el escalamiento de las dinámicas de guerra en la región (CNMH, 2018).

Es así como la territorialización campesina del Catatumbo, ha estado ligada al florecimiento y desarrollo de capacidades organizativas para la acción colectiva, además de poner en evidencia la falta de voluntad del Estado para garantizar el cumplimiento de sus deberes constitucionales, al mismo tiempo que privilegia la violencia como mecanismo sistemático de dominación. Como se observa, el territorio campesino y las actividades de producción familiar dan cuenta de otras formas de socialidad anticapitalistas o no plenamente capitalistas, que se evidencia en una racionalidad económica dirigida a la producción comunitaria para el autoabastecimiento, la sobrevivencia y, en menor medida, para la comercialización de los excedentes para el sostenimiento comunitario.

La Zona de Reserva Campesina del Catatumbo: una propuesta de territorialidad para la construcción de paz

Si bien las ZRC se encuentran incorporadas en la legislación colombiana como una figura de ordenamiento territorial, son también el resultado de las luchas del campesinado colombiano por el reconocimiento y materialización del derecho de acceso a la tierra frente

¹⁰⁵ Tiendas comunitarias, legislaciones ambientales, acuerdos entre indígenas y campesinos para establecer los derechos y deberes de los moradores, bazares, peajes comunitarios, entre otras experiencias, hacen parte del repertorio de “expresiones organizativas, asociativas y cooperativas” que nacieron de las mismas necesidades que tienen [tenían] sus habitantes” (López, 2016b, p.43).

a los ciclos históricos de violencia-desplazamiento-colonización (Estrada, 2013)¹⁰⁶. Los procesos de apropiación social de esta figura por parte de numerosas comunidades campesinas han ampliado considerablemente su contenido y su horizonte, más allá de la demanda exclusiva de acceso a la tierra (Estrada, 2013). Esta ampliación del alcance de la figura ha hecho necesario entender las como un “proceso social de producción campesina del territorio que involucra aspectos políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales” (Estrada, 2013, p.18).

En ese sentido, la propuesta de la ZRC-C¹⁰⁷ nació en las audiencias populares realizadas en 2009 en el marco del Refugio Humanitario. Así, el Refugio se convirtió no sólo en un espacio para la protección de la vida, sino también en un escenario para la deliberación y la construcción de propuestas para la permanencia en el territorio, referidas a legalización de la tenencia de tierras. Se desarrolló un modelo de finca para la producción agrícola y pecuaria familiar, como base para la soberanía alimentaria de la región y la protección de los bosques, los sistemas hídricos y los paisajes naturales, el arreglo y construcción de infraestructura vial para la comercialización de productos, programas de mejoramiento de vivienda, salud pública y ambiental, saneamiento, alimentación y nutrición y de educación (Equipo Técnico, 2012).

¹⁰⁶ La ley 160 de 1994 define a las ZRC como una figura de ordenamiento territorial creada para el fomento de la pequeña propiedad rural en zonas de colonización con presencia de baldíos. Tiene por objeto promover y estabilizar la economía campesina, superar las causas de los conflictos sociales en dichas zonas y, en general, crear las condiciones para el logro de la paz y la justicia social, según el Decreto 1777 de 1996. Esta reglamentación surgió como respuesta a la presión generada por las marchas campesinas del mismo año en las cuales se exigió inversión social, la suspensión de las fumigaciones con glifosato y la sustitución gradual y voluntaria los cultivos de coca a cambio de garantías efectivas para la producción y comercialización agropecuaria (Cruz, 2017).

¹⁰⁷ La ZRC-C tiene una delimitación territorial de 365.856 hectáreas y fue declarada de facto en el año 2014 teniendo en cuenta la reticencia del Estado colombiano para su reconocimiento y constitución plena y a partir de ejercicios asamblearios.

Estas propuestas y acciones contenidas en la ZRC-C¹⁰⁸ ponen de presente el carácter multidimensional de la propuesta territorial campesina y constituyen una propuesta integral para dar una solución a largo plazo y consistente con la posición política de Ascamcat respecto a la construcción de su propio territorio. Esta se sostiene también en la recomposición de las prácticas históricas de cuidado de la naturaleza y el desarrollo del trabajo comunitario como condiciones de posibilidad para la preservación de la vida comunitaria (International Peace Observatory, 2010), las cuales se desarticulaban por causa de la violencia paramilitar, las consecuencias de la liberalización de la economía para el sector agrícola, la entrada extensiva de los monocultivos legales e ilegales, la intensificación de la explotación minero-energética y la profundización del carácter de enclave petrolero (Ascamcat y Ccalcp, 2012). Así, la ZRC-C es un ejercicio de apropiación territorial por parte del campesinado catatumbense, con miras a contrarrestar los efectos de la territorialidad del capital y garantizar la vida campesina, a la vez que expresa una conquista de las luchas históricas por la tierra en Colombia.

Las habilidades comunales de gobierno de la Asociación Campesina del Catatumbo – Ascamcat como ejercicios de territorialización de la paz

El gobierno comunitario campesino de Ascamcat se desarrolla bajo tres propósitos: i). para el afianzamiento de lazos comunales y la exigencia de derechos y garantías mínimas de vida frente al Estado, ii). La apuesta de Ascamcat por la negociación y encuentro con otras formas comunitarias de vida y iii). el Estado parte del

¹⁰⁸ “La Zona de Reserva Campesina permitirá el desarrollo de nuestra economía campesina, nuestra cultura, nuestras tradiciones, pero también será un medio para cuidar y proteger nuestro ecosistema, preservar la biodiversidad y conservar la riqueza natural del Catatumbo” (Equipo Técnico, 2012, p.13)

reconocimiento del diálogo y su importancia, en tanto *construye una relación con el otro, construye fortalecimiento* y permite el intercambio para la solución de las problemáticas de la región (Olga Quintero, comunicación personal, 4 de diciembre de 2017).

En segunda medida, se plantea un horizonte político y ético de una *nueva institucionalidad que esté de la mano con el pueblo*, que comienza *por el reconocimiento del otro* y que fomenta *gobiernos populares* (Olga Quintero, comunicación personal, 4 de diciembre de 2017) en constante cuidado de lo común. Por último, el gobierno campesino busca la asimilación del conflicto y su trámite por medio de la deliberación y los medios pacíficos de solución de controversias. Por tanto, el diálogo y su potencialidad en la transformación de las estructuras y realidades pretende subvertir la situación de cancelación sistemática de la voz subalterna y disidente a partir de un principio de igualdad.

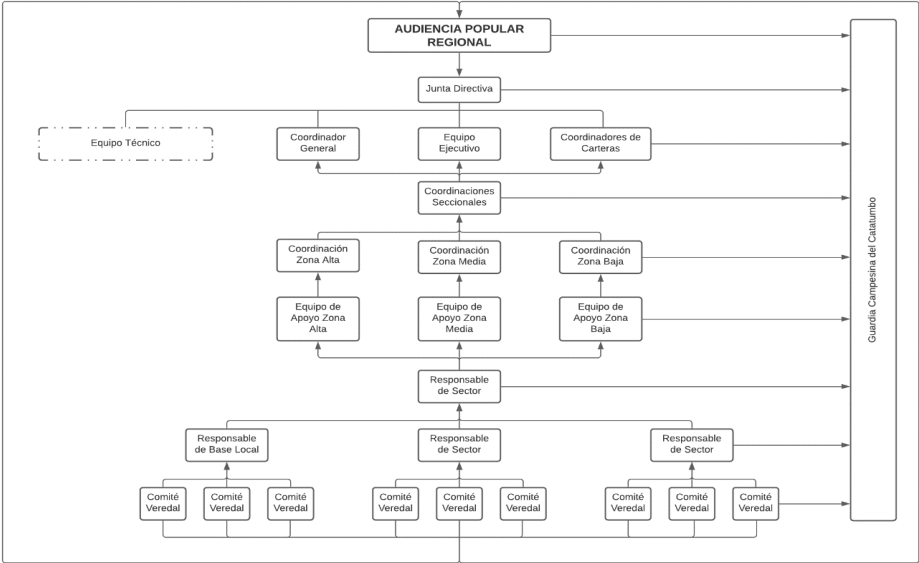
Además, al carácter excluyente del sistema político colombiano, que se expresa en el clientelismo y la violencia de una élite reticente al cambio y la participación popular (De Zubiría, 2015), el campesinado catatumbero responde gobernando a través de una estructura de autoridad no delegativa, fundada en los principios del diálogo y el respeto a la pluralidad. En ella se manifiesta una concepción de la autoridad ligada a la obligación comunal, que establece una relación no jerárquica entre voceros y comunidad y que se materializa a través de formas alternativas del ejercicio de la política, que se verán a continuación.

Organización del gobierno campesino

Ascamcat organiza el gobierno del territorio bajo tres criterios transversales: el carácter biofísico del Catatumbo, la división de

tareas y responsabilidades según carteras¹⁰⁹ y la asamblea como mecanismo de toma de decisiones.

Figura 2 Organización del gobierno campesino



Fuente: elaboración propia

Como se puede observar en la Figura 1, los Comités Veredales están ligados a las JAC y se componen de entre tres y trece personas, que eligen un responsable según carteras. Estos conforman niveles intermedios: bases locales, coordinaciones seccionales y equipos de apoyos de zona, donde participan delegados elegidos en lo veredal.

¹⁰⁹ “Lo que nosotros llamamos cartera, en el gobierno podrían ser ministerios. Los ministerios de nosotros son las carteras” (Holmer Pérez, comunicación personal, 22 de enero de 2018). Las carteras son: Guardia Campesina, Finanzas, Participación política, difusión y propaganda, Juventud y cultura, Mujer, control de precios, pesas y medidas, Gestión pro-tierra, Obras comunitarias y servicios públicos, Derechos Humanos y Salud y medio ambiente.

Por su parte, la junta directiva se conforma por los coordinadores de cartera elegidos en la Asamblea Regional Popular para un período de cuatro años. Finalmente, la Audiencia Regional Popular, realizada cada 4 años según las posibilidades, es el máximo órgano de decisión comunal. En ella se reúnen los delegados de cada comité veredal para decidir los pasos a seguir de la comunidad, elegir una nueva Junta Directiva, entre otros asuntos.

En esta estructura, es necesario resaltar la *Guardia Campesina del Catatumbo*, que funciona como mecanismo para el ejercicio de la soberanía campesina, así como espacio de formación política. A partir del intercambio con otras comunidades que cuentan con mecanismos similares, la Guardia Campesina fue constituida formalmente por mandato unánime de la Constituyente Regional del año 2014 y se definió como:

[...] un colectivo compuesto por niños, niñas, hombres y mujeres que, de manera voluntaria, ofrecen su fuerza y moral para la defensa, la autoprotección del territorio campesino y los derechos de quienes habitamos en ellos. Su autoridad radica en la dignidad campesina representada en el Bolillo Patriótico¹¹⁰ (Wilmer Téllez, comunicación personal, 5 de diciembre de 2016).

Además, “posee un carácter civil, con enfoque de promoción y defensa de derechos humanos” y está conformada por “*personas de la más alta estima y del mayor reconocimiento comunitario*”, como mecanismo fundamental de autoprotección, su actuación está fundamentada en el diálogo, la interlocución y la defensa del territorio (PoderPaz et al., 2015, p.14).

La Guardia se encarga del control interno de los diferentes espacios de la vida comunitaria: protegen las asambleas y las manifestaciones como tomas, bloqueos y marchas, cuidan los momentos de

¹¹⁰ El Bolillo Patriótico es un elemento simbólico portado por cada guardia campesino. Se decora con los colores amarillo, azul y rojo y cuenta con un pequeño machete pegado que representa al campesinado y se decora con el lema “Vuelve Bolívar”. Además, tiene 4 nudos de hilo que “significan los cuatro compañeros que fueron asesinados por la fuerza pública” durante el Paro de 2013 (Wilmer Téllez, comunicación personal 5 de diciembre de 2016).

festividad y establece la interlocución con actores armados estatales y no estatales. Igualmente, funciona como un espacio de cualificación comunitaria bajo la idea de la “*disciplina consciente*”, a través de las escuelas de formación física y política. Esta HCG evidencia la expresión de la soberanía campesina en su territorio, como mecanismo de autoridad y autoprotección y la consolidación de un espacio de formación política, que funciona bajo la dirección comunitaria y que sirve como impulso y fortalecimiento de autoridades.

Las responsabilidades y coordinaciones se asumen desde una lógica de vocerías, encargadas de transmitir a los niveles intermedios y a la Junta aquello que desde los comités veredales se ha establecido, especialmente en momentos de decisión y negociación, o situaciones de verificación de Derechos Humanos—DDHH—. Asumir y asignar cargos de coordinación y dirección tiene que ver con la responsabilidad frente a la comunidad campesina, la confianza, la familiaridad, la formación y cualificación constantes y la supeditación a las decisiones y lineamientos comunitarios. La estructura está diseñada de tal manera que se asuman responsabilidades desde el nivel más local en un proceso de adquisición progresiva de experiencia y el ejercicio de autoridad se relaciona con la obligación comunal¹¹¹, y no con la remuneración. En palabras de Wilmer Téllez: “la única obligación que nosotros tenemos para estar aquí en estas actividades es la necesidad de construir un país diferente” (comunicación personal, 27 de junio de 2017).

¹¹¹ Dicha obligación comunal depende de los diversos espacios asamblearios de ratificación o descalificación de la autoridad, que se expresan en disensos o debates frente a la idoneidad de los candidatos, en el caso de la Junta Directiva y el cumplimiento de las disposiciones y reglamento de la Guardia Campesina.

La Asamblea

La asamblea campesina se funda en una concepción de la democracia en tanto ejercicio de decisión sobre lo común. Como lo afirma Holmer Pérez (comunicación personal, 22 de enero de 2018):

La verdadera democracia para nosotros es que a las comunidades y a la gente y al pueblo se le involucre en la toma de decisiones que los involucra [...] Es con la gente en la región diciéndole vereda a vereda, corregimiento por corregimiento y a la gente en el municipio de qué es que estamos hablando en el territorio. Ésa es la verdadera democracia y la gente pues aporta, dice sí o dice no, dice “vámonos por acá” y es la que dice qué vamos a hacer [...]

Las asambleas organizan el trabajo comunitario a través de la concreción de la ZRC-C en los niveles veredales y locales, deciden y ponen en marcha proyectos productivos y organizan campañas de educación y se administran los bienes. Las asambleas también definen los encargados de las actividades de recolección y preparación de los alimentos¹¹² y la forma en la que se realizarán los eventos de movilización o agudización del conflicto social¹¹³. En segunda medida, cabe resaltar la adecuación y construcción para la provisión de servicios básicos y de espacios comunales. Esta actividad se desarrolla en la vida cotidiana y tienen que ver con la construcción y arreglo de vías interveredales, la construcción de puestos de salud que

¹¹² Durante el Paro de 2013: “nosotros comíamos lo mismo que producía la región. Aquí se produce la yuca, el plátano, el ganado, el pescado, la panela y nosotros no tuvimos que utilizar ninguna clase de recursos para podernos sustentar desde el primer día. Eso lo traían las fincas, las veredas. Cada vereda traía su comida y la juntábamos en un economato que desde luego se repartía equitativamente a todos los compañeros” (Julián, comunicación personal, 27 de junio de 2017).

¹¹³ Durante el Paro de 2013, Édgar Ochoa recuerda que “nos reuníamos [los campesinos], bueno qué nos falta, qué vamos a hacer, cómo vamos a conseguir lo que necesitamos, la comida, que la verdura, que las fresas...” (comunicación personal, 5 de diciembre de 2016). Por su parte, José Miguel Paz relata que “Durante el Paro nos tocaba organizarnos; a cada quien (sic) se le daba una tarea. Destacábamos a compañeros para el cumplimiento de ciertas tareas. Usted es el encargado de la economía, usted es el responsable de que haya comida en todos los puntos estratégicos (...)” (comunicación personal, 5 de diciembre de 2016).

proveen de medicinas básicas, espacios de educación básica, entre otros (Theseus Unal, 2018).

A nivel regional Ascamcat también ha impulsado procesos decisoriales vinculados con los temas de cultivos de uso ilícito y la construcción de poder popular, así como con la formulación de una propuesta de territorio intercultural, en coordinación y acompañamiento de otros sectores sociales. La asamblea como HCG es el resultado de un constante proceso de discusión, deliberación y decisión sobre la vida en común, que también incluye la interlocución con representantes del Estado para la firma de compromisos y acuerdos favorables para las comunidades.

En suma, la asamblea constituye un impulso al diálogo y la concertación para la superación de problemas comunes y significa el involucramiento de la comunidad en dichos procesos. Así, se configura un escenario constante, multiescalar y transversal de la vida comunitaria, que funciona y mandata en la medida en que la comunidad la construye, nutre y sostiene. En ese sentido, la asamblea está destinada a la transformación de las estructuras rígidas y unidireccionales del orden social vigente y se fundamenta en la pluralidad de formas de vida del territorio, superando el llamado *miedo al pueblo* del Estado colombiano y la exclusión de lo popular de los escenarios de decisión nacional (Estrada, 2015).

Los Refugios Humanitarios y las campañas

Los Refugios Humanitarios son ejercicios extraordinarios¹¹⁴ organizados en momentos de peligro para la protección de la comunidad, intensificando los ejercicios de dirección y comando político autónomo. Se organizan bajo la idea de preservar y reproducir la vida campesina permaneciendo en el territorio, retomando el

¹¹⁴ Desde su fundación a la actualidad, Ascamcat ha organizado un total de 5 Refugios Humanitarios.

“pensamiento agrícola de la región [...] que es el sustento de vida que nos dieron nuestros padres, nuestros ancestros” con el objetivo de “darle alimentación y de darle la protección al medio ambiente y también para con nuestros hijos” (Internacional Peace Observatory, 2010). El trabajo comunitario en los Refugios se organiza para la construcción y administración del economato, la cocina y el comedor comunal, la enfermería, el espacio para la estadía, la formación y talleres y se adaptan espacios para la logística general y la recreación.

El Refugio como HCG tiene que ver con la permanencia y defensa del territorio para evitar el desarraigo y el despojo a través del estrechamiento de los lazos comunales en la convivencia diaria y el trabajo comunitario, así como con la negociación y concertación con las autoridades institucionales para plantear y llevar a cabo soluciones reales conjuntas y con la construcción de la paz territorial¹¹⁵.

Por su parte, las campañas se realizan para la verificación y seguimiento a las violaciones de DDHH y Derecho Internacional Humanitario—DIH—, por medio de comisiones y el intercambio comunitario a través de escuelas de formación y talleres de sensibilización. Las comisiones¹¹⁶ tienen por objetivos hacer seguimiento a la situación de DDHH de las comunidades a través de la recolección de pruebas testimoniales y documentales de los hechos, la veeduría y control sobre las acciones de la fuerza pública y la construcción de propuestas y salidas a las situaciones a través de la decisión comunal.

¹¹⁵ Históricamente, las Fuerzas Armadas han violado la prohibición de la entrada de actores armados y el porte de armas en los Refugios.

¹¹⁶ Las comisiones de verificación y seguimiento se realizan en dos momentos. Primero, desde las veredas y corregimientos afectados se solicita en decisión comunitaria la visita. Luego, Ascamcat se encarga de la convocatoria y coordinación con las organizaciones sociales y defensoras de DDHH interesadas en acompañar la comisión. Se garantiza a los acompañantes el transporte, el alimento y la seguridad a través de los mecanismos comunales. En segundo lugar, durante los recorridos, se organizan reuniones entre la comisión y los campesinos. En ellas, se documentan las violaciones y se escuchan las denuncias. Posteriormente, en plenaria se toman decisiones acerca de las acciones que se proponen para hacer frente a dichas situaciones. Finalizado el recorrido, la comisión redacta un informe final y presenta sus resultados en rueda de prensa a la opinión pública regional y nacional.

Igualmente, se destacan las Escuelas de Formación de Líderes y los talleres de sensibilización, en torno a las dinámicas del conflicto social y armado, la historia del movimiento social catatumbero, herramientas de exigibilidad y garantía de DDHH y DIH, la propuesta de ZRC-C, defensa del territorio, recursos naturales y fortalecimiento organizativo comunitario, como resultados afirmativos de las campañas campesinas.

La organización comunitaria del trabajo para la puesta en marcha de estos escenarios y la convocatoria a las autoridades del Estado para concertar soluciones tienen que ver con la idea de democracia comunitaria campesina que se fundamenta en la pluralidad, el diálogo y la dignidad, y en la capacidad de verificación, fiscalización y rendición de cuentas a las autoridades nacionales. Además, refieren a la apropiación, la permanencia y la defensa del territorio como elementos inseparables de la vida comunal. Asimismo, significan ejercicios de formación política en herramientas para confrontar, no solo la acción violenta, sino también para la exigencia de derechos.

