LA COMUNIDAD AUTOORGANIZADA

NOTAS PARA UN MANIFIESTO COMUNERO

Miguel Mazzeo

TIEMPO ROBADO EDITORAS

EDITORIAL EL COLECTIVO

La comunidad autoorganizada. Notas para un manifiesto comunero
Miguel Mazzeo

La comunidad autoorganizada : notas para un manifiesto comunero / Miguel Mazzeo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El Colectivo ; Santiago de Chile : Tiempo Robado Editoras, 2023.
202 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-987-8484-34-1 (Argentina)
ISBN 978-956-9364-43-4 (Chile)

1. Trabajo Comunitario. 2. Izquierda Política. 3. Ideologías Políticas. I. Título.
CDD 322.4

Corrección y cuidado de la edición: Wilder Pérez Varona
Ilustración: Martín Malamud
Diseño de portada: Tatiana Kravetz
Diagramación interior: Tiempo Robado editoras

Copyleft
Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:
Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editorial, edición, año).
No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.
Mantener estas condiciones para obras derivadas: solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.
Las y los autores, las integrantes de Editorial El Colectivo y de Tiempo Robado editoras, los y las colaboradoras destinan su trabajo y los potenciales ingresos generados por esta edición al fomento de nuevas publicaciones de las editoriales.

ÍNDICE

1. Obsesiones. La utopística del Sur 9
2. Hermenéutica utópica. Traza del método 17
3. Ser-en-común 23
4. Comunidad y subalternidad 29
5. Semblanza del camino comunero 33
6. Comunidad y clase 39
7. Una aspiración universalista. Más allá de la diversidad y la identidad 45
8. *Pathos* rupturistas y paradigmas estratégicos 57
9. Modernidad, posmodernidad, transmodernidad, modernidades alternativas (altermodernidad) 63
10. *Eppur si muove* 71
11. Punto de partida 79
12. Trama Ancestral Tácita y Conjetural 91
13. Unidad y multiplicidad 97
14. Destacamentos de avanzada 101
15. Excedentes utópicos. Sobre el carácter inmanente y trascendente de la comunidad autoorganizada 109
16. Fisuras en el proceso de modernización, en la entropía burguesa y en el capitalismo como hecho social totalizador 117
17. Transición, transiciones (I) 129
18. Transición, transiciones (II) 135

19. Estado y anticapitalismo práctico. Sobre el carácter constituyente e instituyente de la comunidad autoorganizada 145
20. ¡A comunizar! 155
Epílogo. Un imaginario de lo común. ***Ariel Pennisi*** 163
Bibliografía general 181
Agradecimientos 199
Sobre el autor 201

El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

I. OBSESIONES. LA UTOPÍSTICA DEL SUR

La comunidad autoorganizada puede leerse como un registro de nuestras principales obsesiones, de las razones subjetivas que nos acompañaron, prácticamente, durante toda la vida. La comunidad autoorganizada es la región de nuestras preferencias; estamos tentados de decir: nuestro "pie de Lesbia", pero no lo haremos. Aquí intentamos eludir el riesgo de las sinécdoques y, además, no queremos ni plagiar a Catulo ni mutilar a la pobre Lesbia*. Mejor sería aludir a las opciones políticas y declarar que la comunidad autoorganizada es el particular concreto que hemos elegido.

¿Por qué? Porque concebimos a la comunidad autoorganizada como una de las principales mediaciones productoras de orden social (alternativo al capitalismo) de nuestro tiempo. No es la única, claro está. Pero tal vez sea la mediación que, a través de sus praxis diversas, mejor ha conservado la idea de que las clases subalternas y oprimidas, las masas, la clase trabajadora o el pueblo, son capaces de producir ese tipo de órdenes. Identificamos en la comunidad autoorganizada un pujante sujeto antagonista. Uno de los más precisos sujetos antagonistas del posfordismo.

¿Cómo está compuesto el índice de nuestra tozudez? Intentaremos exponerlo de manera sucinta, describiendo sus regiones (y tensiones) más evidentes.

---

* Nota del editor: Lesbia fue el seudónimo literario utilizado por el poeta romano Cayo Valerio Catulo (c. 82-52 a. n. e.) para referirse a su amante, la patricia romana Claudia Pulcra Tercia, también conocida como Clodia o Claudia Metela. El hecho de que Catulo no describa la fisonomía de Lesbia –salvo su pie, en el poema 68– ha dado lugar a muchas interpretaciones de la crítica especializada.

Dado que consideramos que el proceso de construcción de una sociedad alternativa a la sociedad capitalista se inicia desde el interior de esta última, hemos perseverado en la identificación de las "alteridades utópicas" allí donde se manifiestan transparentes u opacas, supérstites u originales. Porque estas alteridades no solo se corresponden con los vigores comunitarios antiguos y resistentes, también conciernen a la creación de nuevas comunidades. Claro está, en estas notas hablaremos principalmente de las comunidades constituidas por las clases subalternas y oprimidas, de las comunidades periféricas, de las "comunidades-sujetos", de las comunidades "enunciadoras"; comunidades que cristalizan fines y proyectos a partir de lo dado/actual o que descubren lo dado/actual a la luz de los fines y los proyectos. En estas comunidades se funda lo que Immanuel Wallerstein llamó "utopística". Nuestra utopística. La utopística del Sur.

Conviene aclarar que en algunos de los pasajes que siguen correspondería apelar a una referencia clave del mundo indígena y utilizar la noción de "comunalidad", fuertemente vinculada a las identidades étnico-culturales y a la tierra como instancia "comunalizadora" (y asociada a prácticas de producción para el bien común y en armonía con la naturaleza), pero preferimos subsumirla en nociones como comunidad o comuna dado que las consideramos más abarcadoras y capaces de dar cuenta de geografías sociales y territorialidades variopintas, de diversas interacciones humanas y de universos identitarios y cosmopolíticos más amplios. La opción por estas nociones –por una definición ampliada– nos lleva a englobar formas de sociabilidad primarias y secundarias; las formas "inferiores" (comunidad) y

las formas "superiores" (comuna). Asimismo, dicha opción conduce al reconocimiento de la centralidad de las formas políticas fundadas en la autodeterminación, el autogobierno popular, el control de los medios y las condiciones de producción.