La Mesa de Interlocución y Acuerdo MIA-C

Por último, en la Mesa negocian voceros elegidos en las JAC¹¹⁷ y representantes del gobierno nacional. Tiene un carácter expresamente civil y cuenta con 4 momentos. En el *Seminario de Negociación*, voceros y técnicos de la comunidad preparan los temas, por medio de la revisión de las actas firmadas y se reparten las tareas. Cuenta con un coordinador (rotativo) elegido por los voceros. Los seminarios construyen las propuestas en forma de borradores que luego son llevados a la negociación. La *Mesa Técnica* reúne a los técnicos del

¹¹⁷ En los primeros encuentros, la comunidad campesina contaba con 5 voceros. Posteriormente y a raíz de los reclamos campesinos, fueron ampliados a 20 personas, no solamente pertenecientes a Ascamcat, sino también pesqueros, transportistas, comerciantes y sectores urbanos.

gobierno y el Equipo Técnico de Ascamcat para construir borradores de actas conjuntas. Funciona para recoger consensos y disensos que a su vez son llevados por los voceros a consultas con la comunidad.

En la *Mesa Política*, las partes se encuentran para la negociación. Las vocerías cuentan con espacios autónomos para realizar consultas según sea el caso. Por acuerdo, cuando no se avanza en una discusión se retoma más adelante para no afectar el ambiente de la Mesa. Los acuerdos se construyen en consenso. Finalmente, el momento de *socialización* está a cargo de los voceros de comunales y se compone de diversos encuentros para la rendición de cuentas en las veredas y corregimientos de lo discutido y acordado. Además, se informa sobre los avances y retrocesos a partir de espacios radiales en emisoras comunitarias, redes sociales y en los órganos informativos de Ascamcat como el boletín *Relámpago* y *Relámpago TV*.

La MIA-C debe leerse como un espacio de negociación del abigarramiento, en tanto el encuentro de dos formas de vida en un escenario construido mancomunadamente, pero preservando las lógicas y formas políticas de cada una. En ese sentido, se ha avanzado en la formulación y puesta en marcha de iniciativas para la solución de problemas estructurales. Esto ha implicado la lucha de la comunidad campesina en la negociación por el reconocimiento de las propuestas contenidas en el PDS y la dirección y veeduría comunitaria en la implementación de los proyectos. Los llamados Acuerdos de Confianza¹¹⁸ reconocen, por ejemplo, la autoridad campesina en aspectos como la definición de la población beneficiaria de proyectos productivos y los municipios y veredas objeto de las obras.

La MIA-C se resalta como HCG destacando la primacía de la lógica comunal en todas y cada una de las decisiones y posturas presentadas por la vocería campesina, proceso que incluye el intercambio

¹¹⁸ Producto de las negociaciones al calor del Paro de 2013, los Acuerdos de confianza tienen que ver con proyectos agropecuarios, de infraestructura vial, acueductos y alcantarillados y salud, con veeduría comunitaria y se complementan con la Estrategia para la post erradicación y fase inicial de estabilización socio económica como parte del proceso de sustitución y desarrollo alternativo.

y rendición de cuentas entre estos y la comunidad, la Mesa corresponde a un ejercicio de territorialización de paz, en tanto espacio de interlocución que reconoce las problemáticas estructurales de la vida en el Catatumbo y frente a las cuales se plantean alternativas. En primer lugar, su carácter civil¹¹⁹ resalta la necesidad de espacios de encuentro no mediados por la amenaza al recurso de la fuerza por parte del Estado y la proscripción de la violencia como mecanismo político. De igual forma, tiene que ver con el ejercicio de una ciudadanía activa, que se involucra en las decisiones y su materialización.

En segundo lugar, el ejercicio de vigilancia, fiscalización y veeduría comunitaria a lo acordado y su puesta en marcha es transversal a la MIA-C, tanto la vocería como los comités veredales locales, se encargan del juicioso seguimiento al cumplimiento de proyectos e iniciativas. Frente al histórico incumplimiento de pliegos y acuerdos surgidos de movilizaciones sociales del Estado colombiano (Archila et al, 2019), la Mesa constituye un esfuerzo por trascender la desconfianza a partir de una metodología y unos mecanismos comunes, con el objetivo de superar las condiciones precarias de vida para la región en general y el fortalecimiento y (re)producción de lo campesino, en particular.

La construcción de paz territorial desde el AFP: riesgos de la simulación del cumplimiento

Como se evidenció, la comunidad campesina del Catatumbo territorializa la paz por medio de la constitución de facto de la ZRC y el despliegue de gobierno campesino, expresado en Ascamcat a través de principios como la pluralidad, el diálogo, la concertación, la

¹¹⁹ Este aspecto tuvo que ser especialmente resaltado por la comunidad campesina, dada la presencia de Policía y de comandantes militares en la delegación del Gobierno nacional durante las negociaciones de 2013. La comunidad se negó a participar en tanto no se retirarían las Fuerzas Armadas y no se reconociera el carácter no militar de la MIA-C.

verificación, la participación y la construcción común para la solución de problemas compartidos. La vida, resistencia y lucha del campesinado catatumbero por su territorio, contribuye a la construcción de paz en la medida en que su horizonte de socialidad cuestiona los límites del orden social vigente, propone enmendar las agudas desigualdades existentes y se orienta por la construcción de otras condiciones para la solución política de las causas de la guerra. De esta forma, se pone en entredicho la realidad habilitada por el capital, caracterizada en Colombia por la violencia como su forma específica de reproducción y sostenimiento.

Tras la firma del AFP surgió un escenario de posibilidades para la sociedad colombiana y en particular para las comunidades rurales más afectadas por la guerra. En particular, el AFP reconoce las ZRC como mecanismos políticos y jurídicos que el Estado tiene a su disposición para garantizar el acceso y uso de tierras productivas, lograr la formalización de la tierra, cerrar la frontera agrícola, proteger las zonas de reserva ambiental y, en general, garantizar la pervivencia del campesinado colombiano. Es importante advertir que, aún después de más de cinco años de la firma del AFP, los retrasos en la reforma rural integral, la sustitución de cultivos o la solución de conflictos socioterritoriales, afectan considerablemente el avance y reconocimiento de la territorialidad campesina y particularmente las ZRC.

En ese sentido, proponemos realizar a continuación un acercamiento al estado de la implementación del AFP en el Catatumbo, entendiendo su centralidad en el proceso general de construcción de paz y su importancia para las comunidades campesinas catatumberas. Esta lectura tiene en cuenta el análisis crítico que se ha realizado sobre el proceso de implementación del AFP y que advierte una situación de simulación en el cumplimiento de lo acordado y que tiene que ver con que políticas gubernamentales se presentan como ejecutorias del AFP, aunque en sentido estricto no lo sean o vayan en abierta contradicción con el mismo (Estrada, 2019).

En primer lugar, la implementación de la Reforma Rural Integral ha sido adelantada bajo el gobierno del presidente Iván Duque con los denominados Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial—PDET—¹²⁰. Sin embargo, la Política de *Paz con Legalidad* de este gobierno y su Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022 *Pacto por Colombia, pacto por la equidad*, dista en aspectos sustanciales con el espíritu, principios y enfoques acordados¹²¹.

Algunas manifestaciones de la estrategia PDET para el Catatumbo tienen que ver con la exclusión de algunos municipios, al generar una fragmentación territorial y el desconocimiento de las dinámicas comunitarias. De igual forma, la estrategia territorial del gobierno nacional planteada en el Pacto Región Santanderes del Plan Nacional de Desarrollo, supone serias limitaciones para el desescalamiento de la conflictividad, puesto que busca fortalecer, diversificar e internacionalizar la economía de la región a través de la producción de hidrocarburos, la explotación agroindustrial y minero-energética o la interconexión vial.

El Pacto tampoco concibe ni menciona el propósito de lograr la paz en la región, excluyendo temas como la reconciliación, la reparación y el derecho a la verdad o de la participación de las comunidades. Por el contrario, se funda en tres ejes estratégicos en clara sintonía con la llamada *Estrategia Catatumbo Sostenible*¹²². Se trata de un plan que da vía libre a la incursión del capital, proceso en el cual el Estado se compromete con acciones de aprovisionamiento de bienes e infraestructura, las cuales han sido presentadas en el Catatumbo como resultados de la implementación del AFP.

En tercer lugar, aunque formalmente las Zonas Estratégicas de Intervención Integral—ZEEI— o Zonas Futuro, constituyen

¹²⁰ Los PDET son una herramienta de política pública formulada y acordada en el Punto uno del AFP y regulada por el Decreto Ley 893 de 2017.

¹²¹ Al respecto ver CEPDIPO (2020).

¹²² La Estrategia Interinstitucional Catatumbo Sostenible viene siendo el programa pionero del Gobierno nacional bajo el cual se implementa el PDET del Catatumbo, en el marco de la denominada política de Paz con Legalidad.

mecanismos para acelerar la implementación de los PDET en zonas priorizadas “no pueden esperar, necesitan cambios inmediatamente” (Presidencia de la República, s.f., p.7), en la práctica su creación incorpora una figura de ordenamiento nueva, ligada a instrumentos de planeación diferenciados —Planes Especiales de Intervención Integral PEEI— y a nuevas instancias de definición como el Comité Estratégico –ZEII—, que desdibujan los pactados en el AFP.

Una evidencia adicional de la estrategia de simulación tiene que ver con el escaso avance en lo relativo a la sustitución voluntaria de cultivos de uso ilícito. Si bien durante el primer año del Programa Nacional Integral de Sustitución—PNIS— se vincularon cerca de nueve mil familias al programa a nivel nacional, no se ha logrado ampliar el programa tras dos años. En este caso el gobierno Duque ha reactivado una política antidrogas, asociada a la política de seguridad nacional, la militarización de los territorios y la erradicación obligatoria de cultivos, alegando falta de recursos económicos para ampliar y sostener el programa.

Las jornadas de erradicación militar reactivadas en este gobierno violentan, en su integridad y dignidad a los cultivadores, quienes alegan tardanzas e incumplimientos frente a los acuerdos colectivos que se suscribieron durante el 2017 en el marco del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos—PNIS— (CEPDIPO, 2020). Más preocupante aún resulta el hecho del asesinato de líderes sociales para la sustitución voluntaria en el Catatumbo, de excombatientes de las Farc-Ep que adelantan actividades relacionadas con el PNIS y de dirigentes organizacionales que promueven la sustitución de cultivos y la Reforma Rural Integral. Este fenómeno se ha venido agudizado ante la extrema militarización del territorio, incluso con la llegada de tropas estadounidenses a las zonas de frontera¹²³.

¹²³ A junio de 2020, se registraron a nivel nacional 93 homicidios cometidos en contra de personas defensoras de Derechos Humanos que estaban incluidos, impulsaban el PNIS o en el marco del abuso de autoridad en operaciones de erradicaciones forzadas de cultivos de uso ilícito. En el departamento de Norte de Santander, se registraron los asesinatos de Wilson

Por su parte, la implementación del Punto dos referido a la Apertura democrática, se ha caracterizado por un “bajo nivel de implementación de las dimensiones normativa y no normativa de lo dispuesto, producto de las resistencias sistémicas del orden dominante frente a la participación popular y su fortalecimiento”¹²⁴ (Espinosa, 2020, pág. 15). En cuanto a los derechos y garantías plenas para el ejercicio de la oposición política, se destaca la expedición del Plan de Acción Oportuna—PAO— para la protección de líderes y defensores de DDHH. No obstante, el PAO se ha desarrollado en detrimento del Sistema Integral de Seguridad para el Ejercicio de la Política—SISEP— del AFP. Se ha advertido la falta de mecanismos de participación de las comunidades y sus organizaciones en la construcción y acción del PAO, contemplados en el SISEP (Verdad Abierta, 2018).

De igual manera, a pesar de la activa participación en la elaboración de una propuesta de Ley Estatutaria de Garantías para los movimientos y las organizaciones sociales para la movilización y la protesta pacífica, no se ha contado con la voluntad del gobierno para dar su trámite y promulgación (Espinosa, 2020).

Los efectos de la ausencia de una política efectiva para la protección de líderes y defensores de DDHH en el caso del Catatumbo, se han traducido en 92 agresiones, de las cuales 30 han sido asesinatos, en el periodo 2017-2020 (La Paz en el Terreno, 2020). Desde las comunidades se reconocen como factores de riesgo la disputa entre los actores armados, donde se resalta en el último año el repunte de la acción de grupos paramilitares y la militarización del territorio por parte del Estado colombiano¹²⁵ (FIP, 2020). Así, la Mesa Humanita-

Pérez y Luis Contreras en 2019 y Tulio Sandoval, Efrén Ospina, Alejandro Carvajal y Digno Buendía en 2020 (Marcha Patriótica, 2020).

¹²⁴ Las diversas lecturas y balances de la implementación del AFP coinciden en el *estado crítico* del Punto dos, en especial por la inacción o poco interés del Estado en dar avance a las disposiciones del AFP dirigidas a la transformación del régimen electoral, la participación vinculante de las comunidades y las garantías para la protesta y la movilización social. Al respecto, ver PGN (2020) y CINEP-CERAC (2020).

¹²⁵ El Catatumbo es una de las regiones más militarizadas del país, con 17 mil efectivos. A partir de la política de seguridad del gobierno Duque, el despliegue de fuerza

ria del Catatumbo registró para mediados de 2020 el aumento de los confinamientos, desplazamientos¹²⁶, masacres, asesinatos selectivos de líderes comunales y la vuelta de los patrullajes de grupos armados y de los llamados falsos positivos¹²⁷. (Agencia Prensa Rural, 2020).

En cuanto a los mecanismos democráticos para la participación ciudadana, cabe resaltar la situación de las Circunscripciones Especiales Territoriales de Paz—CETP—, concebidas para garantizar la representación política de las regiones más golpeadas por el conflicto. Su implementación no ha sido posible, dadas las distintas modificaciones y distorsiones del proyecto de ley en el Congreso y la reticencia del gobierno nacional para su impulso. Esto ha significado un golpe sensible al propósito de fomentar la participación de las comunidades y su reparación frente a la violenta exclusión del escenario político. En el caso del Catatumbo esta situación implicó la indefinición frente al futuro de los ocho escaños dispuestos para la región y la frustración de las comunidades que habían asumido activamente el proceso, eligiendo dos candidatos populares en diciembre de 2017.

A pesar de este panorama Ascamcat se ha reafirmado en hacer *parte activa del componente social* en la implementación del AFP. Además, ha manifestado su *irrestricto compromiso en la construcción de la paz estable y duradera* que, “solo puede ser edificada con la participación

militar seha sucedido a través de los planes *Diamante, Victoria, Victoria Plus, Esparta*, donde han tenido un importante rol la Tercera Brigada del Ejército, el Batallón de Ingenieros N° 30, la Fuerza de Tarea Vulcano, la Fuerza de Despliegue Rápido FUDRA III, Batallones de Operación Terrestre y Batallones Especiales Energéticos y Viales. Esta militarización ha traído la vuelta de estigmatizaciones, señalamientos, empadronamientos y en general acciones de amedrentamiento sobre las comunidades (FIP, 2020).

¹²⁶ Según la ONU (2020), del total de personas en condición de confinamiento forzado a causa de la acción de grupos ilegales en Colombia (45.000), el 70% son habitantes del Catatumbo.

¹²⁷ Se registran los asesinatos de Ernesto Aguilar de Ascamcat por parte de Los Rastrojos y Joel Villamizar indígena u'wa presuntamente por el Ejército, así como la desaparición de Juan de Jesús Peinado del MCP. Igualmente, el asesinato de Dimar Torres por parte del Ejército y la muerte en confusos hechos de Salvador Jaimes que también involucraron a la Fuerza Pública, y que fueron presentados como bajas en combate por las autoridades (Mesa Humanitaria, 2020).

activa de todos los colombianos, en especial de los campesinos y las campesinas humildes y excluidos de Colombia” (Ascamcat, 2017). En ese sentido, Ascamcat hizo parte de las mesas de participación de la sociedad civil convocadas por la Mesa de Conversaciones en 2014 y en su subcomisión de género en 2015.

La territorialización de la paz ha sido asumida también en la organización de espacios autónomos, tales como campañas de pedagogía de los Acuerdos durante el año 2016, escuelas de formación en paz para la Guardia Campesina, la participación en los encuentros de los Diálogos Útiles para la Construcción de Paz Territorial en 2017, el impulso del PNIS y la veeduría constante frente al PDET.

Este proceso ha desbordado espacios institucionales y a la dinámica de simulación en la región, Ascamcat ha respondido por medio de la movilización social, como en el caso del Paro Campesino de octubre de 2017 organizado en oposición a la erradicación forzada de cultivos de uso ilícito. En su pliego, el Paro hizo un llamado a cumplir tanto los acuerdos de 2013 como el AFP. Igualmente, se ha conformado la Comisión por la Vida, la Paz y la Reconciliación en 2018, junto con la comunidad barí, el CISCA, el MSP y las Asociaciones de Juntas, como espacio político legítimo de las comunidades, para la visibilización, seguimiento y denuncia de la situación de violencia en la región. Estos esfuerzos se han traducido en la generación de estrategias para encontrar salidas a la crisis humanitaria como la Propuesta de Acuerdo Humanitario para el Catatumbo en 2020 dirigida al Gobierno nacional y demás actores armados (Mesa Humanitaria, 2020).

Aunque la simulación afecte la implementación del AFP y signifique una agudización de las dinámicas de la guerra en el Catatumbo, las comunidades y en especial el campesinado, han asumido la territorialización de la paz como un proceso que depende también de la apropiación social y la participación popular. De ahí que las comunidades hayan visto la necesidad de la movilización social para exigir el cumplimiento del Acuerdo y la construcción de espacios comunales autónomos para la paz en el territorio. Este proceso de

disputa por la implementación es la expresión de las luchas políticas actuales en el país, intensificadas en los últimos años y dan cuenta del carácter abierto de la territorialización de la paz (Estrada, 2020).

Con todo lo anterior, podemos expresar que a lo largo del artículo se han brindado elementos de análisis para la comprensión del proceso de territorialización comunitaria y campesina en esta región del nororiente colombiano, donde Ascamcat ha sido una expresión organizativa del campesinado catatumbero y un espacio para el florecimiento de otras prácticas políticas y ejercicios democráticos en su lucha por el cuidado del territorio, la defensa de la tierra y la construcción de la paz con justicia social.

Bibliografía

Agencia Prensa Rural (25 de julio de 2020). *Grave crisis humanitaria en Norte de Santander*. <https://www.prensarural.org/spip/spip.php?article25688>

Archila, Mauricio., García, Martha Cecili., Parra, Leonardo y Restrepo, Ana María (2019). *Cuando la copa se rebosa. Luchas sociales en Colombia 1975 – 2015*. Bogotá: CINEP/PPP. https://www.cinep.org.co/publicaciones/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2019/05/20190406_Cuando_la_copa_se_rebosa-muestra.pdf

Ascamcat (Asociación Campesina del Catatumbo). (26 de septiembre de 2006). Convocatoria al primer encuentro de la Asociación Campesina del Catatumbo En medio de la violencia reflorece el Catatumbo 14 y 15 de octubre, San Pablo (Teorama), Norte de Santander. <https://bit.ly/31FHDGI>

Ascamcat (2014). Relato colectivo del Paro Campesino del Catatumbo (junio, julio y agosto de 2013) [manuscrito no publicado].

Ascamcat (29 de septiembre de 2017). ¡A defender los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial! <https://www.prensarural.org/spip/spip.php?article22091>

Ascamcat y Corporación Colectivo de Abogados Luis Carlos Pérez (Ccalcp). (2012). *Plan de desarrollo sostenible para la constitución de la Zona de Reserva Campesina del Catatumbo*. Bucaramanga.

Ascamcat, Universidad Nacional de Colombia (septiembre de 2018). *¿Qué es la Mesa de Interlocución y Acuerdo del Catatumbo MIA-C?* Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia.

Luchas de las mujeres excombatientes de las Farc-Ep por la reproducción de la vida

Diana Patricia González Ferreira¹²⁸

Introducción

Este texto se nutre de una investigación de más largo aliento para la tesis de maestría en Sociología, *Las luchas de las mujeres excombatientes de las Farc-Ep por la reproducción de la vida colectiva en Páramos y Tierra Grata*. En ambos trabajos, realizo una aproximación a las experiencias de las mujeres de dos antiguos Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación—ETCR—¹²⁹ en la región Caribe, centrándome especialmente en sus luchas por la reproducción de la vida y la producción de común.

Así, lo que me propongo aquí es plantear cómo los acuerdos de paz, realizados en La Habana en 2016 y suscritos entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

¹²⁸ Licenciada en psicología y pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, maestra y doctorante en sociología del ICSyH BUAP México. Investigadora y activista feminista. Investigadora y activista feminista. He investigado desde la educación popular, principalmente en procesos organizativos rurales, la producción de común desde las luchas de las mujeres en el contexto de la guerra en Colombia.

¹²⁹ Los ETCR son una figura jurídica transitoria creada para la reincorporación temprana, en principio tendría vigencia desde el 15 de agosto del 2017 hasta el 15 de agosto del 2019, tiempo en que no se cumplió con el objetivo trazado, por lo cual fue ampliada por un año más, es decir hasta el 15 de agosto del 2020. Esto significa que a la fecha no existe certeza jurídica sobre la mayoría de estos espacios.

Ejército del Pueblo—Farc-Ep—, han generado condiciones precarias para las excombatientes, quienes dejaron las armas en pos de una sociedad más justa. La lenta implementación de estos acuerdos ha llevado a les excombatientes a un laberinto burocrático que se sostiene en medidas provisionales. En cambio, la idea de una reincorporación real y la posibilidad de construir una paz estable y duradera se alejan. A pesar de ello, las mujeres excombatientes de las Farc-Ep dentro de los espacios de reincorporación colectivos, siguen luchando por producir común y garantizar la reproducción de la vida de manera colectiva.

El texto se divide en dos partes: en la primera describo de forma general el problema de la tierra como causa estructural del conflicto armado y el proceso de paz, resaltando algunas características particulares de estos dos elementos en torno a las mujeres. La segunda parte se centra en las mujeres excombatientes de los antiguos ETCR de Pongores y Tierra Grata, tanto en sus condiciones materiales y simbólicas, como en sus dificultades y estrategias de lucha para producir la vida en comunidad.

Tierra y lucha por la reproducción de la vida

La cuestión agraria, especialmente el acceso y uso de la tierra, “es un tema sobre el cual existe consenso entre quienes han investigado el proceso, como ‘factor desencadenante’ del conflicto social y armado” (Fajardo, 2015, p. 6). Los *despojos múltiples* (Navarro Trujillo, 2015) de los medios de subsistencia—tierra, agua, bosques, entre otros—de comunidades indígenas, afros y campesinas han concentrado la tierra en manos de unos pocos, en detrimento de las mayorías. Este ha sido el factor central de una larga historia de luchas dentro del campo colombiano y de un *continuum de violencia* que prevalece hasta la actualidad.

Durante la primera mitad del siglo XX, el Estado impulsó procesos de colonización campesina, vinculados a la producción de café y a la consolidación de una clase media rural con capacidad de producir bienes de consumo interno (LeGrand, 2017). Si bien parcialmente se avanzó en estos objetivos, los efectos a largo plazo no fueron

los esperados. Una maraña de leyes, algunas de corte liberal y procesos burocráticos, en su mayoría inaccesibles para una población rural con altos niveles de analfabetismo, ayudaron a afianzar la tendencia de concentración de tierras y exclusión de la población más empobrecida.

Las estrategias de despojo de tierra por parte de hacendados y empresarios, que van desde el cercamiento y anexión de las tierras trabajadas por les colonos, hasta la destrucción de parcelas¹³⁰ y las amenazas de muerte, configuraron un orden institucional y social de exclusión y despojo que todavía no ha sido superado. De esta forma, la pequeña y mediana propiedad de la tierra se ha visto continuamente amenazada, en un “espiral de la valorización de las tierras por la vía de los ciclos ‘colonización-conflicto-migración-colonización’ que perdura hasta hoy, empujado por la guerra y por las ‘leyes para el destierro” (Fajardo, 2015, p. 9). Un factor importante en estos procesos es la estrecha relación entre poder político y despojo. Investigaciones como las de Aponte y Cinep (2019), Fals Borda (2008), Legrand, Valencia y Goelkel (2016), Vega Cantor (2002), entre otras, muestran cómo el control territorial está vinculado históricamente con el poder político, las dinámicas electorales, las empresas extractivistas y el Estado. En este sentido, el largo conflicto en Colombia ha sido una sucesión de conflictos en torno a la tierra.

Esta dinámica tiene como consecuencia, en entre otras, la poca claridad en los datos acerca de la propiedad de la tierra, el cual ha sido un obstáculo hasta el presente a la hora tener una imagen concreta de la situación rural (Oxfam, 2017). Esto hace más difícil buscar estrategias que den solución a este tema, es así que, los procesos de titulación de predios rurales se enfrentan continuamente con las historias de despojo y apropiación que envuelven el campo colombiano.

¹³⁰

Para ver una descripción de la forma violentas como los hacendados despojaban de sus tierras a las familias colonas ver: *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)* Legrand 2016.

Con una desigualdad profundamente violenta, el acaparamiento de tierras muestra cifras de una realidad absurda. El último censo nacional agropecuario (DANE, 2014) revela que, de los 111,5 millones de hectáreas—ha— en área continental colombiana, el 56,7% son bosques (63,2 millones de ha) y el 38,6% son aptas para uso agropecuario (43,1 millones de ha). Sin embargo, solo 8,5 millones de ha están destinadas a siembra de cultivos, es decir, solo 7,1% de la tierra con vocación agrícola tiene uso efectivo. De los 34,4 millones de ha restantes, el 80% están dedicadas a la ganadería.

Según Oxfam (2017), la diferencia entre la superficie apta para la ganadería, 15 millones de ha y la que ocupa realmente, 34,4 millones, deja un excedente de 19,4 millones de ha de ganadería que podrían ser destinadas para otros usos. La situación es aún más inadmisibles cuando se estima que, una cabeza de ganado en Colombia tiene en promedio 1,6 ha a su disposición, mientras que “un millón de explotaciones campesinas tienen un tamaño inferior al que dispone en promedio una vaca en Colombia” (Oxfam, 2017, p.23). Al hablar de explotación se hace referencia a la tierra que efectivamente puede ser cultivada y explotada.

Del total de explotaciones registradas hasta 2014, aquellas mayores a 500 ha representan el 0,4 al 0,5%. No obstante, aunque se ha mantenido su porcentaje, la cantidad de hectáreas que las componen ha crecido exponencialmente desde 1960 hasta 2014, pasando de 5 millones de ha en promedio a 47 millones. En síntesis, “El 1% de las explotaciones de mayor tamaño manejan más de 80% de la tierra, mientras que el 99% restantes se reparten menos del 20% de la tierra” (Oxfam, 2017, p.13), al ser así, no extraña que Colombia se sitúe como el país más desigual de la región, seguido por Perú y Chile.

La condición de las mujeres es aún peor. Sin datos suficientes¹³¹ para conocer el estado real de la situación¹³², se estima que su acceso a maquinaria, créditos y asistencia técnica, así como a la tierra, es menor. Además, según Deere y Leon, existen factores que propician la brecha de inequidad entre mujeres y hombres en relación a la propiedad de la tierra:

[...] preferencia masculina en la herencia, el privilegio del que goza el hombre en el matrimonio, el sesgo hacia el sexo masculino tanto en programas comunitarios y estatales sobre reparto de tierras como en el mercado de tierras, en donde la mujer pocas veces es participante exitosa como compradora (Deere y Leon, 2001, p.3).

Anudado a esto se encuentra el desempleo rural, que en el caso de las mujeres es de un 9,7%, frente a un 2,3% de los hombres (Comisión Colombiana de Juristas, 2011). También se debe tener en cuenta que ellas realizan gran parte de las labores de cuidado que garantizan la reproducción de la vida familiar y comunitaria, sin que esto les represente algún tipo de ingreso o remuneración.

La falta de titulación de la tierra a nombre de las mujeres en medio de un conflicto armado, que ha dejado más de 7 millones de desplazados, las mantiene en lugares de vulnerabilidad y dependencia históricas. El asesinato, desaparición, abandono o desplazamiento de los varones, sumado a la informalidad en la tenencia de la tierra, entre otros aspectos, dejan a las mujeres y sus familias frente al despojo y con la imposibilidad de acceder a derechos de restitución

¹³¹ Para un análisis de los problemas en la construcción de datos sobre el acceso y tenencia de tierra de las mujeres, ver: *La desigualdad de género en la propiedad de la tierra en América Latina* (León, 2011)

¹³² El último censo agropecuario en Colombia se realizó en el 2014 por lo cual no existen datos actualizados y discriminados que reflejen la situación de la población rural en general y de las mujeres en particular. En este sentido parte del Acuerdo de Paz 2016, plantea en el punto uno: Reforma Rural Integral en el numeral 1.1.9 “la formación y actualización del catastro e impulso predial rural”, donde “el gobierno nacional pondrá en marcha un Sistema General de Información Catastral, integral y multipropósito, que en un plazo máximo de siete años concrete la información y actualización del catastro rural” (Gobierno Nacional y Farc-Ep, 2016)

de tierras o titulación. Vemos entonces cómo el *continuum de violencia*, que se exagera en la guerra, es vivido por las mujeres de forma particular.

Aun así, las mujeres no han cesado en la lucha por la tierra, los bienes comunes y una vida digna. Ellas han trabajado hombro a hombro en con sus compañeros y organizaciones para defender sus territorios y conseguir *tierra para quien la trabaje*. A pesar de la poca relevancia histórica que se la ha dado al hacer de las mujeres dentro de las luchas campesinas, indígenas y afros en torno a la tierra la tierra, es innegable que ellas son parte fundamental en estos procesos. Es por esto que frente a la posibilidad de un acuerdo de paz las mujeres buscaron ser parte de este, viendo allí una oportunidad de transformación social, que avivaba la esperanza de construir una sociedad más justa.

El proceso de paz

Ahora bien, vale la pena volver sobre el proceso de paz, desde una perspectiva feminista y antipatriarcal, para dar cuenta de cómo se lleva a cabo el trabajo dentro de la Mesa en La Habana-Cuba, cómo llegan las mujeres a poner en juego sus apuestas y en qué condiciones realizan su trabajo en la subcomisión de género. Para de esta manera, ver el gran esfuerzo de las mujeres por producir un bien común para la sociedad en general, desde las particularidades de sus experiencias dentro de la guerra.

El *Acuerdo final para la terminación del conflicto y una paz estable y duradera*, suscrito el 24 de septiembre del 2016 entre el Estado colombiano, en cabeza de Juan Manuel Santos (2010-2018) y las Farc-Ep es, sin duda, el hecho más importante de la historia reciente del país. Con dicho acuerdo se busca reconocer las causas que dieron origen a la lucha armada guerrillera en 1964, algunas de las cuales persisten hasta hoy. La cuestión agraria y la exclusión política que, están en la raíz de un conflicto que ha durado más de medio siglo, encabezaron

la lista de las negociaciones entre las partes, seguidos por el problema de las drogas ilícitas, el fin de conflicto, las víctimas y el cumplimiento, verificación y refrendación de los acuerdos. Seis puntos temáticos que dieron forma a la mesa de negociaciones adelantada en la Habana-Cuba.

El cuatro de septiembre del 2012, Santos anunciaba oficialmente las condiciones en las que se daría el proceso de negociación con las Farc-Ep. En primer lugar, se estableció que *nada estaría acordado hasta que todo esté acordado*, siguiendo el modelo del proceso de paz en Irlanda del Norte (1994-1998). De la misma forma, no se impondría el cese de actividades militares, ni despeje militar de ninguna área del territorio nacional durante las negociaciones. Además, la agenda pactada previamente, se llevaría adelante de forma confidencial, limitando la participación ciudadana a mecanismos virtuales y foros donde se recogerían sus propuestas Y finalmente, los acuerdos serían refrendados con algún mecanismo consultivo.

Cada delegación nombró a sus plenipotenciarios, quienes contaban con capacidad de decisión dentro de la mesa. Desde el Estado colombiano, esa responsabilidad estuvo en manos de Humberto de la Calle, jefe de negociación; Luis Carlos Villegas, ministro de defensa y ex presidente de la Asociación Nacional de Empresarios de Colombia—ANDI—; Sergio Jaramillo, alto comisionado para la paz y ex-viceministro de defensa para asuntos internacionales; Frank Pearl, economista y alto comisionado para la paz en 2006, durante el proceso de Justicia y paz con el paramilitarismo y los generales en retiro del ejército y la policía Jorge Enrique Mora y Óscar Naranjo Trujillo. Por su parte, los plenipotenciarios de las Farc-Ep fueron: Iván Márquez, jefe de la negociación y negociador del proceso de paz de Caracas-Tlaxcala en 1992; Marcos Calarcá, negociador en el proceso de paz de 1999-2002 y Ricardo Téllez y Andrés París, representantes de las Farc-Ep ante la comunidad internacional, todos ellos pertenecientes a la cúpula¹³³ de las Farc-Ep.

133

Me refiero al Secretariado del Estado Mayor Central y al Estado Mayor Central.

Resalta dentro de este panel de delegados la ausencia de mujeres y la vocación militarista de la mayoría de los allí nombrados. Esto evidencia una lógica recurrente de la política donde lo masculino, encarnado en los varones, es dominante y excluyente, lo que les confiere la potestad de resolver los asuntos importantes que atañen a la sociedad. Este modo de pensar y actuar está asentado histórica y sistemáticamente en un orden patriarcal que hace de cada diferencia una jerarquía¹³⁴, donde se erige el supuesto universal masculino como “una especie de neutro ordenador de lo social que no debe ser impugnado y que, más bien, puede fungir como clave que articula la vida pública” (Gutiérrez Aguilar, 2014, p.78).

En concordancia con esta lógica, la participación de las mujeres dentro de los procesos de paz en el mundo ha sido escasa. En los pocos casos que han logrado acceder a ellos, como en Guatemala, Burundi-África, Irlanda del Norte y el Salvador, las mujeres han tenido que generar estrategias de presión para lograr ser escuchadas y acceder a las negociaciones.

El Acuerdo de paz firmado en Colombia, no fue la excepción, aun siendo el primero en el mundo en incluir el enfoque de género de forma transversal, posicionándose como el más avanzado en el reconocimiento de los derechos de las mujeres y la población Lesbianas, Gais, Transgénero, Bisexuales e Intersexuales —LGTBI—. Este logro es fruto del trabajo de las mujeres que desde el inicio de las conversaciones buscaron y construyeron estrategias para interlocutar con la Mesa y sus negociadores concretando la apertura de una subcomisión de género el 14 de agosto del 2014, dos años después del inicio de los diálogos de paz y tras haberse aprobado tres de los puntos del acuerdo: Reforma Rural Integral, Participación Política y Solución al Problema de las Drogas Ilícitas. De esta manera se nombran dos plenipotenciarias en la mesa: Victoria Sandino, comandante del

¹³⁴ Idea expuesta por Raquel Gutiérrez en el seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político 2019 en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades *Alfonso Vélez Pliego*.

bloque central de las Farc-Ep y María Paulina Riveros Dueñas¹³⁵, asesora jurídica de la oficina del alto comisionado para paz 2003-2005 y directora de derechos humanos del Ministerio del Interior en 2011. Allí, delegadas de las Farc-Ep, del gobierno y las organizaciones de mujeres y diversidad sexual se dan a la tarea de revisar y ajustar los tres puntos ya acordados, además de integrarse a las discusiones de los temas restantes.

Tres caminos se juntan en este proceso, por un lado, el de organizaciones de mujeres en su larga lucha por lograr una salida negociada al conflicto armado, por otro, el de las mujeres farianas, quienes ven la necesidad de reconstruir su legado histórico dentro de la organización y comienzan a tener acercamientos formativos sobre feminismos y género. Finalmente, el de las luchas de feministas y de mujeres a nivel internacional que han incidido en los organismos multilaterales, presionando a que la ONU promulgue, entre otras, la resolución 1325¹³⁶ del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, donde se insta a los Estado a incluir la participación activa de las mujeres en los procesos de paz y posacuerdos.

Los recorridos de cada uno de estos caminos son muestra de la pluralidad de luchas de las mujeres, feministas o no, quienes, a pesar de sus diferencias, se encuentran en La Habana para poner en juego sus apuestas y propuestas para la reconstrucción de una sociedad que busca ir en la dirección contraria a la trazada por la guerra.

¹³⁵ Por parte del Estado participaron también, Nigeria Rentería Lozano quien renunció el 13 de octubre de 2014 para lanzarse como candidata a la alcaldía de Chocó, quien sería reemplazada por María Ángela Holguín Cuéllar que fungía como ministra de relaciones exteriores.

¹³⁶ La resolución 1325 de la ONU del 2000 fue la primera emitida por el Consejo de Seguridad de este organismo, que buscaba incluir a las mujeres en la agenda de paz y seguridad, reconociendo los efectos desproporcionados sobre las mujeres en los conflictos e instando a su participación activa en las decisiones frente a la prevención de conflictos, la resolución de conflictos, los procesos de paz, la construcción de la paz posbélica y la gobernabilidad. También se espera que se integre la perspectiva de género a todas las acciones de paz y se brinde protección especial frente a la violencia sexual y de género a fin de promover los derechos de las mujeres y la equidad de género.

Las organizaciones feministas, de mujeres y LGBTI tienen una larga tradición de lucha por el reconocimiento de los impactos diferenciados que produce el conflicto armado en las mujeres, niñas, niños y la personas LGTBI. Estos procesos, además, han buscado hacer evidente la intersección entre raza, clase y género, trabajando en el reconocimiento y respeto cultural y territorial de las comunidades indígenas y afro, la lucha contra todas las formas de violencia contra las mujeres y los derechos sexuales y reproductivos de mujeres y diversidades sexuales. Es así que, frente al anuncio de los diálogos de paz, se crearán espacios de confluencia para concertar y construir propuestas desde las mujeres y sus organizaciones para la Mesa de negociación.

Como producto de estos esfuerzos se lleva adelante el *I Encuentro Nacional e Internacional de Mujeres por la Dignidad y la Paz*, realizada en mayo de 2013 en Florencia-Caquetá con la participación de más de dos mil mujeres, y la *I Cumbre Nacional de Mujeres por la Paz*¹³⁷ llevada a cabo en octubre de 2013 al que asistieron 449 mujeres provenientes de 30 departamentos (O. Sánchez G., 2018).

Por su parte, en la Habana, las guerrilleras de las Farc-Ep—especialmente quienes habían tenido encuentros con luchas feministas—, ven la necesidad de conocer la historia de las mujeres dentro de su organización. Proponen a la dirección guerrillera hacer una investigación sobre la participación de las mujeres en la lucha de las Farc-Ep. Con el visto bueno de la *dirigencia*, se realiza una serie de talleres de sensibilización dentro de sus filas, ya que no había familiaridad con las discusiones feminista. Para el colectivo en general, la premisa del reglamento interno de las Farc-Ep, acerca de la igualdad entre hombres y mujeres, hacía que estos temas se tomarán como “*resueltos*” o “*superados*” dentro de la organización. Además, dentro de su formación ideológica, permanecía la idea más clásica del

¹³⁷ En septiembre del 2016 se realizó la II Cumbre Nacional por la Paz donde participaron 327 organizaciones y 575 mujeres, el tema central fue el papel de las mujeres en la construcción de paz (Sánchez G., 2018).

marxismo-leninismo expresada en la idea de que la liberación de las mujeres vendría con el cambio económico-social.

La idea de la investigación y los talleres abre el campo para comenzar a visibilizar a las mujeres dentro de la organización y en los propios diálogos de paz. Entre las iniciativas que las mujeres guerrilleras impulsaron desde muy temprano en la Habana se encuentran: una comisión interna para abordar la situación de las mujeres colombianas, una página web de mujeres farianas, reflexionar acerca del feminismo en relación a sus experiencias en la subversión, así como la búsqueda de abordar “*temas específicos de mujeres*” en la Mesa.

Todos estos proyectos abonan a un desplazamiento significativo dentro de las mujeres de las Farc-Ep, por lo menos de aquellas que hacían parte de la delegación en La Habana. La búsqueda de sus linajes de lucha¹³⁸, así como la necesidad de una genealogía propia habilita y abre discusiones clausuradas en la jerarquización de las luchas. De esta forma, la idea de la emancipación de las mujeres supeditada al triunfo de la revolución, que bloquea cualquier diálogo sobre las relaciones de poder y el orden patriarcal que atraviesan a toda la sociedad, pierde sentido y se vuelve obsoleta en el camino de encuentros y aprendizajes que se dan desde Cuba.

No teníamos muchos elementos teóricos, empezamos a leer, hicimos la página (Mujer Fariana), invitamos a gente a que nos dieran conferencias, hasta que después nos apareció la posibilidad de hacer una maestría sobre mujeres, género e igualdad y desarrollo y pues eso nos abrió mucho más, nos dio elementos y bueno fuimos trabajando hasta que Victoria (Sandino) ya empieza a proponer la necesidad de la subcomisión de género para mira el acuerdo, aunque se habían firmado ya tres acuerdos (Olga, comunicación personal, 23 de junio de 2019).

¹³⁸ Al hablar de linaje de lucha lo hago desde la perspectiva de la *genealogía feminista* que busca rastrear las conexiones de las mujeres y sus luchas más allá de los parentescos familiares o los linajes de castas y apellidos, que como bien nos lo recuerda Muraro (1994) expropia la creación de las mujeres, al ser estos una forma de dominación patriarcal de lo masculino.

Lo que muestra Olga es cómo se van dando pasos en el camino de autorización de las mujeres farianas y cómo sus acciones se reconocen como políticas. Además, evidencia la importancia que tuvo allí la construcción de vínculos con otras, desde la academia y las organizaciones sociales, Victoria Sandino, a propósito de lo anterior cuenta que:

Nos aliamos con mujeres rurales para que ellas fueran reconocidas, es decir, que se les reconociera el derecho a la tierra, que se reconociera la titulación de las mujeres a la tierra en la cual trabajan, porque las mujeres no tienen titulación, no son titulares de la tierra en nuestro país. (Victoria Sandino en Clacso, 2020)

Como ya se vio, las luchas por la tierra tienen un lugar central en la historia del conflicto armado y el papel de las mujeres en estas ha sido fundamental, por lo tanto, una alianza entre mujeres para la garantía de acceso y uso de la tierra no es menor. Dejar estipulado dentro del Acuerdo de paz mecanismos para la entrega prioritaria de tierras y asistencia técnica a las mujeres fue un logro común de las excombatientes y las mujeres de la sociedad civil—que, sin embargo, no cobijo a las excombatientes—. La defensa de este punto, dentro de la delegación de Farc-Ep en La Habana, no supuso mayores inconvenientes, lo que facilitó su introducción temprana a los acuerdos. Diferente reacción causó la propuesta de participación política efectiva de las mujeres más allá del sistema de cuotas.