En este sentido nos parece pertinente la asociación de la comunidad autoorganizada con el concepto de "toparquía" acuñado por el maestro venezolano Simón Rodríguez (alias Samuel Robinson) hace más de doscientos años. Nos detendremos en la toparquía robinsoniana más adelante. Por supuesto, no queremos saldar el debate sobre el contenido del significante "comuna" y/o "comunidad"; por el contrario, pretendemos alentarlo y abrirlo.

Contra viento y marea, en los entornos más inhóspitos, en las situaciones más adversas y en las épocas más hostiles, las, los y les de abajo ("los pueblos") nunca han dejado de construir y delinear alternativas al capitalismo y a los órdenes opresores. Lo han hecho y lo hacen de manera automática y/o reflexiva, espontánea y/o consciente. Tarde o temprano siempre encuentran los sitios propicios para anclar los sueños, producir espacios y poéticas de la insurrección y refutar así a las teorías de la impotencia popular.

Nos remitimos a una identificación de alternativas materiales inmediatas, subjetividades, experiencias, praxis, en fin: fuerzas que operan en la sociedad capitalista con algún contenido total o parcialmente inasimilable, con algún sentido crítico, con alguna significación autónoma y que, por lo tanto, están en exceso respecto de ella y logran trascender las condiciones materiales e ideológicas (las determinaciones) que ella les impone. Son fuerzas reacias al ideal de la normalización, por eso son constructoras

de ámbitos "desajustados" que ayudan a vivir sin la necesidad de adaptarse totalmente a los requerimientos de una sociedad enferma y decadente. Son fuerzas que poseen sus propios posibles y saben comenzar a vivir en aquello por lo que luchan. Son fuerzas que prefiguran otro sociometabolismo.

Nuestras inclinaciones por los campos de resistencia objetivos y los núcleos de posibilidades no realizadas, nuestra fascinación por los modos crítico-utópicos de transitar la sobrevivencia, nuestras preferencias por lo pequeño que promete algo más grande, nuestras búsquedas de la esperanza en los escombros de la desesperación (ininterrumpidas pesquisas de fragmentos de paraíso en el infierno) han estado siempre sobrevoladas por una pregunta sobre los procesos de formación de la voluntad popular, la conciencia nacional y la conciencia de clase del siglo XXI; sobre sus modos y ámbitos específicos (y sobre lo que nos ensañan sus desventuras durante el siglo XX).

Hablamos de las subjetividades, experiencias, praxis y fuerzas de una clase trabajadora cuya heterogeneidad no cesa de incrementarse; una clase trabajadora precarizada, desalariada, feminizada, racializada, endeudada, migrante, etc., sometida a la vivencia de condiciones y temporalidades diversas y a procesos de desclasamiento y desintegración. Nuestros afanes de inscripción en una dialéctica (negativa) entre la particularidad y la presunta totalidad nos lleva a reponer la cuestión del sujeto.

Hay una tensión que nos atraviesa y por eso ingresa, también, en el catálogo de las obsesiones: la tensión entre el sujeto diáfano, unitario, autosuficiente y "monádico" de la modernidad y el sujeto desmaterializado, el no sujeto

(o, directamente, el "antisujeto") de la posmodernidad y de cualquier otra religión del fragmento. En el fondo se trata, ni más ni menos, de una tensión entre el concepto y el objeto. Esa tirantez remite a los deslindes necesarios del "campo" para la emancipación. Como se verá en las páginas que siguen, descartamos los puntos intermedios o blandos. Optamos, directamente, por definir al sujeto como praxis; decidimos reivindicarlo abiertamente frente a los ataques del individuo normalizado y de otras figuras narcisistas que pretenden "superarlo", pero que no hacen más que expandir la principal enfermedad de la subjetividad contemporánea: la depresión. Va de suyo: vivimos la sustitución de la subjetividad por la individualidad normalizada –una tendencia peculiar de las últimas décadas– como una catástrofe. Militamos para revertirla.

Al no centrar todas las expectativas utópicas en el momento de la revuelta, de la rebelión, de la refundación de la *polis,* o de alza del conflicto social –ya sabemos que son momentos esenciales del autoaprendizaje y la autoeducación popular, pero también sabemos que son extraordinarios y atípicos– hemos intentado pensar las posibilidades de creación de una subjetividad revolucionaria y de una política radical (orientada a la refundación de *lo político* y a la producción de comunidad) en los momentos de estabilidad o de reflujo, en las temporalidades que parecen imperturbables, cuando no abundan los indicios de intervenciones práctico-críticas radicales, cuando no asoman las fuerzas desbordantes: una política radical y un tipo específico de acción directa para los "tiempos ordinarios" (superficialmente ordinarios). Una política de la espera. Pero no de una espera pasiva, sino de una espera que va abriendo brechas y

va construyendo la trasformación. La comunidad autoorganizada es un territorio de la espera activa, un *campamento* en que se preparan las "utopías generales".

En esta línea, consideramos que el marxismo no debería ser reducido a una "filosofía de la crisis" o a una "filosofía de la revolución" (a una filosofía que entiende a la revolución como acontecimiento y no como proceso). El marxismo es eso, sin dudas, pero es más que eso; es, al decir de Antonio Gramsci, una filosofía de la praxis. Ese reduccionismo, junto a otros similares, idealiza algunas vías y niega la diversidad (y la posible complementariedad) de los caminos emancipatorios y de los agenciamientos colectivos revolucionarios.