Yo tengo que decirlo con mucha tristeza, realmente nosotras hemos tenido que dar una lucha muy fuerte, [...] al interior de nuestro partido (Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común Farc), primero en la insurgencia cuando estábamos en La Habana para incorporar el enfoque de género; bueno ahí lo pasamos un poquito, sí, porque es el tema de la tierra, perfecto, estamos de acuerdo. Pero es que eso va ligado a otros procesos, no es solamente decir, la participación política de las mujeres, el derecho a la tierra. Si hablamos de participación política, tenemos que hablar de participación política interna, al interior de nuestros partidos, de nuestras organizaciones (Victoria Sandino en Clacso, 2020).

Abrir espacios de participación política dentro de las organizaciones mixtas ha sido parte de *las luchas dentro de las luchas* que las mujeres han tenido que dar, sin distinción ideológica, pues es imposible negar que dentro de las izquierdas también opera el pacto patriarcal (Segato, 2018). Este tiempo es, sin embargo, particularmente resonante para las luchas de las mujeres, feministas o no, pues el despliegue feminista en el continente y la renovación de sus luchas, han abierto un campo cada vez más amplio para impugnar el orden patriarcal. Es así como ahora las alianzas entre mujeres abren caminos de transformación de las relaciones de poder dentro de la organización mixta de las Farc. Las mujeres farianas ensayan nuevas formas de construir en colectivo no sin dificultades y contradicciones, en este empeño siguen trabajando en la reincorporación dentro de los antiguos ETCR.

La subcomisión de género

“He ahí la perversa simbiosis entre el conocimiento y la palabra: permite captar con cierta fidelidad los anhelos colectivos, pero a través de piruetas discursivas (un guion para cada audiencia) ese conocimiento es formado y transformados en herramienta de poder, en palabra encubridora”

Silvia Rivera Cusicanqui, 2018

Hay palabras que pueden llegar a opacar más que lo que alumbran, así son las “*palabras mágicas*” a las que se refiere Silvia Rivera en la cita anterior. El género es una de ellas, la poca claridad con que se ha presentado este término, que sin embargo ha sido de gran importancia para las luchas de mujeres y comunidades diversas, hace que sus usos lleven a un intrincado de supuestos. En este sentido, propongo un acercamiento a la subcomisión de género y la opacidad

de sus términos, así como a las condiciones en las que se construye este espacio y a la forma en la que esta se desarrolla para ver los límites y posibilidades que genera para las luchas de las mujeres excombatientes de las Farc-Ep.

Una mirada a la forma como se desarrolló la subcomisión en términos operativos muestra rasgos del orden patriarcal que envuelven este proceso. A pesar de toda la publicidad que se hizo acerca de la participación de las mujeres y las diversidades sexuales en la Mesa, y el carácter *sui generis* que esta subcomisión de género le ponía al proceso, las mujeres no contaron con las condiciones básicas para su trabajo. La alta valoración discursiva no alcanzó para generar condiciones “*igualitarias*” en cuanto a la operatividad de la subcomisión, ni a la carga de trabajo para las mujeres que la integraban.

Según la investigación de la Corporación Humanas (2017) la subcomisión de género no contó con tiempos, ni espacios definidos para llevar adelante su trabajo:

Si bien la Subcomisión de Género existía de manera formal en el proceso de paz derivada de la Mesa de Negociaciones, en la práctica no siempre le fueron asignados tiempos y espacios específicos planificados con antelación. En algunos momentos, la Subcomisión era vista como algo menor [...] como un anexo, como ‘qué lora estas viejas’ (Entrevista 14). Por ello, funcionó en varias oportunidades “en los tiempos libres del trabajo de las demás comisiones y actividades”, “al final del día” y en diversos lugares (Corporación Humanas, 2017).

La sobre carga de trabajo, devaluación y apropiación de logros es una constante sobre las labores realizadas por mujeres. Sumado a ello el estimado del hombre como el sujeto universal con las características plenas para la realización de los trabajos de mayor importancia, construyen un tipo ideal de trabajador, a quien se le asignan las tareas importantes, pues él podrá desarrollarlas de forma óptima. En este sentido, la Mesa se puede entender como una institución patriarcal.

Por ejemplo, nosotras teníamos que hacer las reuniones en una hora que era, digamos, externa a las conversaciones. Para nosotras

poder reunirnos, para poder avanzar, nos tocaba levantarnos a las cinco de la mañana, porque teníamos que hacerla en horas externas, y la Subcomisión funcionaba, digamos, nosotras para poder como traer las propuestas, para poder ponernos de acuerdo entre nosotras y también con las otras mujeres [...] nos tocaba buscar el espacio, buscar el horario, sacrificarnos un poquito más... (Corporación Humanas, 2017, p.29).

En suma, las condiciones materiales y simbólicas en las que se desarrolla la subcomisión de género dan cuenta de la forma en que opera el orden patriarcal, devaluando, invisibilizando, expropiando y sectorizando a las mujeres. El género, entonces, sirve como dispositivo de integración de las mujeres a la lógica patriarcal, que se ufana de su visión liberal de igualdad entre varones y mujeres a la vez que mantiene la jerarquización y explotación sobre ellas. Pese a todo, quienes integraron la subcomisión de género, trabajaron en conjunto desde muy diversas posturas, para conseguir, por lo menos parcialmente, sus objetivos.

Al finalizar las conversaciones, tal como lo había anunciado el gobierno, se convoca el dos de octubre de 2016 al Plebiscito Nacional por la Paz, mecanismo por el cual se referendarían el Acuerdo Final de Paz, imponiéndose el No por una mínima diferencia. Los colombianos acudieron a las urnas en medio de un torrente de desinformación y campañas de desprestigio desde los partidos políticos de derecha y el sector ganadero, donde el discurso de la *ideología de género* fue un arma manipulada en contra del Acuerdo. Los resultados arrojados dibujaron un panorama de exclusión hacia las periferias donde el Sí obtuvo un 49,76%, mientras en el centro del país se impuso el No con un 50,23%. Todo esto llevó a una renegociación de los acuerdos en mesa de diálogo con los promotores del No, en la que se hicieron modificaciones aceptadas por las partes.

A pesar de la renegociación y las modificaciones hechas al acuerdo, este fue firmado por las partes y en la actualidad está en proceso de implementación. Sin embargo, el camino de la paz aún es una promesa no cumplida, pues las causas que dieron origen al conflicto

armado siguen presentes, y las condiciones para la reincorporación integral de los excombatientes son, cuando menos, precarias.

Las mujeres excombatientes y reproducción de la vida

“Cuando hablamos de la reproducción de la vida, nos referimos al conjunto de actividades y haceres materiales, afectivos y simbólicos que generalmente han quedado invisibilizados, negados, devaluados, feminizados, naturalizados en el capitalismo-patriarcado-colonialismo y que, son al mismo tiempo, la base de extracción y generación de valor. Este conjunto de haceres, son predominantemente sostenidos por las mujeres y otras especies del tejido de la vida y simultáneamente expropiados, abstractalizados y acumulados principalmente por humanos varones –por supuesto, con sus excepciones”

Navarro y Gutiérrez, 2018.

En esta sección buscaré presentar parte de las experiencias de las mujeres excombatientes en los antiguos ETCR de Pandores y Tierra Grata en torno a la reproducción de la vida colectiva. Partiendo de las condiciones materiales y simbólicas que se han generado, producto del acuerdo de paz y su incumplimiento por parte del Estado, haré una aproximación a las luchas que ellas vienen generando y desplegando en su vida cotidiana.

La vida cotidiana, aun en momentos de extrema dificultad, es un lugar fundamental para sostener la vida. Como lo plantea Marcela Lagarde —en su cita de Agnes Heller— “la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de [las personas] particulares, las cuales, a su vez, crean las posibilidades

de la reproducción social¹³⁹” (Lagarde y de los Ríos, 2015, p.201). Cabe añadir que la vida cotidiana, no solo reproduce, sino que, potencialmente, puede transformar los términos de su reproducción. En esta perspectiva, Lefebvre nos plantea que la vida cotidiana es el núcleo desde el cual la sociedad repite tendencias, pero, aun así, es también donde se pueden romper estas tendencias para construir otras (Lefebvre, 1984).

Sin embargo, en el sentido común, lo cotidiano está asociado a las actividades repetitivas que, por lo general, ocurren en el espacio privado-doméstico y han sido asignadas a lo femenino. Según Christian Lavile, además, existe un discurso erudito que identifica lo cotidiano con *lo banal-insignificante* en oposición a *lo histórico-original-significante*” (D’Epinay, 2008). La división entre lo banal y lo histórico tiene como efecto el silencio profundo en el cual se encuentran sumidas la vida cotidiana, la reproducción de la vida y sus principales responsables.

La invisibilización histórica de las mujeres, de sus praxis y sus experiencias vitales, ocultan la importancia de su *hacer* en la sociedad y a sí mismas, reforzando la idea de lo banal-insignificante. Sin embargo, nosotras no solo estamos en los espacios domésticos-privados, *estamos en todas partes*. La posibilidad real del sostenimiento de la vida misma y de la sociedad, en cuanto a la vida cotidiana y la reproducción de la vida, ha sido posible en gran medida por el *hacer* de las mujeres.

En este sentido, las mujeres excombatientes buscan producir las condiciones necesarias para reproducir la vida, una que sea digna de ser vivida y que parta del arraigo y trabajo en la tierra, esa que les ha sido esquiva durante tanto tiempo. Para ello, los ETCR se presentaron como una posibilidad para aportar en la construcción de una sociedad más justa, esta vez sin armas. Aun así, existe un laberinto burocrático en el que se encuentran atrapados los sueños y proyectos

¹³⁹ Modificó el texto que usa hombre, como universal genérico, por persona para no reproducir esta idea contra la que estoy argumentando.

de las excombatientes. Sin embargo, la falta de tierras para desarrollar sus proyectos sigue siendo el problema central para lograr una reincorporación digna.

Las dilaciones al cumplimiento de los acuerdos han sido constantes y la situación se agrava en medio de una pandemia como la actual. Las medidas adicionales para viabilizar una reincorporación integral, como la compra de tierra de los 22 antiguos ETCR que siguen funcionando, se encuentra estancada por falta de recursos y voluntad política. El compromiso adquirido por el presidente Iván Duque, bajo el Decreto 756 (2018) para la asignación de tierra a excombatientes, parece estar lejos de cumplirse.

En la actualidad, y tras más de cuatro años de firmado el acuerdo, son pocos los avances por parte del Estado para cumplir con lo pactado. El anhelo de una paz estable y duradera se ha ido minando con la violencia selectiva sobre quienes buscan una transformación social, especialmente en el campo. Desde la firma del acuerdo de paz y hasta el 30 de enero del 2021 han sido asesinados 1134 líderes y lideresas sociales y defensores de derechos humanos¹⁴⁰ y 252¹⁴¹ excombatientes. Según Indepaz, el 70,13% de los homicidios contra los líderes, lideresas, defensoras y defensores, están relacionados con “conflictos agrarios por la tierra, el territorio y recursos naturales” (Indepaz et al., 2020, p.14).

La falta de garantías para la vida de los excombatientes ha llevado al desplazamiento forzado de 93 familias, las mismas que habitaban el espacio de reincorporación colectivo Román Ruiz en Antioquia, pero tuvieron que salir de allí debido a amenazas de grupos armados paramilitares que operan en la zona¹⁴².

¹⁴⁰ <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2021/02/Para-web-listado-l%C3%ADderes-desde-acuerdo.pdf>

¹⁴¹ <https://www.wradio.com.co/noticias/actualidad/van-252-excombatientes-de-las-farc-asesinados-luego-del-acuerdo-de-paz-onu/20210121/nota/4103691.aspx>

¹⁴² <https://pacifista.tv/notas/salieron-no-asi-sacaron-a-los-excombatientes-de-las-farc-en-ituango/>.

Este difícil panorama ha llevado a les excombatientes a tener que producir, por sus propios medios, las condiciones necesarias para reproducir la vida individual y colectiva, poniendo en juego tanto su tradición de lucha guerrillera como los nuevos aprendizajes fruto del encuentro con comunidades, organizaciones, procesos, mujeres y hombres. En este sentido, propuestas como el *Feminismo Insurgente*, la organización comunitaria dentro de los antiguos ETCR, así como las estrategias productivas que las mujeres farianas vienen desarrollando, muestran caminos de producción de común que apuntan a ensanchar las autonomías de ellas y sus comunidades, a la vez que buscan garantizar, parcialmente, las reproducciones de la vida colectiva, hacia un horizonte compartido de una vida digna.

El Feminismo Insurgente una apuesta de paz de las mujeres excombatientes

“Nosotras vinimos por todo, queremos la paz, la libertad, la justicia y la alegría”

Mujer fariana, 2018.

El feminismo insurgente es una propuesta que surge del encuentro entre mujeres en La Habana Cuba. Esta es una apuesta de las mujeres farianas por construir una forma propia de reconocer su experiencia como guerrilleras, de nombrarse a sí mismas sujetas políticas y de construir sentidos feministas partiendo de una reinterpretación del papel de las mujeres dentro de la insurgencia. Nace de su vivencia cotidiana como revolucionarias en armar, se sigue construyendo de forma colectiva con las nuevas integrantes urbanas y civiles que llegan al partido Farc y apunta a la transformación de *“los mandatos sociales propios del patriarcado”* (Mujer Fariana, 2018).

El proceso de paz fue el escenario de alianzas insólitas entre mujeres de muy diversos procesos, allí confluyeron farianas, feministas, excombatientes de distintas latitudes, procesos de mujeres, técnicas en temas de género y lideresas colombianas, todas ellas con un horizonte definido, el fin de la guerra. Esta fue una oportunidad única para que las mujeres insurgentes hablaran de sus experiencias de vida en la guerra, más allá del lugar de la víctima que históricamente se les ha asignado. Fue un espacio de reflexión y puesta en común de las potencias que todas desde distintos lugares despliegan y alimentan más acá, *contra y más allá* (Holloway, 2011) de la triada patriarcado-colonialismo- capitalismo.

La vivencia de la guerra desde la organización armada y las transformaciones que implica para las mujeres la dejación de armas, vista desde excombatientes de otros procesos guerrilleros resonó y ayudó a reconocer los límites de la *igualdad* construida dentro de las Farc-Ep. Para las farianas este fue un momento inédito pues, “nunca antes las mujeres guerrilleras y exguerrilleras habían podido hablar de feminismo como se ha podido hacer en este proceso de paz. Tenemos muchas cosas por decir y muchas otras por hacer” (Mujer Fariana, 2018, p.31).

Ese diálogo desde una perspectiva feminista despertó inquietudes sobre los límites y las posibilidades que se abrirían tras el proceso de paz para ellas. Sin embargo, lo que se recogía de las experiencias de las mujeres excombatientes fue: “Ese mismo común denominador, mientras estaban en la guerrilla los hombres veían a las mujeres con mucha admiración y parte del proceso, pero cuando se sale a la vida civil pues quedan confinadas a la casa” (Olga, comunicación personal, 23 de junio de 2019). Al conocer esta realidad las excombatientes se proponen no seguir el trazo de ruta que impone el orden patriarcal. Reinterpretando su experiencia, *a la luz de diferentes corrientes de pensamiento feministas y del desarrollo propio* de su visión fariana, propone el feminismo insurgente.

El feminismo insurgente es entonces una apuesta emancipatoria que dialoga con otros saberes y apuestas feministas; es una iniciativa

colectiva para aportar a la transformación de los mandatos sociales propios del patriarcado y del capitalismo como sistemas de opresión y de poder, desde nuestros saberes y vivencias como mujeres farianas (Mujer fariana, 2018, p.13).

Para las farianas, a pesar de que el feminismo insurgente tiene una base marxista, sienten la necesidad de complementar esta visión con otros feminismos. Retoman así elementos de los feminismos populares, comunitarios, campesinos y decoloniales para dar forma a su propuesta planteando:

Despatriarcalizar la sociedad y todo lugar donde hagamos trabajo político y organizativo. Esto consiste en defender los derechos de las mujeres, aportar en la construcción de masculinidades no violentas, reconocer las diversidades sexuales, transformar las relaciones de desigualdad que sostenemos en nuestra cotidianidad, pero también aquellas violencias estructurales (Mujer fariana, 2018, p.33).

Entender la teoría feminista desde sus vivencias como guerrilleras, aunque ha sido un proceso complejo que implicó movimientos fuertes al interior de su organización y de ellas mismas, les ha permitido encontrar en su experiencia práctica elementos que rompen con el par ordenador femenino-masculino. Las sobrevivencias en la guerra implicaron establecer ejercicios de paridad en las actividades básicas para la reproducción de la vida diaria, que históricamente han asignado a las mujeres como cocinar, procurar el espacio donde se habita y, en fin, ser una persona funcional que se hace cargo sí mismo. Sin embargo, también lograron ver los límites de su *igualdad*, los techos de cristal en las estructuras de decisión y poder—relacionados con el mantenimiento del imaginario de que los hombres toman mejores decisiones y tienes mayores capacidades para liderar la política y la guerra—permitieron repensar los términos en que buscan relacionarse tras la dejación de armas—.

En este sentido, existe una apuesta por mantener y ampliar los logros materiales en cuanto a la paridad de los trabajos de reproducción de la vida individual y colectiva, a la vez que se impulsa la

construcción de un orden simbólico propio. Reconstruir su genealogía dentro de la guerrilla y afianzar sus linajes de lucha, así como “fortalecer las capacidades de las mujeres como sujetas políticas de derechos, en la participación política, en la toma de decisiones” (Mujer fariana, 2018, p.33), son las estrategias que se han trazado en este camino.

La inserción a la sociedad mayoritaria confronta a las farianas con un posible retroceso en su autonomía material, con la tendencia a profundizar las diferencias jerárquicas dentro de su organización, bien sea porque en la sociedad mayoritaria persiste en la división sexual del trabajo o por las diferencias económicas que se dan en este proceso de reorganización. En relación a este último punto, no se puede pasar por alto las condiciones desiguales que enfrenta las excombatientes que permanece en los ETCR, y su dependencia económica a lo pactado en la reincorporación, frente a aquellas que viven en la ciudad y tienen empleos en los mecanismos de implementación del acuerdo, o dentro del partido. Tampoco se puede olvidar que los antiguos comandantes varones son quienes mayoritariamente gozan de los privilegios que ofrece ser dirigente del partido con el financiamiento correspondiente.

En todo caso, sigue existiendo una base común de las mujeres excombatientes desde la experiencia que les permite seguir articulando estrategias de lucha dentro y fuera de su organización. En este sentido, el feminismo insurgente se presenta como una propuesta subversiva del orden patriarcal donde se busca cultivar espacios entre mujeres, reconocer las diversidades sexuales y construir junto con los hombres masculinidades no violentas que recuperen las prácticas paritarias que se dieron en la lucha armada.

El feminismo insurgente de las farianas sigue el camino de romper la jerarquización de las luchas, donde las prioridades abarcativas clausuran la posibilidad de una revolución en la vida cotidiana. Habilitar la pregunta por la transformación desde la reproducción de la vida colectiva, aun desde su perspectiva partidista, busca abrir

fisuras para ensayar en los territorios otras formas de construir entre varones y mujeres.

En los Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación de Pondores y Tierra Grata

Pondores y Tierra Grata se encuentran entre el sur de La Guajira y el norte del Cesar, sobre el costado oriental del gran río Magdalena. Entre uno y otros hay aproximadamente dos horas en las que el paisaje se transforma radicalmente. La planicie de La Guajira se expone ante los ojos en tonos amarillos, marrones y verdes, ocultos entre el polvo, con una vegetación menuda, propia del clima seco donde el agua es escasa. Al sur, las montañas de la serranía del Perijá y la sierra nevada de Santa Marta, parecen moverse por el calor que todo lo envuelve. Saliendo de la Guajira la escasez de lluvias y ríos contrastan con los árboles frondosos y reverdecidos del departamento del Cesar.

Estos dos departamentos son territorios fronterizos con la República Bolivariana de Venezuela, y poseen una amplia y diversa presencia indígena, campesina y afrodescendiente. Sin embargo, la falta de acceso a la tierra, al agua y demás bienes comunes para la reproducción de la vida humana, han atravesado la historia de estos territorios. Las violencias y los despojos de terratenientes y empresas mineras y palmeras se han realizado allí con la complicidad del Estado y su aparato militar y paramilitar. El conflicto armado, la persecución a las organizaciones campesinas, indígenas y obreras revela una zona de múltiples conflictos. Sin embargo, a pesar de las lógicas coloniales, patriarcales y militaristas que han intentado imponerse en el territorio, la fuerza y organización de las tramas comunitarias, desde diferentes espacios, se siguen resistiendo a estas formas de dominación.

En este complejo territorio fue donde 398 hombres y mujeres, pertenecientes a los frentes 19, 41 y 59 de las Farc-Ep que operaban en

los departamentos de La Guajira, Magdalena y Cesar, se asentaron tras la firma de los acuerdos de paz en los ETCR, donde se desarrollaría lo que en los acuerdos se estableció como:

La reincorporación a la vida civil [...] un proceso de carácter integral y sostenible, excepcional y transitorio, que considerará los intereses de la comunidad de las FARC-EP en proceso de reincorporación, de sus integrantes y sus familias orientado al fortalecimiento del tejido social en los territorios, a la convivencia y la reconciliación entre quienes los habitan; así mismos, al despliegue y el desarrollo de la actividad productiva y de la democracia local. (Gobierno Nacional y Farc-Ep, 2016, p.41).

Una mirada a los antiguos ETCR en Pandores-La Guajira y Tierra Grata-Cesar, y sus condiciones materiales evidencia la precaria visión en la construcción de estos espacios y la falta de garantías para la reincorporación integral de las excombatientes. Por lo cual, han sido las comunidades quienes han buscado estrategias para conseguir agua, energía y vivienda, produciendo los *bienes materiales y simbólicos* que les permitan, en un futuro, habitar con dignidad el territorio.

En este sentido, es interesante ver cómo la *producción de común* y la *reproducción de la vida* ayudan en la comprensión de aquello que sucede en estos espacios. Pues tal como lo plantean Linsalata, Gutiérrez y Navarro:

Lo común se produce, se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes –materiales e inmateriales– de uso común (Linsalata et al., 2017, p.388)

Desde esta perspectiva, entendemos que “*lo común*” no es “*algo*” sino, más bien, las relaciones sociales que lo producen. Se trata de acciones dinámicas, a modo de procesos continuos y de ninguna manera un producto final. Así, en la medida que se generan las condiciones materiales para la vida, se tejen las relaciones sociales que se

requieren para su sostenimiento. De ahí que la vida, a la vez que se transforma, se conserva en el hacer cotidiano.

En la actualidad las mujeres excombatientes se enfrentan a una nueva realidad en la que su vida cotidiana se ha transformado radicalmente. Aun así, su mundo de significados y tramas comunitarias ligadas a su tradición de lucha guerrillera las acompaña en un tiempo donde se actualizan sus luchas.

Aquí es una lucha muy diferente, porque ya es una lucha política, una lucha social, una lucha por mantenernos organizados; es una lucha empezando desde que nos levantamos hasta que nos acostamos por todo lo que nos rodea, la lucha por el agua, la lucha por la sana convivencia, la lucha porque haya unos derechos para las personas, por el respeto (Rubiela, entrevista, 12 de julio de 2019).

Así pues, el cambio de las formas de lucha de las mujeres farianas son continuos ensayos, en la vida práctica, que pueden prefigurar caminos posibles hacia la transformación social. Con todo, las contradicciones, tensiones e incertidumbres a las que se enfrentan, también muestran una realidad compleja que rompe con el romanticismo revolucionario.

Reproducción material de la vida en los ETCR de Pondores y Tierra Grata.

El acuerdo de paz en su punto tres, *Fin del Conflicto*, establece las medidas para la reincorporación a la vida civil de los excombatientes y las divide en tres componentes: político, económico y garantías de seguridad. La construcción del partido, su financiamiento y la participación en el congreso de la república son algunas de las medidas de reincorporación política que se encuentran en pleno funcionamiento. No obstante, no pasa lo mismo con aquello que corresponde a las garantías de seguridad, como ya se vio más arriba, ni con lo pactado en términos económicos.

Para la reincorporación económica, el Estado otorgaría a los excombatientes una manutención que consiste en: un ingreso correspondiente al 90% de un salario mínimo legal en Colombia, alrededor de 207 dólares, más un abastecimiento mensual de granos y enlatados. Así mismo, al terminarse las Zonas Veredales Transitorias de Normalización—ZVTN—¹⁴³, se entregó a cada excombatiente una asignación económica, alrededor de 592 dólares única e inicial. Además, contaban con un apoyo económico de 2.324 dólares destinado a proyectos productivos, que podrán desarrollarse en cooperativas. Sin embargo, hay que recordar que las continuas trabas burocráticas a los proyectos productivos y la falta de voluntad política para la asignación de tierras han estancado el cumplimiento de lo pactado en este punto. Así mismo, es importante señalar que todas estas medidas tienen carácter transitorio y provisional¹⁴⁴, LO CUAL ALIMENTA LA INCERTIDUMBRE SOBRE EL FUTURO DE LES FIRMANTES DE LA PAZ.

Por ahora siguen habitando las unidades habitacionales que le fueron asignadas desde el 2016. Dichas unidades están hechas en *drywall* o *pared seca*, un material prefabricado que se utiliza sobre todo en construcciones internas o de pronta remoción, pero que ahorra costos de cemento y agua. Este sistema económico de habitación se utilizó en todos los ETCR del país—24 en total— sin importar las condiciones climáticas.

Haber pensado estos espacios como algo transitorio (estimado en dos años), hechos para un ejército, con las características de un campamento, hacen que los ETCR no sean lugares aptos para vivir en familias y habitar en el tiempo. Por eso, la prioridad para ellos ha estado en conseguir la titulación de estos predios o de otros cercanos para construir sus viviendas, ya que la negociación no contempló

¹⁴³ Así fueron llamados los lugares de preagrupamiento para la dejación de armas.

¹⁴⁴ Aunque la bancarización, es decir el 90% del salario mínimo que reciben, y el abastecimiento mensual tendrían vigencia solo durante dos años, que era el tiempo esperado para la reincorporación, está se ha extendido varias veces mediante decreto presidencial, a causa de los retrasos en los trámites y asignación de los proyectos productivos, la continuidad escolar y el nulo avance en cuanto a la reforma rural integral.

de forma específica el acceso a tierra y a vivienda digna para les excombatientes.

Para ello han buscado capacitarse con el Servicio Nacional de Aprendizaje—SENA— en el proyecto de vivienda y autoconstrucción que comparten los dos ETCRs. El curso inició con el proceso de diseño de las viviendas y elaboración de ladrillos de arena y cemento para finalmente construir una casa modelo, la cual fue concluida a principios del 2021.

A su vez, tanto Pondores como Tierra Grata están en camino de adquirir unos predios cercanos a los ETCR para poner en práctica lo aprendido y construir sus casas. Sin embargo, cada uno ha tenido obstáculos en este proceso que les han impedido comprar la tierra hasta ahora. En Pondores se espera que, con el aporte de la gobernación de La Guajira, el municipio de Fonseca y la cooperación internacional, más sus 2.324 dólares del proyecto productivo, se logre sacar adelante la compra y construcción.

En los dos casos se han creado cooperativas donde se asocian quienes están proyectando tener sus casas allí. Sin embargo, no se tiene claridad sobre la compra de los terrenos, ni del tiempo que va a tardar su adquisición. A pesar de que esto afecta a toda la comunidad, claramente son las mujeres quienes están buscando desarrollar sus proyectos de vida en el territorio y echar raíces impulsando este proyecto, donde las dilaciones por parte del Estado son evidentes.

Las mujeres lo que más queremos y hemos pedido es tierra. Todo el proceso lo llevamos acá luchando, pidiéndolo y el gobierno nos ha engañado con la tierra y no nos cumple. [...] El mismo gobierno tiene la obligación de darnos un incentivo de ocho millones para proyectos productivos y nosotros lo queremos como vivienda y esta es la hora que no... Está parado en que no hay tierra, está la tierra, pero el gobierno no la compra, en teoría hay, pero no hay. No hay un documento [con los compromisos], nada, se han hecho reuniones y un desgaste, pero nada (Rubiela, comunicación personal, 12 de julio de 2019).

El caso de Tierra Grata es mucho más complejo. Ellos no solo han juntado el dinero a través de las cooperativas, sino que adquirieron una deuda con un banco para la compra de tierras, el cual está siendo pagado en la actualidad. No obstante, el terreno que se había proyectado adquirir es parte del territorio ancestral de la comunidad indígena Yukpa quienes, en 2016, se manifestaron en contra de la ocupación sin consulta de un predio ubicado en sitio sagrado para ellos. Desde el inicio del proceso de reagrupación, de guerrilleros en la Serranía del Perijá, hasta el día de hoy, el enredo ha sido mayor. Parte de los predios que están en el proyecto de vivienda y que hacen parte de los sitios sagrados Yukpa se solapan con la Zona de Reserva Forestal¹⁴⁵ que señala la ley 2° de 1959. Aun así, estos predios ya fueron incluidos en el Plan de Ordenamiento Territorial de Manauare-Cesar lo que sobrepone figuras jurídicas que hacen cada vez más compleja la situación conflictiva entre comunidades.

Adecuar los terrenos donde habitan ha sido una labor que han desarrollado de forma colectiva los excombatientes. La producción de común ha permitido, poco a poco, contar con las condiciones mínimas necesarias para habitar el territorio. Así, luego tres años de su llegada, se comenzó a construir un acueducto pequeño que surte de agua no potable a Tierra Grata y a la comunidad de San José de Oriente. Esta obra fue promovida por la FAO, financiada por el Fondo Europeo para la Paz y construida por excombatientes.

En Pondores la situación es mucho más grave, pues el departamento de La Guajira enfrenta serias afectaciones en sus acuíferos por la minería de carbón. Teniendo en cuenta que es un territorio seco y desértico, que ha sufrido la desviación y muerte de ríos y las sequías prolongadas como parte del impacto del cambio climático, la captación de aguas es un problema generalizado. A pesar de ello, Pondores ha tenido agua, aunque no potable, conectada por un

¹⁴⁵ Las Zonas de Reserva Forestal son áreas protegidas por el Estado, donde no se puede hacer tala de árboles o explotación de materias primas por la importancia de los ecosistemas que allí se encuentran.

sistema de mangueras que les excombatientes han construido para abastecerse.

En busca de generar el sustento económico, se han creado proyectos como el Taller de Confecciones Farianas y Tierra Grata Confecciones¹⁴⁶ que se unieron en el 2019 para lanzar una línea de ropa al aire libre. Con más de 18 mujeres y ocho varones entre los dos ETCR, este proyecto logra retomar parte de los conocimientos que habían desarrollado estando en la guerrilla y avanzar en la construcción de alternativas económicas para sus integrantes.

Además, las farianas, a nivel organizativo, han construido los Comités de Mujer, Género y Diversidad—en adelante Comité—. Estos Comités son espacios organizativos que se desprenden de la Comisión Mujer, Género y Diversidad a nivel nacional del partido Farc y tienen dinámicas particulares en cada territorio. Desde allí, las mujeres excombatientes han venido trabajando en la construcción de varios proyectos que esperan, pronto, sean productivos.

En Tierra Grata, el Comité construyó su propia caseta para hacer sus talleres y reuniones, rodeado por un jardín que han ido ampliando poco a poco. Este espacio ha sido construido “para visibilizar y dar un lugar físico y simbólico al trabajo de las mujeres” (Adriana, comunicación personal, 18 de julio de 2019).

En ambos espacios, Pondores y Tierra Grata, se avanza en la creación de viveros, desde ellos las mujeres buscan, no solo desarrollar un proyecto productivo sostenible y amigable con el ecosistema, sino un lugar para trabajar en conjunto con las comunidades aledañas a los ETCR. En Pondores, este proyecto se encuentra avanzado a pesar de la lentitud de los trámites burocráticos que les impone la cooperación internacional. *Dama Verde* es el nombre que le han puesto

¹⁴⁶ Estas dos cooperativas de confección, junto a las otras tantas de los ETCR, durante el inicio de la pandemia del covid-19 fabricaron miles de tapabocas que fueron distribuidos de forma gratuita a las comunidades más cercanas y a los sectores más empobrecidos del país. Posteriormente, comenzaron su comercialización en diferentes regiones del país. <https://amchamcolombia.co/es/noticias-rse/ex-combatientes-fabrican-tapabocas-para-garantizar-su-sostenibilidad/>

las excombatientes a esta iniciativa productiva agroecología, que se viene desarrollando en los predios arrendados por la comunidad del antiguo ETCR, a unos 15 minutos del espacio.

Una hectárea y media es el espacio con el que cuentan para desarrollar el vivero. En él las plantas medicinales, los árboles y arbustos para la restauración de fuentes hídricas serán los productos insignia. Así mismo, están produciendo abono y fertilizantes agroecológicos para los cultivos de la zona. Allí, las habilidades de las mujeres para organizarse se hacen evidentes. El trabajo se distribuye sin mayores discusiones, cada una sabe muy bien cuál es su fortaleza y la pone a disposición.

De esta forma, este espacio ha permitido, no solo el trabajo entre mujeres, sino un encuentro más íntimo entre ellas, ya que en las jornadas de trabajo también se habla de las cosas que les afectan en su vida cotidiana. Allí se aborda el tema del cuidado y la reproducción de la vida en colectivo, en las familias y se comparten estrategias para evitar que estas responsabilidades vuelvan a recaer de forma exclusiva en las mujeres. Es un tiempo de remembranzas de su vida guerrillera y de proyección en su vida civil. En el vivero se siguen re-produciendo las estrategias de cuidado colectivo, sobre todo, en relación a los niños, a quienes un par de excombatientes atiende mientras las otras trabajan la tierra.

De esta forma, las mujeres farianas exhiben rebeldías cotidianas contra los mandatos de encierro, individualización y dependencia económica, así como frente a las características asignadas a las mujeres como sumisa, serviciales, cuidadoras, dispuestas y disponibles.

El interés y la participación en procesos educativos técnicos, profesionales y productivos como la ganadería, la agricultura, confección, y políticos en las mesas de género, con candidaturas electorales locales y comités de comunicación, entre otros, revelan su deseo de seguir transformando estos *mandatos*. Todo esto a pesar de los cercos a los cuales intentan hacer frente, desde los lazos de confianza que se han tejido en la guerra; mantener y expandir las formas de cuidado

colectivas, es un reto frente a la individualización progresiva que enfrentan en la inserción a la vida civil.

El carácter de las mujeres farianas continuamente se revela como subversivo. Dentro de las historias que tuve la oportunidad de escuchar de su propia voz, veo como el dolor se transforma en rebeldía. El ingreso a las filas para muchas es una fuga, de la familia y su orden patriarcal, de la sociedad y sus lógicas de despojo. En sus relatos no son las víctimas, como se les ha querido presentar desde los discursos oficiales. En sus palabras son, las revolucionarias, las que luchan por una transformación social no sólo para volver a la tierra, cuidarla y trabajarla, sino para cambiar el lugar de las mujeres en la sociedad, para romper con la dominación de los varones y del régimen patriarcal.

Produciendo común para reproducir la vida

Habitar un territorio es configurar un orden de interdependencia, de conexiones que permitan que la vida sea posible. Este orden es dinámico, complejo y está mediado por las tradiciones o herencias que traen consigo quienes se encuentren en tal cometido, así como por las condiciones ambientales, que impone el lugar y las dinámicas socioculturales que lo atraviesan. El patriarcado, el colonialismo y el capitalismo hacen parte de ese legado que, sobre todo, la modernidad ha dejado a su paso. No obstante, la impugnación a estos procesos violentos se mantiene y actualiza con antiguas memorias y nuevas estrategias creativas de las que echan mano, se sujetan, mujeres y hombres para hacer comunidad.

El ser humano, tal como nos recuerda Bolívar Echeverría, está “condenado” a crear, reinventar, actualizar, modificar o ratificar permanentemente la figura concreta de su socialidad comunitaria. Pues para el “ser humano” –que de entrada no puede pensarse como “individuo” aislado, sino como colectividad dinámica históricamente situada–, reproducirse, producir y consumir la forma de su condi-

ción comunitaria de existencia, no equivale a repetirla o reiterarla automáticamente, sino a crearla y reinventarla constantemente, a través de un proceso –permanente y “en marcha”– de codificación del conjunto de relaciones que se entablan entre los miembros de tal colectividad dinámica (Linsalata et al., 2017, p.380).

Las historias campesinas, indígenas, afro, rurales y urbanas han mostrado en Colombia, Latinoamérica y el mundo, la capacidad que tienen los pueblos y comunidades para organizar sus territorios, buscando que el acceso a los bienes comunes, sean para la gran mayoría. A pesar de los violentos intentos por destruir las memorias y saberes que han habitado el continente de forma milenaria, a pesar de las huellas dolorosas del auto desconocimiento, culpa e incluso desprecio que han dejado los continuos procesos de colonización, la conexión de nuestros pasados y la re-creación de los presentes mantiene un lazo, como una luz que alumbra la fuerza de otros mundos posibles¹⁴⁷.

Existe, entonces, un *horizonte interior* compartido en las luchas desde el campo: Horizonte interior de una lucha como aquel conjunto de aspiraciones u anhelos, no siempre lógicamente coherente entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva en un momento particular de la historia y se expresa a través de ella (Gutiérrez Aguilar, 2015, p.27). La guerrilla de las Farc-Ep, como expresión de la organización rural, y para el caso, campesina, también generó modos de existencia. Allí se cultivaron estrategias para mantener la vida en las adversas condiciones que impone la guerra: cultivar el pan coger, garantizar la alimentación diaria de las tropas, cuidar lo mejor posible de la salud, formar bajo sus propios parámetros a su comunidad y, en general, establecer el control sobre las condiciones de existencia en la medida de lo posible, pues la vida pende siempre de un hilo ante un bombardeo. En suma, la vida guerrillera implicó prácticas, estrategias, capacidades

¹⁴⁷ Otros mundos como una apuesta política que las comunidades zapatistas, de México, lanzan desde enero de 1994.

y hacer que, en todo caso, constituyeron su propia forma social, en palabras de una excombatiente “éramos una sociedad distinta”.

Ese horizonte interior se aviva hoy en los ETCR, abrevando de los aprendizajes de ambas tradiciones de lucha, la campesina y la guerrillera. Comenzar a tramar comunidad en cada uno de los territorios, sin armas, con los saberes que se han cultivado a lo largo del tiempo, es parte de lo que actualmente está pasando en estos espacios. La pericia con que se ponen en juego las tradiciones de lucha, como las Juntas de Acción Comunal, las convivencias guerrilleras, las asociaciones y cooperativas, entre otras, están configurando nuevos territorios.

La diversidad de quienes llegaron a estos territorios es el reflejo de una región y un país plural y empobrecido. Indígenas, negros y afros—según se nombren—, campesines, citadines, ingresaron a las filas guerrilleras, la mayoría muy jóvenes, entre los 14 y 16 años. Sus historias en el campo o la ciudad narran el continuum de violencias que cercan a gran parte de les colombianas.

Así es que, si bien es cierto que la guerra ha sido más cruel y directa en el campo, es imposible negar que cada ciclo de violencia se ha expandido hasta llegar a cada rincón del país. En este sentido, quienes no hacemos parte de la capa más alta de la pirámide social hemos sido alcanzados por la guerra; claro está, de forma diferenciada según el lugar, la condición social, el sexo y la preferencia sexual. Es por esto que, como bien lo exponen Palley y Gutiérrez es necesario:

Entender que la guerra desatada es *directamente en contra nuestra*: de la población trabajadora, de las mujeres y varones que una y otra vez, más allá de la precariedad que el capitalismo contemporáneo impone a la vida individual de cada portador de “fuerza de trabajo”, somos capaces de relanzar nuestra propia energía para crear con otras y otros, ámbitos de resistencia y lucha, donde cultivamos otras capacidades de nuestra calidad humana jamás aplastadas del todo por el capital y su voracidad. (Gutiérrez y Paley, 2016, p.5)

Avanzar en la construcción de un nuevo espacio de vida en comunidad es una posibilidad inédita para crear nuevos caminos que

apunten a dignificar la vida. Sin embargo, no se puede soslayar que en ella es donde también se generan e incuban opresiones y violencias a las que estamos expuestas. No se trata, pues, de defender a ultranza y en cualquier circunstancia una *comunidad ideal*, sino de asumir los procesos en su complejidad.

En este pequeño recorrido por los ETCR de Pondores y Tierra Grata, las mujeres excombatientes de las Farc-Ep nos muestran la forma en que están construyendo territorios. Su lucha por garantizar las condiciones mínimas para la existencia se despliega en la vida cotidiana, produciendo común y reproduciendo la vida, donde su creatividad se despliega y prefigura el tan anhelado sueño de la paz.

Bibliografía

Aponte, Andrés Felipe., Cinep y P. por la P (2019). *Grupos armados y construcción de orden social en la esquina sur del Tolima, 1948-2016* (primera).

Comisión Colombiana de Juristas (2011). *La Política Agraria y los Derechos de las Mujeres en Colombia*.

Corporación Humanas (2017). *Vivencias, aportes y reconocimiento: Las mujeres en el proceso de paz de La Habana*

Clacso (2020, septiembre 28). *Democracia en tiempos de guerra y dictaduras. Ejercicio político y feminismos insurgentes*. [Zoom].

DANE. N. de E (2014). *Tercer Censo Nacional Agropecuario*.

Deere, Carmen Diana y León, Magdalena (2001). *The Gender Dimensions of Land Access. La brecha de propiedad entre los géneros: La tierra en Latinoamérica*.