Sabemos que esta política de la espera depende de la conservación/formación de lazos sociales y libidinales alternativos al capital y de estructuras cognitivas en flagrante desarmonía con las estructuras objetivas; de la creación de capital social (organizacional) y simbólico por parte de las clases subalternas y oprimidas; de sus capacidades de "coalición", acción colectiva y creación de "comunidad política". De esto último pueden deducirse otras tensiones que nos habitan: entre la fugacidad y la permanencia, entre la reproducción y la transformación, entre lo cotidiano y lo estratégico, entre las luchas particulares y lo particularmente político, entre los formatos artesanales y los ímpetus voluntaristas, entre las mutaciones subjetivas y la "toma de conciencia", entre la paciencia y la redención. ¿Acaso existe alguna subjetividad crítica y emancipatoria que no esté atravesada por estas tensiones?

El desafío consiste en pensar el poder constituyente por fuera sus grandes manifestaciones y en desarrollar las intervenciones más adecuadas para construirle las condiciones.

El cambio radical, la "revolución" (no conviene renunciar jamás a este significante que no sabe permanecer igual a sí mismo), solo puede ser pensada como efecto de la interacción de esos dos momentos, aunque de ningún modo se agota en ella. Claro está, se requieren de otros elementos.

Por eso hemos asignado vital importancia a las representaciones universalistas de cara a la emancipación. Representaciones unitarias que necesariamente deberán ser más flexibles que las del siglo XIX y XX (y deslastradas de sus taras eurocéntricas, de su soberbia epistemológica). Representaciones que están en tensión con cada singularidad subalterna y oprimida: una tensión fecunda que potencia a estas últimas. Una tensión que sirve para construir la eficacia de "lo común" a partir de lo universalizable. El aislamiento hizo y hace vulnerables a las comunas.

Confiamos en que estas representaciones puedan contribuir a liberar flujos vitales y servir como referencia a las subjetividades críticas y emancipatorias. ¿Acaso podríamos, sin ellas, plantearnos la posibilidad de salir alguna vez del sistema como un todo y evitar el apocalipsis cultural que nos intimida? ¿Acaso podríamos, sin ellas, luchar contra la clausura de la historia sancionada por el capital y recuperar "nuestra" historia? Ratificamos el valor de la diversidad, pero no podemos hacer lo propio con relación a la dispersión, por lo menos no sin analizar los diferentes sentidos y efectos de esta. La dispersión conspira contra la conformación de bloques históricos, dificulta el surgimiento y la consolidación de núcleos antagonistas respecto del capital y las clases dominantes. No podemos obviar la pregunta, ni el debate, por aquello que puede oficiar con ventaja como cristalizador emancipatorio de la pluralidad.

El repudio a la unidad cultivado por las opciones favorables a las construcciones no unitarias y anti unitarias dejan el camino abierto a la unidad del capital. La acción de fragmentar lo subalterno y oprimido, mientras lo dominante y opresor no para de cohesionarse, no debería ser confundida con una contribución al proceso emancipatorio. Tampoco aportan las religiones a-críticas de las diferencias (los "diferencialismos") y los cultos que celebran las multiplicidades abstractas. Si bien un horizonte de perfección puede llegar a ser horrible, este caos para nada está resultando hermoso sino abrumador. Y las consecuencias desgarradoras del vacío de significación afectan mucho más a las, los y les de abajo, a quienes habitan márgenes y periferias.

Conviene aclarar que nuestra valoración positiva de la unidad va de la mano, tanto de un cuestionamiento a los viejos modos de concebirla y construirla, como de una búsqueda de los modos más originales y apropiados para la inherencia de las clases subalternas y oprimidas.

Finalmente, como consideramos muy importante que algunas ideas encuentren sus enunciados políticos, como no renunciamos a unas dimensiones "estratégicas" (en tensión con lo cotidiano, claro está) hemos conservado la apuesta por una dialéctica fértil, adecuada para encrucijar la micropolítica y la macropolítica, lo territorial y lo nacional-regional-internacional, la pequeña y la gran historia y, en otro plano, lo instituido y lo instituyente.

2. HERMENÉUTICA UTÓPICA. TRAZA DEL MÉTODO

El tema es inconmensurable y presenta ramificaciones múltiples. Se relaciona con las dimensiones ontológicas de los conflictos en las sociedades capitalistas y con las intensidades existenciales de los proyectos políticos de emancipación. Alude a las controversias sobre las bases adecuadas y las condiciones formales para una nueva cultura de la liberación humana, sin lastres racionalistas, colonialistas, antropocéntricos, androcéntricos, cis-heteropatriarcales, etcétera.

El tema es árido. Encarado en algunas de sus aristas por la academia y por los nuevos regímenes culturales del Sur Global, desde el punto de vista político-práctico es, en realidad, una tierra de nadie conceptual. No se presta al inmediatismo teórico, antes bien, reclama paciencia teórica. El tema es ambicioso. Lo sabemos. También sabemos que no puede ser omitido. No más. Urge reparar en él. Lo encaramos con las armas con las que contamos, con los lenguajes que conocemos. Con nuestras tesis y matices. Con nuestras "simbólicas". Sin pautas rígidas o estrictas metodologías. Sin arriesgar formalizaciones, pero dispuestas y dispuestos a correr el riesgo de caer en las aporías más intrincadas. Intentado evitar los ejercicios filosóficos escolares, el misticismo artificioso, las posiciones abstractas y meramente trascendentalistas, pero sin negar la función trascendente entendida como movimiento, apertura, como acceso hacia un conocimiento más amplio. Nuestra predisposición repudia el narcisismo y la fatalidad: declaramos

que nuestros límites de ningún modo son absolutos. Seguramente otras, otros y otres podrán corregirnos y sumar sus aportes.

Si la hermenéutica "a secas" siempre demanda un arduo trabajo de desciframiento y conceptualización, la opción por la hermenéutica utópica, dado el carácter de su objeto, exige una búsqueda en textos y contextos, tanto en el papel como en la vida, de aquello que escapa a la determinación y está en exceso; de todo elemento, existencia y forma que pueda servir para regenerar a la sociedad, para componer, en términos de Karl Marx, los intercambios metabólicos fracturados de los seres humanos, entre sí y con la naturaleza: un campo de elucidaciones mutuas. La hermenéutica utópica es una hermenéutica social, política y valorativa. Y, como busca dar cuenta de voces muy variadas, también es "pluritópica". Otro rasgo de la utopística del Sur.