D'Epina, Christian (2008). La vida cotidiana: Construcción de un concepto sociológico y antropológico. *Sociedad hoy*, 14, pp.9-31.

Fajardo, Darío (2015). *Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana*.

Fals Borda, Orlando (2008). *La subversión en Colombia: El cambio social en la historia*. Fundación para la Investigación y la Cultura: Centro Estratégico de Pensamiento Alternativo.

Gobierno Nacional, y Farc-Ep. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una Paz estable y duradera*.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2015). *Horizonte comunitario-popular: Antagonismo y producción de lo común en América Latina* (Primera edición). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego».

Gutiérrez, Raquel., y Paley, D. (2016). *La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México*.

Holloway, John y Sobrino, F. T. (2011). *Agrietar el capitalismo: El hacer contra el trabajo*. Herramienta; Bajo Tierra Ediciones: Sísifo Ediciones: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, BUAP.

Indepaz, Cumbre Agraria y Marcha Patriótica (2020). *Informe Especial. Registro de líderes y personas defensoras de DDHH asesinadas desde la firma del acuerdo de paz. Del 24/11/2016 al 15/07/2020*

Lagarde Marcela y de los Ríos, M (2015). *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*.

Lefebvre, Henry (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Editorial.

Legrand, Catherine., (2016). *Colonización y protesta campesina en Colombia: 1850-1950*.

Linsalata, Lucía, Navarro Trujillo, Mina Lorena y Gutiérrez, Raquel (2017). *Repensar lo político, pensar lo común: Claves para la discusión*.

Mujeres Farianas. (2018). Feminismo insurgente. Una propuesta de para la construcción de paz.

Naciones Unidas, C. de S (2019). *Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia. Informe del secretario General*

Navarro, Mina Lorena y Gutiérrez, Raquel (2018, agosto). *Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos*. 28.

Navarro Mina Lorena (2015). *Luchas por lo común: Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México* (Primera edición). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”. Puebla: Bajo Tierra Ediciones.

Oxfam (2017). *Radiografía de la desigualdad. Lo que dice el último censo agropecuario sobre la distribución de la tierra en Colombia*. (p. 38).

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. La Paz: Tinta Limón.

Sánchez Gómez, Olga Amparo. (2018). *Mapas, rutas y pistas. Sistematización de la experiencia de incidencia de la Cumbre Nacional de Mujeres por la Paz 2013-2018*.

Segato, Rita (2018). *Contra pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Somos Defensores (2020). *Boletín trimestral Sistema de información sobre agresiones contra personas defensoras de derechos humanos en Colombia -Siaddhh-*.

Vega Cantor, Renán (2002). *Gente muy rebelde: Protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929)*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.

Vega Cantor, Renán. (2019). *El capítulo étnico del acuerdo de paz de la Habana. La historia del tercer actor de la negociación*. Pontificia Universidad Javeriana.

Entrevistas

Adriana. (2019, julio 18). *Comunicación personal* [Comunicación personal].

Rubiela. (2019, julio 12). *Entrevista personal* [Grabadora].

Olga. (2019, junio 23). *Entrevista personas* [Grabadora].

La economía propia como producción de lo común en Colombia. Una disputa contra la guerra y el capital

*Sandra Milena Rátiva-Gaona*¹⁴⁸
*Julián Andrés Gil Reyes*¹⁴⁹

Introducción

Nos ha sido impuesta una comprensión y una práctica de la economía: el capitalismo. Esta imposición se basa en la producción de mercancías—incluida la mercancía fuerza de trabajo—, la cual va asociada, aunque no únicamente, a la forma de economía mediada por el dinero, el salario y el mercado (Marx, 1975) y en las últimas décadas, estas formas se han llamado y asociado a términos como *progreso, desarrollo, crecimiento económico* (Escobar, 1998; Lander & Lang, 2011). Del mismo modo, y a través de la incorporación—siempre violenta y deshumanizante— a los circuitos del trabajo asalariado—y precarizado—, del circuito de circulación de mercancías y de

¹⁴⁸ Sandra Rátiva Gaona, socióloga de la Universidad Nacional de Colombia, maestra en sociología y doctorante de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Madre, feminista y ecologista, activista del Congreso de los Pueblos en Colombia y trabajadora de la Cooperativa de energías renovables Energía en México.

¹⁴⁹ Julián Andrés Gil, licenciado en ciencias sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Defensor de Derechos Humanos y líder del Congreso de los Pueblos en Colombia y Activista del Movimiento Nacional Carcelario. Investiga y documenta procesos de criminalización de comunidades y organizaciones sociales, principalmente del centro oriente colombiano

la financiarización, nos han impuesto también, *formas políticas liberales*, gestadas en el marco del Estado moderno y colonial, que como expresión histórica, consolida el modo de producción de capitalista y la subjetividad del ciudadano moderno¹⁵⁰, desconociendo y destruyendo otras formas de vínculo político y de resolución de la vida gregaria, comunitaria, comunal, popular, colectiva o simplemente organizada por fuera de las formas políticas liberales.

La manera en que un grupo de personas se organiza, se da forma a sí misma para satisfacer sus necesidades, es en la práctica una forma social, económica y política al mismo tiempo y está implícita e históricamente integrada en el quehacer de la vida colectiva, de la práctica en común, en la configuración misma de la comunidad, del grupo, del pueblo. Esta realización de la vida social, que enlaza la resolución de las necesidades y las condiciones materiales, con el desarrollo del vínculo político, es también simbólico: da sentido a la existencia común. Esta composición integrada de la vida social es lo que Polanyi nombra como “economía sustantiva” (Polanyi, 1989)

Así el panorama, es fundamental volver a una definición mucho más antropológica y mucho más ecológica de la economía que nos permita recomponer la conciencia y la sensibilidad que tenemos como seres humanos para producir y transformar nuestra realidad social, simbólica y ecológica-material¹⁵¹. De esta forma, podremos ampliar, además, la comprensión de los efectos de la guerra, del

¹⁵⁰ Que como bien nos ha mostrado el feminismo, es varón, blanco, heterosexual, propietario, cristiano y letrado. Una investigación bastante fértil para la deconstrucción de la idea del individuo moderno, puede encontrarse en “La fantasía de la individualidad: sobre la construcción socio-histórica del sujeto moderno” de la arqueóloga Almudena Hernando (2012).

¹⁵¹ En la actualidad se ha venido recuperando la noción de economía sustantiva que Karl Polanyi propone en “La gran transformación. Crítica al liberalismo económico”, y la reflexión histórica que ofrece de la destrucción del entramado de valores y construcciones simbólicas como sustrato de la reproducción material de la vida social, poniendo en cuestión, desde una veta no marxista, a la economía neoclásica y su definición de mercado. También recomendamos la compilación de la editorial Capitán Swing “Los límites del mercado: reflexiones sobre economía, antropología y democracia”.

conflicto armado y de las expresiones de represión y de la violencia de Estado, que no solo tiene y ha tenido terribles consecuencias humanitarias y políticas, sino que, además, y como queremos sostener acá, ha buscado—y logrado parcialmente— destruir, debilitar y cooptar las formas de economía no plenamente subsumidas a los circuitos de circulación y a las dinámicas de acumulación de capital.

Un amplio campo de conocimiento, investigación y reflexión en Colombia, ha develado, analizado y reflexionado sobre las dinámicas del conflicto armado las dinámicas regionales y territoriales del repertorio de violencias (González, 2014; González et al., 2003). Así mismo, los devenires políticos de una lucha armada de casi 60 años y de las consecuencias humanitarias que esto ha tenido en un país que ha normalizado la violencia de estado y el conflicto político¹⁵². A partir de estas lecturas críticas que identifican como la estigmatización de las izquierdas, la criminalización de la protesta y de las organizaciones sociales comunitarias, populares y políticas, así como la acción paramilitar de asesinatos selectivos, masacres, las acciones de las fuerzas armadas del Estado a través de bombardeos, desapariciones y otras prácticas que podemos llamar con libertad, terrorismo de Estado, han provocado dolorosos y masivos procesos de desplazamiento forzado dentro del país, y movimientos migratorios internacionales, entre otros procesos bien documentados. Todo esto ha desestructurado vigorosos y dinámicos procesos de economía sustantiva o propia, que no solo daban soporte material a la vida de millones de personas en las zonas no plenamente integradas a la economía centralizada del país, sino que configuraban subjetividades colectivas autónomas, con formas políticas asamblearias,

¹⁵² Los informes que se han construido en los últimos diez años por Centro de Memoria Histórica (antes grupo de memoria histórica); los que estamos por conocer que se han construido en el marco del cumplimiento del mandato del proceso de Paz entre las FARC-EP y el estado colombiano a través de la Comisión de la Verdad; las investigaciones devenidas de los observatorios del CINEP, así como los producidos por un amplio abanico de centros de investigación en universidades, dan cuenta de este generoso campo de conocimiento en Colombia. Nunca suficiente, en cualquier caso.

comunales, con amplias capacidades de deliberación y de toma de decisiones por fuera de la tutela y la pretendida autoridad del estado.

Así, la guerra, siendo una expresión de la violencia organizada en la disputa por el poder político, territorial, social y ecológico, impuesta por unas élites mediocres, plantea una forma de resolución de la conflictividad social, que ha reconfigurado el espacio-territorio, los cuerpos, los ecosistemas y la fuerza del trabajo para desatar el modo de producción capitalista en Colombia. Esto ha significado la agresión constante a las formas de vida no plenamente subsumidas en las lógicas de acumulación o a las formas liberales de la política, que han construido formas de resolución de las necesidades materiales y simbólicas, diferentes. A esta destrucción se le ha nombrado en los últimos años como *acumulación por desposesión* (Harvey, 2001), pero quisiéramos rescatar acá la noción de despojo y separación, ya que son procesos múltiples y permanentes, que no solo alienan a las personas de sus medios de subsistencia, sino que rompen los vínculos, los valores (Polanyi, 1989) y los marcos simbólicos que han dado sentido a las colectividades.

Un elemento fundamental de esta otra comprensión de la economía tiene que ver con aquello que señala Bolívar Echeverría (1998) y que retoman las pensadoras Raquel Gutiérrez, Lucia Linsalata y Mina Navarro (2017) en México, así como una amplia corriente de la economía feminista donde encontramos a Amaya Pérez Orozco (2017) en el Estado español, Verónica Gago (2014, 2019) en Argentina, Alejandra Santillana (2021) en Ecuador, entre muchas otras, y que implica entender la economía como una relación, una interacción entre seres humanos y ecosistemas para la reproducción de la vida humana y que pasa por la construcción de formas sociales, no solo de *dinero, riqueza, recursos naturales* para su explotación.

Entendida así la economía podemos comprender que no existe una única forma de relación económica, como el mercado o como el dinero, sino que existen otras formas de satisfacción de las necesidades humanas y por supuesto, esto nos lleva a entender que las necesidades humanas, si bien son un producto histórico y cultural,

son decisiones o construcciones sobre las que tenemos capacidad de decisión y capacidad de transformación (Echeverría, 1998; Polanyi, 1989; Linsalata, 2015; Pérez Orozco, 2017; Gutiérrez Aguilar y Rátiva Gaona, 2020). Es decir, que podemos producir socialmente las necesidades y las formas de satisfacerlas, pues son históricas¹⁵³.

Esta introducción conceptual y teórica, nos permite también replantearnos cómo ha sido gran parte de la dinámica de guerra que nos han impuesto en Colombia y que ha sido sistemática durante la segunda mitad del siglo XX. Una dinámica de despojo de los bienes comunes, es decir, de la tierra, el agua, las semillas, por una parte, y de la fuerza de trabajo por otra, disciplinando a trabajadores y trabajadoras, como asalariados y despojándoles de esta capacidad de forma política o de forma organizativa que tenía múltiples expresiones en las zonas rurales o en los territorios.

Hablamos entonces de despojos múltiples (Navarro Trujillo, 2019) que desde las estructuras de dominación—incluida la guerra—, nos han impuesto y han implicado abandonar y atacar los procesos de producción o tejidos económicos no mercantiles, no monetizados, para Colombia, por ejemplo, se conocen prácticas como convite, mano prestada, minga, mandato, o formas comunitarias de tenencia del territorio como las tierras o sabanas comunales, y otra suerte de expresiones territoriales y de prácticas que favorecen a comunidades enteras y que no están mediadas, ni por los cercos, ni por la propiedad privada, ni por esta dinámica de explotación, o por lo menos, no plena o totalmente.

Ratificamos que, la guerra como expresión de la política de Estado y de las élites nacionales, ha atacado directamente estas formas de

¹⁵³ Existe una amplia bibliografía sobre los satisfactores y las necesidades humanas en las reflexiones sobre pobreza desarrolladas por Manfred Max-Neff, pero no es el tema que nos ocupa, por lo cual solo señalamos que compartimos la visión histórica de esta perspectiva, pero nos centramos en la reflexión crítica sobre el proceso de producción social e histórica de los vínculos sociales y no solo de la pobreza o de las necesidades.

economía, porque su existencia *produce autonomía*¹⁵⁴ *política respecto al Estado y las élites*—siempre violentas—, de las diferentes regiones del país. Si una comunidad campesina, de colonos, pueblo indígena o comunidad negra tiene una forma de producir alimento, resolver su vivienda, vestuario y vida común sin recurrir al Estado ni al mercado centralizado del país, entonces tiene la capacidad/posibilidad de existir de otra manera, de construir y fomentar una cultura y una forma de vida no monetizada, no dependiente de las instituciones y capaz de darse a sí misma definiciones y decisiones para su bien común, es decir, esta comunidad produce y vive en común. Tal y como lo proponen Gutiérrez y Rátiva:

No entendemos lo común únicamente como una cosa o bien compartido entre algunos, sino que, básicamente, lo pensamos como un tipo de práctica social situada que reorganiza las relaciones entre las personas, y entre las personas y la riqueza material que son capaces de producir, a partir de estabilizar diversas prácticas de intercambio metabólico con el medio en que habitan (2021, p.42)

Ahora bien, nos interesa proponer una lectura que reconozca que la guerra en Colombia, no solo es un proceso social e histórico que enfrenta ejércitos liderados por varones donde se disputan las ideologías o las formas de comprensión del poder, ni lo es tampoco la expresión de la disputa por los recursos naturales para el desarrollo del capitalismo. Si bien es esto, no es solo esto, y desde nuestro punto de vista, urge comprender que la guerra en Colombia, el conflicto armado, la espiral de la confrontación armada en la que hemos vivido en los últimos 70 años—o 200 años, según queramos verlo—, ha destruido, cuando menos ha agredido, los entramados comunitarios, las formas comunales, las expresiones colectivas, el tejido social, o dicho en otros términos, los modos de sociabilidad y de política que han construido por siglos, formas de economía propia y de relacionamiento con los territorios y ecosistemas. Nos interesa presentar

¹⁵⁴ Del gr. *αὐτονομία* autonomía- autos (de sí mismo) nomos (norma, regla, ley). Que se rige por su propia norma

esta perspectiva para resaltar y reconocer la producción de lo común, como una enorme y potente cualidad de las comunidades para resistir y proponer formas diversas de existencia.

“Esta perspectiva, que coloca los heterogéneos y variopintos esfuerzos colectivos por la garantía de sustento –que es simultáneamente un ejercicio productivo y político– tiene a la (re) producción de lo común como eje de intelección de tal diversidad (...) Se concentra en las innumerables formas concretas y situadas de cómo las colectividades humanas han logrado organizarse para garantizar la reproducción de la vida material y simbólica de la vida colectiva en distintos contextos, más allá, contra y más allá de las separaciones impuestas por la relación del capital –y los procesos de recolonización y repatriarcalización que le son consustanciales– y se esfuerza por entender y resignificar tales esfuerzos prácticos, simultáneamente económicos y políticos, como constitutivos de una amplísima constelación de luchas por lo común” (Gutiérrez y Rátiva, 2020, p.47)

Esta perspectiva nos permite hablar sobre la economía propia en términos más holísticos, y ampliar también la comprensión de procesos concretos donde se apuesta por la construcción de otras formas de economía, o dicho en estos términos, de formas de producción y reproducción de la vida material y simbólica.

¿De qué hablamos cuando hablamos de economía propia?

La economía propia es la manera de nombrar las formas, procesos y relaciones de construcción de condiciones de existencia y de reproducción de la vida, por parte de comunidades y organizaciones campesinas, indígenas y negras en Colombia¹⁵⁵. En tal sentido,

¹⁵⁵ Es preciso señalar, y enfatizar que hay muchas formas de nombrar estos procesos, quizá el más general y conocido podría ser la economía social y solidaria; sin embargo, hay una importante carga política y simbólica en asumir como propio el ejercicio de construir las formas de producción de la subsistencia, esto es, la economía. La economía es entonces de un “nosotros”, es nuestra, es propia.

es una categoría de lucha, que incorpora y da existencia a prácticas productivas, de comercialización, intercambio y consumo propias de sus regiones y formas de vida, fundamentalmente, aunque no solo rurales, que reivindican el cuidado del agua, la producción de alimentos a escala local y la generación de vínculos comunitarios, que, han trascendido a formas político-organizativas de cooperativas, asociaciones de producción o mercados locales, y que ha sido la forma histórica de subsistencia de millones de personas en Colombia.

De manera que, es posible comprender la economía propia como un proceso de reproducción de las condiciones materiales que hacen posible la vida: una economía para la vida, donde se encuentran el conjunto de actividades económicas y prácticas sociales que desarrollan los sectores populares con la intención de garantizar a través de la utilización de su propia fuerza de trabajo, la satisfacción de las necesidades básicas tanto materiales de subsistencia, como organizativas y políticas, para la permanencia en los territorios. Desde este punto de vista, la economía propia es un conjunto de prácticas que se nombra a sí misma y reconoce el carácter político de su quehacer dentro de una disputa con un modelo de despojo de la tierra y los demás bienes comunes, la cual, además, genera alternativas ante la avanzada neoliberal de vaciamiento de los territorios para la expansión de monocultivos, la industria alimentaria y la proletarización rural.

En el marco de una economía de mercado que hegemoniza la producción, la distribución y el consumo, la economía propia se ve enfrentada a unas contradicciones estructurales que al mismo tiempo le proponen desafíos de elaboración económica, política y organizativa para su continuidad. De hecho, se podría indicar que las iniciativas de economía propia se adaptan a las condiciones y en algunos casos trasgreden las normativas preestablecidas, pero en otras, conviven, aceptan y acatan estas condiciones con la finalidad de garantizar su existencia, que no es la pureza ideológica, sino la subsistencia.

Es claro que en la elaboración de propuestas económicas se plantea el desarrollo de relaciones sociales de producción, punto en el

que es posible comprender las dimensiones de profundidad en los procesos organizativos, ya en la reproducción de las formas de relacionamiento impuestas por el capital, o unas diferenciadas en la prevalencia de valores como la solidaridad y la cooperación. De acá que sea posible afirmar que, en el esfuerzo de este trabajo de cooperación y organización en medio de las presiones y contradicciones de la economía imperante, se forja una subjetividad comunitario-popular¹⁵⁶ y un campo popular¹⁵⁷; al lograr paralelamente al desarrollo de las actividades económicas en tanto formas de resistencia al modelo económico imperante y la capacidad de ir haciendo posibles formas distintas de subsistencia y generación de condiciones de dignidad para la vida. Ante lo cual podrían preceder la construcción de instituciones propias autónomas e independientes, que va de la mano con el reconocimiento de la importancia de las luchas por la tierra y por la generación de condiciones dignas de trabajo; poniendo en relación elementos comunes en las luchas que adelantan distintos sectores de la sociedad ligados a las luchas por el cambio del modelo económico.

Es posible indicar que las prácticas económicas realizadas en los territorios por algunas organizaciones en América Latina, como forma de auto-sostenimiento, han ido evolucionando a través del tiempo a procesos cada vez más colectivos que van pasando de lo local a lo regional. Territorios en donde se encuentra un gran acumulado

¹⁵⁶ [...] entiendo lo comunitario-popular como una práctica política y, a la vez, como un horizonte de transformación que brota de una constelación de luchas cuyos esfuerzos no se centran en la toma del poder estatal o en la ambición de una reconfiguración general de las instituciones de gobierno, sino más bien en tratar de abrir y ampliar las posibilidades de una re-apropiación social tanto de las riquezas comunes disponibles, como de capacidades políticas para producir colectivamente decisiones sobre cómo gestionar y usufructuar tales riquezas” (Linsalata, 2017, p. 18)

¹⁵⁷ Entendemos por *campo popular*, el entramado de organizaciones, procesos, colectivos y múltiples expresiones que se dan forma política a sí mismas y se reconocen como sectores en disputa con diferentes formas de dominación: el campesinado, los pueblos indígenas, las comunidades negras, los sindicatos, los partidos de izquierdas, intelectualidad crítica, las organizaciones feministas y/o de mujeres, el estudiantado, las organizaciones cívicas y urbano-populares, el movimiento ambientalista, los movimientos por la diversidad sexual, entre otras muchas expresiones.

de experiencias de resistencias y organización, donde se ha ido comprendiendo que la base de muchos de sus avances de reconocimiento social, participación política y sostenibilidad económica, ha consistido en la lucha por la posesión de la tierra y la autonomía en el uso de su fuerza de trabajo; asunto intrínsecamente relacionado con los procesos organizativos y de movilización social. De acá que las comunidades van dando pasos en la identificación con otros sujetos, al avanzar en un actuar solidario y al abrir paso a la re-apropiación y re-significación de bienes comunes como el acueducto comunitario, la tienda comunitaria o la prestación de servicios como el transporte o la comunicación. En suma, esta praxis de economía propia que trasciende la conciencia de lo simple a lo complejo, forja la construcción de posibilidades emancipatorias y de apertura socio-políticas y socio-ecológicas.