Se trata de recuperar todo aquello que desborda el orden dominante, opresor y depresor: aquello que suele ser descartado, despreciado e ignorado; de rastrear las huellas en los márgenes y de viajar a contrapelo de la historia para revelar los gérmenes de institucionalidad anticapitalista y los embriones de poder popular, para contribuir a su despliegue y a su proyección; de defender las formas de producir, de relacionarse y de sentir que no fueron fagocitadas por la gran contrarrevolución mundial. Todo eso puede servir para colmar un vacío, para recuperar algún grado de seguridad cultural. Sobre todo, puede ser materia de un orden alternativo.

Inquirimos en las contradicciones que poseen vigor dialéctico y antagonista. Contradicciones ligadas a lo seminal y lo emergente y que, por consiguiente, generan tensión

política. Aspiramos a ratificar el motivo (que funge como principio de una política emancipatoria) de la creación de otra realidad a partir de la realidad existente, que convoca a no escindir el deber ser del estar siendo. Nuestros objetivos no solo aspiran a la creación de ideas y formas nuevas, sino también al descubrimiento de lo que siempre fue; o mejor, de lo que viene siendo desde hace tiempo. Entonces, pretendemos impulsar la capacidad de hallar e interpretar ideas y preformas que ya existen engastadas en este mundo –en el seno de esta tempestad– y que, en acto o en potencia, son capaces de correr los límites de lo que esta época nos permite percibir, enunciar y sentir. Esta elección nos invita a fugar de las ontologías políticas rígidas y abstractas y de las doctrinas conformistas, inerciales y abolicionistas de los conflictos y los contrarios. Nos impone una crítica radical depuradora de los factores de la toxicidad social (el "síndrome escatológico" o el "síndrome ontoteológico", por ejemplo).

El reto consiste en deducir de las pequeñas acciones (praxis objetivas) los conceptos que inspiren y alumbren acciones en una escala mayor (praxis subjetivas). Sí, conceptos performativos. Una nueva semántica política.

Retomamos, con tímidos balbuceos, la reconstrucción de una teoría revolucionaria y la indagación sobre la legitimidad del proyecto histórico de la autonomía social, un proyecto político emancipador. Una teoría con propósitos prácticos y, a la vez, identificada con unas prácticas determinadas. Una teoría que sirva como referencia para una razón estratégica anticapitalista. Aspiramos a restituir una función ético-crítica.

Así, la faena orientada a aunar palabras e insurgencias se combina con la exploración de caminos de aprendizaje para

redescubrir la amistad (la única relación humana duradera, prácticamente absoluta), el amor, la belleza; para vivir una epifanía colectiva; para pensarnos en una dimensión positiva y en transición; una práctica, por cierto, desalentada desde hace décadas por muchas tendencias "post", por algunos "giros", por los ímpetus "textualistas", "culturalistas"; en fin, por las "modas" que promueven el olvido de lo real.

El trabajo de fusión para dar con elementos unificadores en medio de tanta dispersión va de la mano de la recreación del linaje del pensamiento crítico y descolonizador de Nuestra América. Para que los seres humanos –seres sentipensantes– a través de su actividad sensible (praxis) tomen posesión del mundo y no se sientan desgarrados y separados. A fin de cuentas, nuestro objetivo principal es la reconstrucción de la promesa de un proyecto de autonomía social; o de una *epangelía*: un mensaje de liberación y de *renovatio* radical del mundo.

Asentadas y asentados en el carril de la hermenéutica utópica, priorizamos una perspectiva filosófico-política. Sin embargo, nuestra hermenéutica, por ser utópica, no deja de ser un poco "rabínica" (con su cuota de *midrash*): no renunciamos a los sentidos alusivos, homiléticos y místicos. Acudimos a los géneros discursivos más idóneos para la reunión, la conversación y la "predicación", para la producción de la palabra colectiva.

La opción por el panfleto ilustrado, entre tanta prosa quejumbrosa, se nos impuso como la más adecuada para exhortar a la generación de insumos para una "diagramática" política plebeya, para elevar la apuesta a favor de la escritura forjadora de militancias, para refundar una *eidética* y, por qué no, para anunciar un furor. Queremos destacar

la integridad y la generosidad de un género usualmente repudiado.

Debemos superar las viejas taras de una izquierda sin sujeto, conjurar la soledad de un sujeto sin izquierda, impulsar los procesos de mutación de los seres objetivados en sujetos críticos y transformadores. Ya no queda espacio, ya se acabó el tiempo para las prácticas imitativas y la retromanía.

Debemos reconocer y militar en pos de la conexión de las historias afines entrañadas en las clases subalternas y oprimidas, de todos sus momentos de autodeterminación, autoeducación, autogobierno y autoemancipación. Esto es: autogestión de los procesos productivos y reproductivos (procesos socioeconómicos y materiales), autoconducción de masas, autoinstitución del proletariado extenso, comunidad autoorganizada (y, claro está, "alterorganizada").

3. SER-EN-COMÚN

Ni mito, ni esquema de añoranza *pseudo* romántica de una comunidad (originaria) perdida, desaparecida, autárquica, "natural". De todo esto precisamente eligieron nutrirse las ciencias sociales occidentales (eurocéntricas y colonizadas) para componer su imagen negativa de la comunidad. Tampoco modelo de "perfecta" sociedad humana situada más allá de la política.

Sí una colectividad que presenta diferentes niveles y despliega un existir subalterno muy variado: rural/urbano, indígena/no indígena, formalizado/precarizado, mujer/hombre/no binarie, cisgénero/transgénero, etc. Como señalábamos: sin negar la centralidad que posee lo étnico-cultural en algunos casos –y no limitamos la etnicidad a los factores biológicos–, ella está lejos de ser el único elemento fundante.

Sí una comunidad enriquecida por los enfoques "comunitaristas" (o "comunalistas") que pueden ser considerados como lúcidas expresiones del pensamiento crítico, sobre todo, cuando no se contraponen a los enfoques universalistas y cuando son capaces de revisar el supuesto que plantea que cualquier concepción o figura de la universalidad anula la diferencia.

Sí una comunidad positiva y con historia (con determinaciones concretas), vinculada a una ontología social y de ningún modo aferrada a esencialismos. Una comunidad que, en Nuestra América, ha demostrado arraigo y vitalidad. Sí unos modos de vida en común. Sí un espacio de afirmación de los cuerpos en acción.

De esta manera, la comunidad autoorganizada puede verse como una posibilidad de sintetizar la solidaridad con el pasado y la recreación perpetua. Ese compendio se ha mostrado en cada tentativa de toma del cielo por asalto y en cada experimento "topárquico" de las, los y les de abajo. Podemos hallarlo en la Comuna de París de 1871, en la de Morelos durante la Revolución Mexicana y en la de Oaxaca en 2006; en Cantón en la China de Mao Zedong o en Saigón durante la Guerra de Vietnam; en los experimentos "soviéticos"; en el cantonalismo popular del Estado español, en Rojava o en Oakland, en la Villa el Salvador, etcétera.

Contigüidad, seguridad, confianza, igualdad, suelen ser los atributos indiscutidos con los que una comunidad (una "estructura" comunitaria) encara el proceso histórico. También unas fronteras geográficas y políticas. Las primeras no siempre son imprescindibles para que exista una comunidad. Leif Korsbaek, por ejemplo, plantea que "el criterio de una comunidad es la existencia de un proyecto social". El acto más definitorio de toda comunidad, el compartir, atañe principalmente a los proyectos sociales. Básicamente por eso, en la comunidad autoorganizada, la política no está escindida de la ética.

La figura del proyecto instala la presencia de una dimensión de futuro que contradice a las visiones que sostienen el "presentismo" de las comunidades. A la luz del proyecto, la vivencia actual y toda la fluencia amorosa y amistosa que ella pueda arrastrar y esparcir, alimentan una dimensión de futuro "no exterior", hacen posible el futuro como algo que se diferencia de lo estrictamente imaginario.

Valgan como ejemplos los casos del Zapatismo en México, del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin

Tierra (MST) en Brasil, del Congreso de los Pueblos en Colombia, del Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha en Chile, de las experiencias inspiradas en el sistema comunal y la democracia comunal en Euskal Herria, del Confederalismo democrático de Kurdistán, del cooperativismo fundado en luchas por el control comunitario de los recursos como Jackson Cooperation de Mississipi en los Estados Unidos, de las diversas experiencias del movimiento comunero en Venezuela, de los innumerables casos de comunas originarias, afro (y otras comunidades "no étnicas") en toda Nuestra América, entre muchos otros.

La idea marxista del "ser-en-común", de la que es imposible sustraerse al abordar el tema de la comunidad, podría llevar a pensar en la apertura de una dimensión ontológica de la misma. Pero Marx, sobre todo después de la Comuna de París de 1871 –cuando creyó hallar "la forma política"– pensó un ser-en-común bajo el régimen de las relaciones múltiples, supeditado a los actos de asociación capaces de modificar (revolucionar) las condiciones de existencia; un ser-en-común no sustancializado ni localizado exclusivamente en el pasado o en el futuro, un ser-en-común como una abierta reivindicación de las relaciones sociales "entre personas" y una crítica radical a las relaciones sociales "entre cosas" (una crítica al fetichismo); un ser-en-común como movimiento tendiente a la refundación de lo social, encaminado al hacerse, al deshacerse y al rehacerse permanente de una totalidad de pluralidades. Este es el basamento del humanismo comunitario en Marx y el signo incontrastable de que el marxismo contiene un proyecto de comunalización de la sociedad. El marxismo, entre los diversos planos de su crítica global al capital, encierra una crítica específica

a la lógica de negación de este último respecto de las formas de reproducción comunitaria de la vida.

Los resabios idealistas solo se cuelan cuando la función de la comunidad aparece asociada a un carácter ineluctable e irreversible, lineal y ascendente del proceso histórico signado por las contradicciones del capitalismo. Pero ese registro, vinculado a una teoría de la historia y del cambio social, no es homogéneo ni en Marx ni en el marxismo.

La comunidad en Marx es, por un lado, la fortaleza del trabajo vivo, un espacio espontáneo protector de su dignidad no sometido a la ley del valor; por otro lado, es praxis y afirmación de las experiencias comunales, es *pathos* y sentimiento; es ética fraternal que surge de la organización y la lucha popular emancipadora. Nunca es substancia o afirmación de una esencia. Es dialéctica de la diferencia y de la comunidad concreta; es comunidad abierta, dispuesta a devenir comunidad autoorganizada, fundamento de un orden social basado en una relacionalidad potente, un orden "comunal".

En su respuesta a la carta de Vera I. Zasúlich de 1881, Marx planteó una clara opción por las sociedades comunales como alternativa al capitalismo cuando propuso un horizonte de "recuperación", para el mundo moderno, de "la forma más elevada del tipo más arcaico". Como se puede apreciar en los *Grundrisse* y en los *Cuadernos Etnográficos*, se trata de la recuperación de los acervos comunitarios y de una "reactivación" de los sentimientos vinculados a la propiedad común y a la lengua. La comunidad igualitaria ("arcaica" en un sentido que no corresponde rebajar a lo "folklórico") era para Marx una forma revolucionaria de sociedad llamada a recibir nuevos contenidos a partir de la

superación de la sociedad capitalista, con la consiguiente desalienación del sujeto. Para Marx, la recuperación comunitaria (de unas "condiciones comunitarias") iba de la mano de la recuperación de una existencia subjetiva-objetiva, la misma que el capital se encarga de enajenar.