¿Cómo se construye la economía propia?

En el marco de las acciones de formación política interna o de procesos de auto-organización comunitaria y social¹⁵⁸ existe una fuerte reflexión sobre la recuperación de la capacidad productiva como una forma de fortalecimiento del tejido social. Ante las dinámicas de guerra y de persecución política que el Estado colombiano ha configurado en los últimos 70 años y que ha generado una estigmatización muy fuerte a todos sus movimientos populares.

¹⁵⁸ En regiones como el Cauca, Catatumbo, el Macizo colombiano, el Sur de Bolívar y centro-sur del César, Magdalena medio, Antioquia y Arauca, las organizaciones sociales, de diversos sectores y composiciones, han desarrollado un amplio repertorio de reflexiones propias sobre su quehacer y la importancia de lograr autonomía y fortaleza económica como mecanismo de fortalecimiento comunitario y condición fundamental para la existencia de sus comunidades y de la garantía de sus derechos fundamentales. De estas reflexiones nos alimentamos y resaltamos algunas publicaciones como (ACIN, 2010; González y González, 2018; Houghton, Juan, 2015; Moncayo Santacruz, 2017).

Estas reflexiones pasan por reconceptualizar la economía, al darle un lugar al concepto de economía propia y entender que la economía propia es, entonces, una producción de comunes, que primero, busca recuperar lo que ha sido despojado, llámese tierras, ríos, cuerpos de agua, semillas, conocimientos, prácticas de trabajo colectivo y formas organizativas; en segundo lugar, por empezar a producir nuevas formas que tengan la capacidad de disputar el territorio al mercado y a las dinámicas de guerra; y en tercer lugar, a garantizar la permanencia en el territorio y motivar e incentivar la construcción de alternativas que armonicen nuestro accionar como seres humanos y propendan por la conservación de las distintas formas de vida y ecosistemas. Desde esta perspectiva encontramos que los diferentes esfuerzos de construcción de economía propia son ejercicios de producción y reproducción de lo común, dado que,

Al hablar de la (re)producción de lo común nos referimos, básicamente, a una constelación de prácticas y luchas cotidianas y de esfuerzos colectivos e individuales que defienden-conservan-producen-amplían ámbitos de autonomía y de riqueza material para el usufructo colectivo y que, a partir de ahí, también relanzan horizontes de re-apropiación conjunta de dicha riqueza material que generan significados compartidos. La (re)producción de lo común es, entonces, la multiforme actividad productiva que genera y re-actualiza vínculos y significados compartidos más allá, contra y más allá de las separaciones impuestas por la acumulación del capital (Gutiérrez y Rátiva, 2020, p.50)

En esta comprensión de producción de lo común y generación de condiciones para vivir el presente pensando también la garantía de días futuros, las comunidades dan un uso especial a esta idea de economía propia, adaptándola a las condiciones disímiles de cada contexto y cultura, manteniendo como elemento común la búsqueda de resolución de la supervivencia y la reproducción de la vida. De manera que, pensar en la economía propia es pensar en las formas en que las comunidades tramitan sus necesidades, estando la organización comunitaria alrededor de lo productivo y reproductivo como

una forma particularmente propia de las comunidades para enfrentar los desafíos que propone la naturaleza, así mismo los que impone la lógica de voracidad y acumulación del capital.

Esto es central, porque es a partir de las reflexiones de las organizaciones que se ha recuperado la idea de construir una economía propia y formas políticas, sociales y ecológicas que den sustento a otras formas económicas diferentes a las hegemónicas. Allí tenemos históricamente propuestas, como las Zonas de Reserva Campesina—ZRC— en algunos territorios del país, impulsados por asociaciones campesinas agrupadas en el Movimiento Político Marcha Patriótica, así mismo los Territorios Campesinos Agro-alimentarios—TECAM—, que en los últimos 10 años ha sido impulsado por colectivos y asociaciones de campesinos que confluyen en el Coordinador Nacional Agrario—CNA—. Con estos avances organizativos se han recuperado y fortalecido, una serie de prácticas culturales y productivas, que reafirman elementos de trabajo colectivo y del actuar coordinado de las comunidades en la producción, procesamiento y transformación de alimentos, así mismo en la creación de cadenas de valor que permiten mantener y sostener la vida en estos territorios donde la violencia de Estado, el despojo y el abandono histórico han pretendido arrasar con toda forma organizativa y de protección de la vida. A continuación, describimos algunos casos de estrategias comunitarias.

Las cooperativas en Sarare y de la Empresa Comunitaria de Acueducto, Aseo y Alcantarillado de Saravaena -ECAAAS -ESP

Dentro de algunas de las regiones donde esta dinámica de guerra ha atacado directamente las formas económicas autónomas, resaltamos la región del Sarare en el departamento de Arauca, donde el Estado protagonizó en los años 60 un proceso frustrado de colonización dirigida a través del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria—Incora— (Cooagrosarare, 1995; Giraldo Castaño, 2006;

Moncayo Santacruz, 2017), que dio paso a un proceso de organización comunitario-popular, donde los colonos, gente migrante venida de los Santanderes, de Boyacá y de otras regiones del país, asumieron un territorio con tremendas complejidades ecológicas, en el cual se desarrolló una forma de vida que les permitió-empujó-motivó, a organizarse y generar formas políticas propias y construir una serie de formas económicas en el territorio y en la región (Moncayo Santacruz, 2017; Rátiva, 2019) que les da, no solo la capacidad de reproducir la vida y la capacidad de subsistir, sino la capacidad de confrontar directamente al Estado para que cumpla con sus responsabilidades como garante de derechos y condiciones de vida; desde entonces las promesas incumplidas, han sido una constante: vías de acceso, condiciones para la producción, con asesoría técnica, escuelas hospitales, universidades.

Arauca, como entidad administrativa, pero sobre todo el Sarare como región socio-territorial, es un lugar que no fue integrado a los circuitos comerciales del país, sino hasta finales del siglo XX; su lejanía geográfica y ecológica, determinada por la imposibilidad de construir vías de acceso terrestre desde la capital y su distancia social como zona de frontera, fue la excusa de los gobiernos en turno, para mantener a esta región como parte de los *territorios nacionales*, que eran considerados *tierras del estado*, *baldías*, o desde otra perspectiva *tierras de nadie*. El Sarare, ilustra, por una parte, el abandono—es decir, la voluntad política de abandonar— y la incapacidad histórica del Estado colombiano, y de las élites que lo dirigen, para garantizar los mínimos de subsistencia, la construcción de una comunidad política democrática o la integración a un proyecto de Estado-nación viable¹⁵⁹. Y al mismo tiempo, el despliegue de la capacidad

¹⁵⁹ Al territorio Araucano distante 595 kilómetros de Bogotá le era más fácil comunicarse comercialmente con Venezuela. (Giraldo Castaño, 2006, p.79). El estado de Norte de Santander había decretado en 1864 la apertura de una vía que comunicara a la población de García Rovira con las selvas del Sarare para facilitar la explotación de las maderas preciosas que de allí se podían extraer, sin embargo, este camino sólo se terminó en 1914; 50 años se tardaron en hacer una vía de 120km (Rátiva, 2019, p. 75) Para 1991,

de organizarse—de darse forma— que tienen las comunidades para (re)producir la vida cotidiana, la vida política, la autonomía y una economía propia.

En este escenario, sobresale el caso del entramado de cooperativas de producción agropecuaria, procesamiento y servicios que se ha desarrollado en esta región, como reflejo de su fuerte organización comunitaria y que a pesar de la estigmatización histórica de ser una zona de bandoleros—en los años 50 y 60— y de guerrilleros—en los años 80, 90 y 2000—, es ejemplo de redes de economía social y solidaria (Gamboa, 2020; Miller, 2017; Verdad Abierta, 2018). En la región hacen vida productiva cooperativas de producción agropecuaria como Cooagrosare—la mamá de todas las cooperativas, fundada en 1963—, o de producción de plátano, cacao o de tratamiento de agua embotellada. También encontramos la cooperativa de transportadores del Sarare y la cooperativa de servicios financieros. A propósito de este entramado regional, el portal virtual Verdad Abierta publicó en 2018 una reseña sobre este proceso,

“independientemente de todos los procesos políticos, sociales o económicos que uno tenga, uno puede sembrar paz construyendo empresa porque lo primero que hacemos es generar empleo; segundo, generar base social; y después, generar mercado”. (Verdad Abierta, 2018, s.p).

Dentro de este escenario regional, quisiéramos resaltar el caso de la Empresa Comunitaria de Acueducto, Aseo y Alcantarillado de Saravena—ECAAAS -ESP—, expresión de este experimental comunitario-popular de comunidades campesinas colonas. La ECAAAS -ESP tiene una forma jurídica privada desde 1992, inserta en el terreno de reproducción del capital y de las relaciones institucionales reguladas por el Estado para la prestación de servicios públicos domiciliarios. Paralelamente, tiene una forma interna comunitaria que responde

solo se podía acceder a Saravena por avión (en una pista construida en los años ochenta para servicio del proyecto petrolero Caño Limón) o la trocha que conectaba con el departamento de Santander.

a la dinámica organizativa autónoma que incluye en su asamblea a diferentes organizaciones sociales, cooperativas y territoriales que habitan la ciudad de Saravena y la región del Sarare.

La ECAAAS —como se le dice cotidianamente—, presta los servicios de acueducto, alcantarillado y aseo a una población de más de 70 mil personas en el casco urbano de la pequeña ciudad de Saravena, desbordando la normativa que limita a los acueductos comunitarios a gestionar el agua para poblaciones de 2500 personas. Su asamblea de delegados, que se lleva a cabo tres veces al año, está compuesta por al menos 36 Juntas de Acción Comunal, por organizaciones campesinas productoras agrícolas de la región como la Asociación Nacional Campesina José Antonio Galán Zorro —Asonalca—, por la organización juvenil-estudiantil Asociación de Jóvenes y Estudiantes Regional —Asojer—, por los trabajadores y trabajadoras sindicalizados del municipio, por la organización indígena regional Ascaticdar, por algunos gremios agrupados en la Cámara de Comercio y la organización de derechos humanos *Joel Sierra*, entre otras.

Esta composición que responde a una fuerte dinámica organizativa en la región, ha sido la respuesta comunitaria a la represión directa y de alta intensidad que ha ejercido el Estado colombiano en esta región, siendo parte de su política contrainsurgente. Arauca, como departamento y Saravena, como municipio, han experimentado formas de separación profundas y muy dolorosas, con altísimas cifras de desplazamiento forzado, migración internacional por su carácter fronterizo, homicidios y detenciones judiciales por motivos políticos, así como masacres, bombardeos y ejecuciones extrajudiciales.*

Para mencionar apenas algunos datos sobre la delicada situación de derechos humanos y derecho internacional humanitario en Arauca, se puede decir que, en el periodo 2003 - 2006, se cometieron 1.302 homicidios de los cuales cerca de 744 (57%) fueron relacionados

* El 20 de enero de 2022, en pleno proceso de edición de este libro, el edificio “Alirio Martínez”, sede de las organizaciones sociales de Saravena, fue víctima de un fuerte atentado con un carro bomba. Ver detalles en: <https://trochandosinfronteras.info/urgente-atentan-contra-sede-de-organizaciones/>

con motivaciones políticas o asociadas al conflicto armado. Se “contabilizaron” 8 masacres con 46 víctimas civiles y el asesinato selectivo de 12 maestros y 13 sindicalistas. Fueron asesinadas 13 personas, integrantes de las comunidades indígenas; dos periodistas y cuatro concejales municipales. Cerca de 20.466 personas se vieron obligadas a abandonar sus hogares y pertenencias; otras 78 fueron retenidas o secuestradas. Igualmente, 60 civiles resultaron heridos y otros 10 murieron por minas antipersona (Gutiérrez Lemus, 2010, p.24).

En este escenario, la conservación del vínculo comunitario y la organización social ha logrado contener mayores y más hondos procesos de separación—ante la economía del enclave petrolero de Caño Limón p.e.— (Gutiérrez Lemus, 2010; Serje, 2003) y producir posibilidades de disputa y ampliación de espacios político-comunitarios.

Como tal, la ECAAAS-ESP ha conjugado en su modo de funcionamiento, formas organizativas assemblearias, mecanismos para alcanzar acuerdos que obligan desde la ética de la palabra y no solo de la punición jurídica, la gestión de los bienes comunes como la cuenca del río Satocá, de donde se toma el agua, los nacimientos de agua y la infraestructura misma, que no es pública o privada, sino comunitaria y al mismo tiempo, por su tamaño y nivel de institucionalización, ha logrado consolidar procesos de movilización y disputa contra el estado.

Arauca fue el único departamento que no firmó los Planes Departamentales de Agua (2011). La razón para ello fue que la ECAAAS-ESP impulsó un proceso de articulación con los acueductos comunitarios veredales de Saravena y de otros seis municipios del departamento, y logró presionar a las autoridades departamentales para rechazar esta la política pública que propende por la privatización del bien común.

Es esta comprensión de la economía propia como administración de lo común para el beneficio colectivo que contrario a la lógica de acumulación privada, pone en práctica reales procesos de redistribución de los excedentes socialmente producidos, tanto para quienes son trabajadores y trabajadoras con empleos asalariados, como para

las comunidades y barrios de la ciudad. Una lógica que emana de las luchas populares y comunitarias del territorio, y se plasma en el Plan de Vida y equilibrio regional que han construido a lo largo de varias décadas las organizaciones sociales articuladas en la región, que hoy se nombran a sí mismos como el Movimiento Político de Masas Social y Popular del Centro Oriente de Colombia.

Es claro que los entendidos como avances comunitarios provienen de fuertes periodos de luchas comunitarias en contra de los intereses privatizadores de multinacionales y agentes del estado, lo cual significa también una disputa de sentido de lo que es legítimo y legal hacer para defender el territorio y el bien común; en el desarrollo de esta contradicción latente en la cotidianidad de las comunidades se han vivido importantes oleadas de señalamiento, persecución y estigmatización de las acciones desarrolladas por los procesos sociales.

Quizá las expresiones más dramáticas que ha sobrellevado este proceso son asesinatos selectivos de líderes de los procesos organizativos, como los sucedidos en el año 2003¹⁶¹, con el asesinato de Uriel Ortiz Coronado, Édgar Mantilla, Rito Hernández y Miguel Ángel Anaya, funcionarios (fontaneros) de la ECAAAS. Detenciones masivas como la acaecida el 12 de noviembre de 2002, donde fueron apresadas más de 2000 personas en el coliseo de Arauca capital, interrogados por presuntas vinculaciones con la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional —ELN—. Caso en el que fue vinculado Bernardo Arguello, presidente de la junta de la ECAAAS, obligado a pagar una condena de 16 meses de prisión, de la cual al quedar en libertad fue nuevamente capturado y conducido a la cárcel por los mismos delitos, teniendo que estar dos años más. Estos cargos fueron desvirtuados por el Consejo de Estado en noviembre de 2016, razón por la

¹⁶¹ Cuando iniciaba la política de las Zonas de Rehabilitación y Consolidación en el marco del estado de conmoción durante el primer gobierno de Álvaro Uribe: 2002-2006.

cual el estado fue demandado y obligado a pagar indemnización a este luchador social¹⁶².

Con estas acciones emprendidas por el Estado a través del aparato judicial y de las fuerzas armadas, avanza una estigmatización de las luchas de las comunidades campesinas, indígenas y urbanas presentes en la región, poniendo en entredicho la legalidad de las organizaciones comunitarias y el origen de sus construcciones políticas e ideológicas, haciendo uso de la doctrina del enemigo interno, entendiendo estas apuestas comunitarias como parte del cumplimiento de agendas de las insurgencias armadas.

Todas estas acciones son un gran ejemplo de cómo se impone una dinámica de guerra, que luego es alimentada del petróleo y genera una dinámica de guerra política, al empezar a perseguir a los liderazgos y a las dirigencias de las organizaciones campesinas, y termina maximizado en una disputa entre el ejército del Estado colombiano, el capital petrolero que lo alimenta y las fuerzas insurgentes que hacen presencia en el territorio. Es un ejemplo claro de cómo en esta región y su configuración, se ha impuesto una dinámica de guerra que ataca las propias formas y que poco a poco pretende instaurar el trabajo asalariado, que tiene que ver con los vínculos con la empresa, lo cual luego deviene en una flexibilización laboral, que hoy se manifiesta en la subcontratación que se conoce como la dinámica del outsourcing de las empresas petroleras, y del mismo Estado. Y, de otra parte, la ampliación del comercio o mercado ilegal como otra forma de ocupación y de vaciamiento de las actividades productivas agrícolas como la ganadería, la agricultura y otras actividades propias de la región.

¹⁶² Bernardo Arguello desarrolló una interesante disertación posgradual sobre el papel de las comunidades organizadas en la prestación de servicios públicos domiciliarios: Arguello Santos, Bernardo. «Comunidades organizadas prestadoras de servicios públicos domiciliarios son una categoría especial del sector público-comunitario». Tesis monográfica para optar al título de magister, Universidad Externado de Colombia. Facultad de Derecho, departamento de derecho económico, 2016.

Las cooperativas en Casanare y Boyacá

La complejidad de las violencias que se viven en estas regiones del país, se encuentra marcadas de forma dramática por las presencias de diversos y abundantes ecosistemas acuíferos, de fauna y flora. Como si fuera una maldición para la vida y las comunidades la presencia de petróleo, oro, coltán y agua. Así, entre el río Arauca, Cravo norte, Casanare y el río Meta, y las estribaciones de la cordillera oriental, se tejen grandes contradicciones entre el capital multinacional que busca extraer hasta la última gota de sangre de la tierra y de sudor de los trabajadores y trabajadoras, y los procesos campesinos, indígenas y comunales que luchan por la posesión y cuidado del territorio.

En el territorio casanareño desde la década de 1970 se venían realizando exploraciones petroleras, y es a finales de la década del 80 cuando la petrolera British Petroleum—BP— encontró los yacimientos petroleros de Cusiana y Cupiagua, ubicados en los municipios de Tauramena y Aguazul. Estos hallazgos superaban la producción generada por Caño Limón en el Departamento de Arauca. Lo que significó para la petrolera inglesa una mayor demanda de esfuerzos para usufructuar este recurso, ya no solo en la fuerza en la explotación de los ecosistemas, sino también, en la destrucción de los tejidos sociales y comunitarios que allí vivían. Precisamente, desde esta época se teje una narrativa del conflicto armado en donde los paramilitares o agentes oscuros del estado dan paso a múltiples estrategias de tierra arrasada para facilitar la extracción del oro negro.

Así, las comunidades siendo también un foco histórico de resistencia campesina e indígena, se han dispuesto a frenar estos avances que devastan las fuentes de vida, como agua, bosques y fauna, igual que a los procesos organizativos comunitarios. Organizarse entonces, se hace un imperativo de protección de la vida en todas sus expresiones, de búsqueda de espacios y mecanismos de participación

y también de exigencia para el reparto de las regalías que dejan las petroleras como compensación por los impactos nefastos de su paso.

La avaricia de las multinacionales genera una permanente confrontación con las comunidades que se resisten a desaparecer, como lo han hecho algunos nacimientos de agua o animales como la danta. La forja de procesos organizativos como Asonalca—Asociación Nacional de Campesinos José Antonio Galán Zorro—, Oric—Organización Regional Indígena de Casanare, Anjeco—, Asociación Nacional de Jóvenes y estudiantes de Colombia— Asovec— Asociación de veredas de Cunamá¹⁶³, Asmuc—Asociación de Mujeres Unidas de Casanare—, el Comité Cívico Popular de Yopal, entre muchas otras expresiones campesinas, indígenas, juveniles y JAC, tejen resistencias y propuestas de economía que, por un lado, buscan construir autonomía política desde las prácticas comunitarias del cultivo agrícola, cuidado de animales y gestión de bienes comunes, y por el otro, alternativas que presionen a los gobernantes y empresarios a reinvertir en las comunidades parte de los beneficios económicos obtenidos con la explotación petrolera.

Emprender estas prácticas de gestión comunitaria y protección de la vida son una afrenta al orden y modelo de desarrollo que se impone mediante la legislación de hidrocarburos, amañada a las prebendas dadas por los empresarios a las entidades encargadas, como es el caso de Corporinoquia y las prácticas genocidas que implementan las fuerzas armadas públicas y clandestinas del Estado.