Pocos años después, en 1887, Friedrich Nietzsche sostendrá, en *Genealogía de la Moral*, que la característica compartida por todos los socialistas europeos era la "tendencia a la comuna". Consideraba que esta tendencia era parte de un movimiento más extenso de apropiación por parte de la "democracia moderna" de las "formas más primitivas de la sociedad". Claro está, para Nietzsche, todo esto representaba un "gigantesco atavismo" y remitía a unas formas de organización gregaria vinculadas al "instinto" de debilidad, a una "moral del rebaño" y a una "voluntad de reciprocidad".

En la línea de Marx, Edward P. Thompson sostenía que las relaciones y sentimientos de comunidad eran la condición misma de la clase y de la conciencia de clase que afloraban en una fase avanzada del proceso histórico. (Recordemos que, para el historiador inglés, no había sujetos preconstituidos y que las clases no anteceden a las luchas). De esta manera, reconocía la presencia de un núcleo comunitario en la contextura de la clase y en la conciencia de clase. La comunidad, que para Thompson estaba inserta en una determinada relación de fuerzas históricas, se vinculaba a una moral común y a un deseo de "hacerse común"; en los términos de Michael Hardt y Toni Negri: recuperar la memoria de lo común, incluyendo la propiedad comunal. Esa propiedad cuya preservación, según Marx, no hacía más que fomentar las tendencias comunistas "en las mentes", y que, por ende,

resultaba "peligrosa" en las colonias, pero también en las metrópolis.

A través de sus reflexiones sobre la comuna, Marx propuso varios indicios para la interpretación de las clases no proletarias y para el análisis de la organización de la clase trabajadora en territorios no fabriles. La comuna es un camino marxista que nos permite ir más allá de Marx. Es, por lo tanto, un camino fehacientemente marxista.

4. COMUNIDAD Y SUBALTERNIDAD

El análisis uniforme y uniformador, centrado en la noción marxista de modo de producción capitalista, no ofrece demasiados espacios para identificar y pensar la condición subalterna. Por el contrario, dicha condición es compatible con el concepto, también marxista, de formación económico social en la que predomina el capitalismo, pero en coexistencia con otros modos/formas de producción.

Si lo subalterno, tal como lo entiende el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty, remite a temporalidades y formas de vida y de "hacer mundo" insertas en los moldes (o situaciones) de la "coexistencia moderna" pero no asimiladas del todo, o directamente en resistencia, la relación entre la subalternidad y la comunidad se convierte para nosotros en un dato central. Entre otras cosas porque en esa relación se funda la potencialidad emancipatoria de la comunidad.

Lo subalterno es, por tanto, un campo de yuxtaposiciones y abigarramientos que no implican fusiones plenas. Siempre queda un resto que, por no contribuir a la reproducción del capital (y del "individuo") y/o por resistir a la dominación, permanece irreductible a la modernidad capitalista, al margen de la historia hegemónica, y que, según Chakrabarty, es muy competente para apropiarse de las aptitudes modernas, de sus situaciones y agendas políticas (y para desapropiarse de sus aberraciones, agregamos nosotras, nosotros y nosotres). Cabe agregar que dicha capacidad de apropiación, en muchos casos, asume la forma de una subsunción crítica. De lo antedicho se puede deducir que un rasgo de la institucionalidad subalterna es la flexibilidad

y que la conflictividad constituye una condición inherente a la modernidad y a lo moderno y, también, a lo subalterno.

Por lo tanto, no es conveniente trastocar subalternidad y antimodernidad y resulta insuficiente (e improductiva) toda asociación de lo subalterno con las identidades precapitalistas o paracapitalistas. Tal vez resulte más fecunda la identificación de los elementos "no capitalistas" (no competitivos, asociativos, mancomunantes) de lo subalterno. Estamos frente a un conjunto de situaciones mucho más ricas y complejas: formas de subordinación no pasivas, traducciones, combinaciones extrañas entre ontologías dualistas y relacionales, integraciones muy particulares en el sistema capitalista.

Aunque estemos ante una categoría que excede lo económico, no podemos soslayar la relación de la subalternidad con la incapacidad del capital para imponer el control abstracto de los procesos de producción y trabajo, especialmente en los países dependientes. Así, la subalternidad puede asociarse a las formas de producción de valor a través de la obtención de plusvalía absoluta. De este modo, la superexplotación de la fuerza de trabajo convive, en la periferia, con un tipo de dominación "incompleta" del capital sobre el trabajo y el no-capital.

Desde el punto de vista político, cabe destacar el hecho de que algunos costados de la subalternidad aparecen vinculados a diversas tradiciones no liberales de la democracia, con sus prácticas y sus formatos particulares, con sus configuraciones originales de la autoridad y el mando. Estos costados de la subalternidad inspiran culturas participativas y nuevos paradigmas democráticos centrados en el protagonismo popular y el autogobierno.

Sin lugar a duda, lo subalterno puede vincularse, por un lado, con las zonas de menor resistencia del sistema capitalista, con los "eslabones más débiles" de sus estructuras; por el otro, es el mundo *chi'xi* del que habla Silvia Rivera Cusicanqui. En fin, lo subalterno está asociado a zonas de autarquía relativa.

En la línea de Antonio Gramsci, lo subalterno se puede vincular al hecho de que la ideología dominante nunca es asumida por las masas en "su totalidad". Esto es: aunque la burguesía busque imponer mecánicamente su concepción del mundo al conjunto de la sociedad (y, junto con esta, el conformismo social), nunca consigue la absoluta participación de las clases subalternas y oprimidas que siempre conservan espacios para el "buen sentido", para constituir su ser colectivo y para las propensiones subversivas básicas. Las clases dominantes y las elites iluministas tendieron (y tienden) a ver en esa resistencia de lo subalterno una tara patológica, un signo de barbarie.

Según Bolívar Echeverría, lo subalterno puede verse como el "juego" en que el sujeto por venir –un sujeto inconformista según nuestra mirada– arriesga su propia identidad en la interpenetración con otras. Juego, riesgo, interpenetración. Imposible no descubrir en esta afirmación el vínculo entre subalternidad y lucha de clases.

Esas formas de coexistencia moderna no asimiladas del todo suelen inscribir las imposiciones institucionales y estatales en tramas relacionales y territoriales amplias y complejas que, en ocasiones, revierten el sentido original de las mismas, usualmente vinculado a una articulación vertical y precaria. La subalternidad no constituye, necesariamente, una condición pasiva.

La cohabitación de momentos heterónomos y autónomos es constitutiva de la condición subalterna, un rasgo característico de las institucionalizaciones truncas, de las institucionalizaciones "a medias". Lo que significa que estamos frente a una condición que carga con la posibilidad del exceso. Si el momento autónomo se fortalece y el momento heterónomo pierde terreno, se abren las posibilidades para la acción contrahegemónica.

Por su propia condición, insertos en espacios donde se vivencia de manera cruda y directa la contradicción entre la reproducción de la vida y la acumulación de capital, los sujetos subalternos son potencialmente disruptivos.

Por lo tanto, corresponde ver a la comunidad autoorganizada como comunidad de la existencia objetiva y potencialmente antagónica al sistema capitalista que late en esta sociedad en un dilatado gradiente, como comunidad lugarizada o difusa. Como la "palabra cálidamente persuasiva" de la que hablaba Raymond Williams, y que sirve para "describir un conjunto existente de relaciones o un conjunto alternativo". Como comunión actual, dinámica, inestable, imperfecta, particular, plural ("comuniones" de diversidades múltiples o pluriversidades de formas dignas e igualitarias de vida humana), donde se inscribe la determinación, pero también la voluntad de intervenir en los procesos de construcción comunal. Como comunión que faculta las proyecciones prospectivas destinadas a impactar sobre el conjunto de la sociedad.

Una comunión con o sin antecedentes, más o menos propensa a la historización, a la "reconstrucción" y a la "regeneración". Por lo tanto, comunión sujeta a una revalorización del pasado (en caso de tenerlo), de un pasado que no solo funge como anticipo o numen activo, sino como crítica del presente. Una comunión en la que el todo está contenido en las partes (reunión) o en la que las partes están contenidas en el todo (unión). En este caso, la nostalgia y las retóricas del retorno y la restitución pueden asumir una dimensión crítica. No olvidemos que ellas, sin mayores forzamientos, pueden constituirse en denuncia de las catástrofes ocasionadas por el capital; de la destrucción

de los espacios comunes, públicos, cooperativos, comunitarios, colectivizados.

Pero, como hemos señalado, más que a la nostalgia por una realidad desintegrada y al anhelo de retornar a ella, más que a la abstracción que funda la dicotomía entre lo "orgánico" y lo "mecánico", entre lo "profundo" y lo "superficial", entre lo "interior" y lo "exterior", entre lo "real" y lo "artificial", la comunidad autoorganizada se relaciona con la valoración de algunos componentes concretos de la sociedad que habitamos. Componentes que proliferan bajo la superficie, caótica y silenciosamente, mientras esperan el momento de brotar para ejercer sus efectos productores de lazo social: de *communitas*. La comunidad autoorganizada presenta, entonces, una especial consideración por la amistad (el amor entre seres dispares), las formas de vida en común y los vínculos humanos no mediados por la mercancía.

Más que un repliegue sobre sí misma, la figura de la comunidad autoorganizada propone un movimiento que va desde las comunidades más o menos consistentes del presente a la sociedad futura, humana, libre. La comunidad autoorganizada oficia, pues, de nexo entre ambos polos.

La figura de la comunidad autoorganizada también remite a un impulso que construye la sociedad como comunidad de mujeres, hombres y personas no binarias libres y que contribuye a la ampliación del espacio público y a la defensa y construcción de lo común. Un impulso creador de subjetividad común. ¿Estamos ante un mito? Si bien el origen se presenta desprovisto de aspectos ficcionales con predominio de lo empírico (la comunidad no se ha perdido, vive aún), la idea de la fundación de un destino sí está presente en nuestro planteo. ¿Cabe por eso tildarla de

una figura metafísica? En todo caso es un mito distinto. Un mito que no está basado en contenidos identitarios.

La comunidad autoorganizada, comunidad realizada, de hecho, en una experiencia productiva, reproductiva, asociativa, cooperativa, deliberativa de las clases subalternas y oprimidas (y no solo sostenida en la decisión de autocrearse como sujeto de la historia), se nos presenta como una instancia que ejerce la praxis emancipadora al extender su "amor interior" al conjunto de la sociedad, en especial en los ámbitos de sociedad civil popular. De este modo, se desempeña como mediadora universal.

Entonces, la comunidad autoorganizada es el nombre de una política fundada tanto en la valorización y apuntalamiento de los fragmentos de sociedad autoinstituida existentes como en el desarrollo de iniciativas políticas de autoinstitución de la sociedad a los fines de realizar la idea extensa (y el amplio ideal) de "la comuna". Una idea potente, apta, en su universalidad, para contener y representar diversas tradiciones y culturas emancipatorias. Una idea que plantea uno de los principales temas mesiánicos: el de la universalidad que produce una apertura al amor y a la igualdad. Asimismo, es una idea que instala un interrogante crucial para la política, en particular para la política emancipatoria: ¿es posible acabar con la dominación del capital sin generar otra?

Hablamos aquí de universalidad (una noción clave de la modernidad), aunque también es atinada la idea de un "universalismo particular" capaz de ejercer funciones críticas, un universalismo "de apertura", respetuoso de la autodeterminación de los particulares, muy distinto al "universalismo" colonialista y neocolonialista que suele asociarse a

los fundamentos modernos, individualistas y eurocéntricos. Retomaremos este tema en páginas subsiguientes.