Asonalca, es una expresión joven dentro del movimiento campesino colombiano, que recoge históricas luchas del campesinado, como las abanderadas por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia—Anuc— en las décadas de los 80 y 90s, agrupa distintas organizaciones veredales y departamentales de campesinas en la región del centro oriente colombiano—Arauca, meta, Casanare, Santanderes, Vichada y Guainía—. Precisamente en esta región

¹⁶³ Se unen acá 6 veredas: La Unión Chartre, Plan Brisas, Cunamá, El retiro- milagro, Volcán Blanco y la Florida.

de Casanare donde el movimiento campesino ha tenido que enfrentar la persecución sistemática por no callar ante las petroleras, como lo refleja el asesinato de muchos campesinos labriegos, jornaleros y trabajadores, como los casos de Carlos Mesías Arrigui¹⁶⁴ en 1995 o la de Daniel Abril en 2015¹⁶⁵, quienes con una mano en el azadón y la otra en un megáfono, hicieron sentir su voz para denunciar las destrucción de sus territorios y a su vez contribuyeron en la construcción de organización comunitaria. Así también, la permanente judicialización y encarcelamiento¹⁶⁶ de presidentes de Juntas de acción comunal, miembros de cooperativas y asesores agrícolas¹⁶⁷.

Su mayor delito ha sido pensar una economía que posibilite la autonomía y gestión de lo común, como bienes en los que solo las comunidades organizadas puedan decidir. Así, un importante avance tiene lugar con la generación del espacio formativo para líderes y lideresas—Escuela de líderes y lideresas Carlos Mesías Arrigui—, de donde se fortalecen expresiones colectivas veredales que van dando orden a la producción de plátano, caña, yuca y cacao, así como el cuidado de especies menores y de ganado vacuno. Esta producción y trabajo veredal articulan un circuito inicial de producción y posterior comercialización al interior de la zona y con otros departamentos.

Por su parte Asovec desde inicios de la década del 2000, viene gestando organización comunitaria, dando vida a un acueducto veredal, presionando a la gobernación para la garantía del flujo eléctrico, la gestión de vías terciarias, la construcción de una escuela, centro de salud, y garantía de un profesor en la escuela. Desde allí se ha pasado a también buscar trabajo en la multinacional Equion—Consorcio

¹⁶⁴ <https://trochandosinfronteras.info/este-es-un-proyecto-de-vidadecia-el-viejo-carlos-mesias-arrigui/>

¹⁶⁵ <https://www.telesurtv.net/news/Asesinan-al-lider-campesino-colombiano-Daniel-Abril-en-Casanare-20151113-0083.html>

¹⁶⁶ <https://kaosenlared.net/colombia-judicializacion-destierro-o-muerte-las-opciones-para-los-lideres-sociales/>

¹⁶⁷ <https://prensalibrecaasanare.com/colombia/36671-a-la-onu-llego-caso-de-ocho-campesinos-casanareños-que-protestaron-contr-la-petrolera-frontera-energy.html>

multinacional, donde participan la BP, Anglo Gold Ashanti—, construyéndose cooperativas de trabajadores y trabajadoras que prestan servicios de mantenimiento a las vías, hacen aseo, lavan ropa, preparan alimentos, entre otros¹⁶⁸. Estos trabajos representan para las comunidades una participación mínima en los beneficios obtenidos por las multinacionales, mientras que para estas representa, en muchos casos, *su compromiso social*; la llamada política de responsabilidad social y las formas que dicen llamar como progreso y desarrollo, asociadas a las ofertas de empleo que generalmente son exiguas. Esta mínima participación permite a la comunidad subsistir a la petrolización de la economía que encarece la vida.

La generación de estas propuestas económicas significa al mismo tiempo la exigencia de *reinversión* de las ganancias y la necesaria concertación con las comunidades que cuentan con poder organizativo de frenar la producción. Esto genera necesariamente campos de tensión entre los intereses de saqueo de las empresas y los de resistencia en el territorio de las comunidades, en donde sale regularmente ganando los emporios económicos que cuentan en su accionar con el aparato acusador del Estado y la fuerza pública. Se describe así una estrategia de orden nacional que pretende deslegitimar las acciones de las comunidades y quitar del camino a todas aquellas que se opongan al cumplimiento de sus intereses. Aquí el asesinato y la judicialización representan herramientas útiles, ya que cuentan con legalidad a la hora de presentar estas acciones a la sociedad como positivos operativos de la lucha en contra de las insurgencias armadas.

Claro ejemplo de ello, es como recientemente, Miguel Yesid Daza, representante legal de una microempresa, vinculada mediante outsourcing con la multinacional—ya que no hay otras posibilidades—, y quién es también defensor de los derechos humanos, fue detenido por la Fiscalía General de la Nación por presuntamente ser parte de una insurgencia armada, sin contar con un acervo probatorio

¹⁶⁸ <https://www.asonalca.org/continua-la-persecucion-estigmatizacion-y-judicializacion-a-lideres-sociales/>

suficiente¹⁶⁹. Lo que deja en evidencia que estas formas de la economía que benefician a la comunidad y de alguna manera contravienen el enriquecimiento de las multinacionales, son perseguidas y estigmatizadas. Las expresiones económicas en esta región se tejen entre la resistencia, la creatividad y la persecución política.

La estigmatización, la criminalización, la judicialización, son procesos jurídicos y estatales de separación, de fragmentación social. Mecanismos legales para romper con las dinámicas de organización. En este sentido, no solo hay un interés económico de acumulación de capital, sino que hay una intención de imponer formas de comprensión de la realidad, formas de dominación y control sobre los cuerpos, sobre las fuerzas productivas de la vida social y sobre la naturaleza misma.

Estos procesos de separación, que paulatinamente han roto vínculos, tradiciones, costumbres y otras formas de relación social previamente existentes, se imponen de formas violentas y se enfrentan con resistencias, contenciones y confrontaciones que hacen del proceso de separación una serie de hechos normativos de control, dominación, y también de resistencia y emancipación, en tanto provocan acciones que se oponen o se niegan a aceptar las rupturas, generando ámbitos de recomposición de los vínculos o resistencias a los dispositivos de separación

Resaltar que la economía propia se construye en medio de estas contradicciones

Ahora bien, no hay que entender, ni pretender que estas formas de economía propia, que han sido resultado de las reflexiones de las comunidades y organizaciones tendientes a construir una economía propia y alternativa a la guerra y a las dinámicas de subsunción formal y real del capital, esté libre o exenta de contradicciones o de

¹⁶⁹

<https://trochandosinfronteras.info/captura-miguel-daza/>

tensiones estructurales, que difícilmente se resuelven o se van a resolver de una manera voluntarista. Es decir, no se van a resolver por la voluntad o el deseo. Existe una amplia penetración de la economía monetaria y de la economía financiera en toda la vida y en todas las dimensiones de la vida social, finalmente, para eso se ha impuesto la guerra y el modelo petrolero: para incorporar en los circuitos de acumulación fuerza de trabajo y para despojar los territorios y los comunes (Navarro Trujillo, 2015)

Existen por tanto fuertes contradicciones y es importante resaltarlas, no para señalar que son definitivas o que cierran el espectro de posibilidades de construcción o de reflexión, sino porque es a partir de ellas que quizás, podemos potenciar algunos de los aspectos que se han propuesto como producción y como reproducción de lo común, como soporte de lo comunitario y de lo popular en los territorios y en la dinámica política y de disputa política con el estado colombiano por formas de vida, que no, únicamente, caben en la forma Estado-Nación.

Entre ellas quisiéramos señalar dos, una de las tensiones y de las contradicciones tiene que ver con la aceptación o no, con la participación o no, de los fondos públicos como fondos o como recursos para el desarrollo de la economía propia, e implica desde la aceptación de programas y proyectos del Estado, aceptación de programas y proyectos de la cooperación internacional en sus diferentes modalidades y la aceptación también de regalías o formas de fondos públicos. La segunda contradicción radica en la incorporación, muchas veces errática, de las formas administrativas y burocráticas que impone el Estado a través de sus proyectos y de sus procedimientos, o del sector privado al presionar por la flexibilización y la profesionalización como mecanismo de cooptación.

La discusión sobre el acceso/imposición de lo público hace importante resaltar algunas de las experiencias y reflexiones que se dan: la primera, lo público es otra forma de común; es -entre otras muchas cosas-, una forma de bienes comunes que se manifiesta a través de la materialidad del Estado, y que tiene que ver con los impuestos y con

las formas dinerarias que la comunidad política nacional, dentro del Estado, se da a sí mismo para resolver aquellos elementos o aquellos problemas que se consideran constitutivos de la sociedad. En ese sentido, hay que rescatar y fomentar, las posibilidades de la gestión público-comunitaria, que, por una parte, recuperen el carácter común de lo público, lo cual quiere decir, que realmente debe responder a necesidades compartidas y sentidas, y que no favorezca a los capitales privados ni a las dinámicas de degradación ambiental o de degradación social, como la flexibilización laboral o la degradación de ciertas poblaciones, como los derechos de las mujeres o de las minorías étnicas.

Este primer elemento, la recuperación de lo público, es central para entonces proponer formas de gestión público-comunitaria que vinculen las funciones del Estado, con las funciones, o los aprendizajes o las formas políticas comunitarias que tienen otras dinámicas de gestión, en otros términos, podríamos decirle administración, pero que tienen que ver con cómo se desarrollan las actividades en los territorios, respetando las dinámicas propias y las tradiciones en común (Thompson, 1995).

Existe una amplia experiencia en los sindicatos, en los colectivos de salud o en las cooperativas, que tienen dinámicas de salud preventiva, que se apoyan y se apalancan en las redes de hospitales de instituciones públicas de salud con unas prácticas comunitarias que tienen que ver con: alimentación, nutrición, saberes en medicina, herbolaria, entre otras, que podrían completar y dar mucha más potencia a una dimensión como la salud. Lo mismo sucede con el agua, dado que se tiene gran experiencia en nuestras comunidades en la autogestión del agua, incluso, a pesar de las presiones que ejercen actividades económicas como la ganadería, el turismo y la minería, que repercuten de manera directa en los acuíferos.

Para ello la gestión comunitaria del agua juega un papel fundamental, pese a la inoperancia estatal, la tradición y conocimiento acumulado, en torno al agua, se potenciaría enormemente la

preservación de las fuentes de agua y todos los conocimientos que se han almacenado en torno a ella.

La segunda contradicción que vemos en estas dinámicas de construcción de la economía propia, radica en las tensiones del disciplinamiento o de la supeditación a las dinámicas del mercado: no se asumen las formas jurídicas, no se asumen las formas contables, no se asume plenamente la forma burocrática, y esto se expresa en que hay unas debilidades o insuficiencias en las capacidades de administración o de incorporación a las dinámicas del mercado y eso es unas dificultades en la distribución de los productos campesinos, en la distribución de los productos procesados en procesos comunitarios o en procesos locales. No se acepta, ni se acata la disciplina plenamente capitalista de la economía utilitarista y totalmente racional.

Es aquí donde emerge la contradicción porque al mismo tiempo que buscamos o pretendemos conservar y dinamizar los proyectos locales, es importante incorporarse en cadenas de productividad y de valor que permitan la comercialización y por tanto la reproducción de esta economía para garantizar unos mínimos ingresos para el desenvolvimiento de las comunidades.

Entonces, si bien no hay una respuesta única, se requiere justamente, tejer el pasado y con el futuro y pensar cómo se generan proceso de educación y profesionalización de las personas más jóvenes y las nuevas generaciones, en cadenas de valor y en cadenas de comercialización que permitan apalancar ese tipo de iniciativas de la economía propia y allí tendría muchísimo sentido, los procesos de fortalecimiento de la educación pública y la descentralización de los procesos educativos, ya no enfocados en satisfacer las necesidades de las grandes empresas o de los grandes sectores como el minero-energético o el turismo, sino en buscar generar innovación en campos como el sector agropecuario y la producción de cadenas de valor a pequeña escala.

Conclusiones

En el contexto cargado de contradicciones en los territorios de Arauca y Casanare, donde se cuenta con una tradición importante de luchas por la permanencia en el territorio, y donde la voracidad de las multinacionales ha puesto sus intereses, las comunidades que defienden la vida en todas sus expresiones, siguen creando y recreando mecanismos que permitan su permanencia en el territorio.

Esta postura antagónica que se niega a la anulación y las resistencias logradas con el trabajo organizado, desafían los órdenes que se imponen. Sin embargo, ante esto la respuesta ha venido presentándose en forma de persecución sistemática con asesinatos selectivos, judicializaciones a los líderes y lideresas, campesines y comunales, así también una estigmatización social de las formas de lucha y los argumentos de movilización. Todo lo cual permite pensar que los intereses económicos del gran capital entran en contradicción directa con los intereses de las comunidades, quienes tienen una construcción propia de lo qué es la economía, y el quehacer en sus territorios, razón por la cual se han puesto en marcha múltiples formas de intimidación a las comunidades desde las legales construidas bajo el asesoramiento de dichas empresas hasta las ilegales que vienen mutando con el pasar de los años.

De esta forma, podemos afirmar que la guerra ha sido una imposición para atacar las formas de economía propia en nuestro país, y con esta, a los tejidos sociales, porque ha sido en aquellos lugares donde las comunidades se han organizado y han generado cooperativas, asociaciones, Juntas de Acción Comunal o simplemente reuniones y formas propias de resolución de las dificultades. Allí, en donde ese tejido es más fuerte, es donde el Estado, donde el capital y donde las élites regionales han atacado con mayor fuerza a través de la violencia paraestatal, a través de las fuerzas militares y represivas del Estado, e incluso al favor del fomento del narcotráfico y de la delincuencia común.

La dinámica propia del capitalismo busca así, primero romper los vínculos colectivos para garantizar el disciplinamiento y la fragmentación de la fuerza de trabajo necesaria para el modo de producción hiperespecializado que garantiza el crecimiento de la tasa de acumulación. Requiere entonces la ruptura de los vínculos colectivos, no solo al separar a las personas de sus medios de subsistencia, sino sobre todo consiste, en separar a las personas de las otras personas con quienes se comparten y trabajan los medios de subsistencia como medios para la reproducción de la vida.

En este sentido, comprender y asumir que la vida social, como reproducción de la vida material, requiere vínculos afectivos, creativos, que se construyen en la cotidianidad de la existencia en común, nos permiten potenciar y amplificar el sentido del término comunidad. No solo como una configuración social pequeña, o local, o con baja división del trabajo, sino como un tipo de vínculo político basado en la reproducción de la vida para el disfrute, la felicidad, la emancipación y la realización material y simbólica de todos, hombres y mujeres que estén dispuestos a tomar este acuerdo: el de producir en común.

Tal revisión, en definitiva, nos invita a soñar otras formas de vivir y construir territorio, significa, desafiar el orden de muerte que se impone. Desde esta óptica de la contradicción, vemos también como las comunidades en razón del reconocimiento de sus capacidades de confrontación, optan también por reconocer como hecho avasallador la presencia de las multinacionales o de las dinámicas del mercado, y desde allí con dignidad exigen que parte de las riquezas que obtienen con estas operaciones regrese de alguna forma a las comunidades, en resolver la inoperancia histórica del Estado colombiano.

Estas experiencias, donde usualmente lo político y lo económico no han sido plenamente separados, donde las condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de la vida siguen ancladas a procesos organizados y con identidad política. Con esperanza vemos como son el germen, la semilla y las plántulas de una acción política transformadora, de las cuales hay que aprender sus formas de

economía política, cultura y su capacidad de autodeterminación y autonomía.

Bibliografía

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN. Kwesx Kiwe Uśnxi Cxhab Wala Kiwe (2010). *Tejido territorial económico, ambiental. "Tejido del sistema territorial económico ambiental comunitario. Sin comida en el tul no hay economía, sin economía no hay autonomía."*

Cooagrosarare (1995). ... *Y el intento no fue en vano. Coagrosarare 30 años.*

Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía.* México D.F: Siglo XXI.

Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular.* Tinta Limón Ediciones.

Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo.* Madrid: Tinta Limón Ediciones y Traficante de sueños.

Gamboa, A. M (2020). *Accumulation par dépossession, conflit politique et économie populaire communautaire en Colombie. Cas de La Municipalité de Saravena* [Master 2 Nouvelle économie sociale]. Université 2 Toulouse Jean Jaurès UFR Sciences, Espace, Société Département Sciences Économiques et Gestion.

Giraldo Castaño, Germán Hislen (2006). *La colonización en la Orinoquia colombiana: Arauca, 1900-1980* (1. ed). Bogotá: Ediciones Ántropos.

González, Fernán (2014). *Poder y Violencia en Colombia.* Bogotá: ODECOFI, CINEP. B

González, Fernán. Bolívar, Ingrid y Vazquez, Teófilo (2003). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado.* Bogotá: CINEP.

Gutiérrez Lemus, Omar (2010). Arauca: Espacio, conflicto e institucionalidad. *Revista Análisis Político*, 69, pp.3-34. Bogotá. <http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v23n69/v23n69a01.pdf>

Gutiérrez, Raquel y Rátiva Gaona, Sandra. (2020). La producción de lo común contra las separaciones capitalistas: Hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción. En D. Roca-Servat y J. Perdomo Sánchez (Eds.). *La Lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas* pp. 41-65. Buenos Aires: Clacso.

Gutiérrez, Raquel, Navarro, Mina Lorena y Linsalata, Lucía (2017). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En *Modernidades Alternativas*. México D.F.: UNAM, Ediciones del Lirio. https://www.researchgate.net/publication/328942387_Repensar_lo_politico_pensar_lo_comun_Claves_para_la_discusion.

Harvey, David (2001). *Nuevo imperialismo*. Akal.

Hernando, Almudena (2012). *La fantasía de la individualidad: Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz Editores. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/33625/1>

Hernando. *La fantasía de la individualidad*. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/33625/1/Hernando.%20La%20fantas%C3%ADa%20de%20la%20individualidad.%20Katz.pdf>

Linsalata, Lucía (2015). *Cuando manda la asamblea: Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (1a ed). Puebla: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, SOCEE: Editorial Autodeterminación, Fundación Abril.

Marx, Karl (1975). *El capital: Crítica de la economía política* (L. Mames, Trad.; Vol. 1). Madrid: Siglo Veintiuno.

Miller, Amy (2017). *Tomorrow's Power* [Documental].

Moncayo Santacruz, Juan Eduardo (2017). *El territorio como poder y potencia: Relatos del piedemonte araucano* (Primera edición). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Navarro Trujillo, Mina Lorena (2015). *Luchas por lo común: Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales*

en México (Primera edición). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego»; Bajo Tierra Ediciones.

Navarro Trujillo, Mina Lorena (2019). Una perspectiva socioecológica para pensar el despojo múltiple y las separaciones del capital sobre la vida”. En *Naturaleza, territorio y conflicto en la trama capitalista contemporánea* (Primera, pp. 92-106). Buenos Aires: Theomai Libros y Extramuros Ediciones. HYPERLINK “https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2020/05/perspectiva-socioecologica_theomai.pdf”https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2020/05/perspectiva-socioecologica_theomai.pdf

Pérez Orozco, Amaia (2017). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños. HYPERLINK “[https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Subversión feminista de la economía_Traficantes de Sueños. \[https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Subver-si%C3%B3n%20feminista%20de%20la%20econom%C3%ADa_Trafi-cantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf\]\(https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Subver-si%C3%B3n%20feminista%20de%20la%20econom%C3%ADa_Trafi-cantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf\)](https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Subversión%20feminista%20de%20la%20econom%C3%ADa_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf)

Polanyi, Karl (1989). *La gran transformación. Crítica al liberalismo económico*. La Piqueta.

Rátiva, Sandra. (2019). *El poder del agua. Gestión comunitaria del agua y lucha popular contra las separaciones capitalistas* [Tesis monográfica para optar al título de maestra en Sociología]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Santillana, Alejandra (2021). Economía Feminista: Un camino para transformar el mundo. Introducción al libro. En Santillana Ortiz, Alejandra, Vizuete, Karl, Serrano, Paula y Fernández Mora, Nora. *Economía para cambiarlo todo. Feminismos, trabajo y vida digna* (Primera). Quito: Instituto de Investigaciones Económicas. Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS; Pontificia Universidad Católica del Ecuador Facultad de Economía. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/17428-20210323.pdf>

Serje, Margarita (2003). ONGs, indios y petróleo: El caso Uwa a través de los mapas del territorio en disputa. *Bulletin de l'Institut*

français d'études andines, 32(1), 101-131. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12632105>

Thompson, Edwar (1995). *Costumbres en común*. J. Beltran y E. Rodríguez Halfter, Trads.). Deli: Crítica. <https://verdadabierta.com/cooperativas-campesinas-modelo-de-desarrollo-alternativo-en-arauca/>

La producción y reapropiación de lo común

Horizontes emancipatorios para una vida digna

La pandemia de COVID-19 marcó un punto de inflexión en la historia de la humanidad, y sus impactos han ilustrado con claridad las tendencias totalizantes y deshumanizantes del actual sistema. La emergencia sanitaria desenmascaró una crisis social de dimensiones planetarias. Han sido las redes solidarias, las agrupaciones barriales, las agrupaciones de mujeres, entre otros colectivos, quienes han tenido un rol fundamental de cuidado y mantenimiento del tejido social.

Este libro busca aportar diferentes visiones a los debates que se vienen llevando a cabo desde el pensamiento latinoamericano sobre la importancia de lo común para el sostenimiento de la vida.