El camino comunal, material y no normativo, concreto y no abstracto, se nos presenta como el más indicado para inaugurar la "salud escatológica" aquí y ahora, en el transcurso de "este mundo". Es un camino que refuta la centralidad atribuida a las funciones de la "ilusión" en el marco de los viejos "proyectos comunistas". No está jalonado con líneas de racionalismo positivista, idealismo histórico y omnipotencia de la voluntad. No quiere instituir *tabulas rasas*. Es un camino que realiza el "mensaje redentor" y es plenamente funcional a las rupturas revolucionarias; es más, sospechamos que es el más afín, con inmensas aptitudes para la construcción contrahegemónica. Por lo tanto, es lícito pensar a la matriz comunal (las diversas matrices comunales) como elemento constitutivo del bloque histórico del proletariado extenso, y, por qué no, como su posible médula y su forma política principal. Dicho esto al margen de las reformulaciones en claves "microcósmicas" o "reformistas" de lo comunal, que insisten en la posibilidad de construir el socialismo/comunismo a través de un juego combinado de exacerbación de la insularidad y profundización de la democracia delegativa y representativa, con sus procesos de individuación y atomización. Un verdadero contrasentido.

No podemos sustraernos al vínculo posible entre subalternidad, comunidad autoorganizada, "espíritu de escisión", autonomía, poder popular y contrahegemonía. Un vínculo que remite a una sucesión de momentos constitutivos de un sujeto colectivo impugnador del sistema (momentos en la lucha de clases y en las correlaciones de fuerza).

El camino comunitario, cuando delinea la comunidad autoorganizada, cuando se hace "comunero", nos ofrece un signo universal de resistencia al capitalismo y de alternativa al mismo, una matriz de sociedad antagónica a la impuesta por el liberalismo tradicional, un modelo de autoridad sobre el propio destino, una perspectiva general de vida digna y autodeterminada y de democracia efectiva, un manantial de subjetividades políticas emancipatorias. ¿Una guía para las "descarriadas" y los "descarriados"?

En el camino comunitario/comunero podemos hallar un plafón para repensar nuestras genealogías revolucionarias, para recuperar las tradiciones democráticas que, con sus particulares estructuras de sentimiento (en términos de Williams) y de rebelión (en términos de René Zavaleta Mercado), excedieron la democracia liberal burguesa. En las periferias, suele ser la memoria colectiva larga la que oficia como plafón de las iniciativas populares más autónomas.

6. COMUNIDAD Y CLASE

De ninguna manera pensamos a la comunidad autoorganizada como un sujeto llamado a "alternativizar" con la idea de un proletariado extenso o de una clase trabajadora global, sino como un "modo de expresión" (vinculado a la producción de lo real), uno más, de la clase trabajadora. Como una variante de la afirmación de lo subalterno/oprimido y como un género de realización de su ser-en-la-clase a través de la praxis transformadora. Las clases, por ahora, siguen siendo los grupos sociales fundamentales en el capitalismo. No estamos invocando razones marxistas embebidas de amargo economicismo. La lucha de clases persiste como el momento de negatividad más insigne. De ningún modo debería desecharse el análisis de clase, aunque, va de suyo, este está obligado a asumir un grado mayor de complejidad para dar cuenta de nuevas categorías desbordantes y de un abanico cada vez más amplio de mediaciones, asimetrías y coerciones (y de coartadas para encubrirlas).

La propia dinámica del capital obliga a la reactualización permanente del análisis de clase. Sus herramientas analíticas más lúcidas y eficaces suelen tornarse obsoletas, a un ritmo que tiende a ser cada vez más vertiginoso. Asimismo, dicha perspectiva analítica está obligada a proponer traducciones creativas para dar cuenta de las más diversas situaciones.

La idea de comunidad que sostenemos pretende ensanchar el terreno de la lucha de clases (y también del análisis clasista). Reconocemos a la comunidad como una "instancia" capaz de contener existencias vinculadas, tanto a los espacios productivos como a los espacios reproductivos. En

este sentido, la comunidad, en su materialidad histórica, cobra relevancia como "forma" de negación de la sociedad burguesa, como "momento crítico".

El adjetivo "autoorganizada" refiere a unas "propiedades estratégicas", las que podrían ser desglosadas identificando diversas capacidades, en especial: para generar posiciones resistentes frente a la explotación y el saqueo y frente a la organización de los cuerpos y la vida por parte de la ideología dominante; para conservar/obtener el control de las condiciones de vida de los colectivos humanos subalternos y oprimidos; para confrontar contra las posiciones dominantes en el mercado y/o en el Estado. Principalmente, capacidades de anticipar y promover los procesos de autoproducción del proletariado extenso.

En la línea de Nancy Fraser o de Tithi Bhattacharya (entre otras, otros y otres) consideramos a los circuitos de la reproducción social como escenarios fundamentales de la lucha de clases. Unos escenarios en los que conviven diferentes modos de "producir" a la clase trabajadora y en los que se despliegan diferentes tipos de lucha.

La *diferencia* al interior de la clase es una condición inherente a los circuitos de reproducción. En ellos la explotación y expropiación se entrelazan, muchas veces se confunden porque sus fronteras se tornan difusas. Por lo tanto, categorías como género, raza o sexualidad (y sus entrecruzamientos) resultan insoslayables cuando se analizan las características de los procesos de acumulación en el capitalismo actual. Existe un enriquecimiento recíproco entre clase y diferencia. No conviene considerarlos como términos condenados a la disociación.

La relevancia que adquiere la comunidad autoorganizada deviene de los cambios en el proceso de valorización del capital que afectan al trabajo pero que van más allá del trabajo. Por ejemplo: los avances del capital en el proceso de reducción de su dependencia respecto del trabajo (en la fábrica); las tendencias que atentan contra la movilidad y la acción colectiva, es decir, contra las cualidades mismas de una sociedad clasista. Esos cambios –y las nuevas exigencias sistémicas– llevaron al capital a instalarse en el núcleo mismo de la reproducción de la vida y la subsistencia, en especial, de las clases subalternas y oprimidas.

Dicha relevancia se relaciona directamente con la propia dinámica del proceso de acumulación y despojo del capital, una dinámica expansiva que desarrolla mecanismos de apropiación/expropiación (de bienes comunes, de capacidades intelectuales, de afectos, etc.) cada vez más sofisticados, que tienden a desplegarse sobre los territorios con intensidad creciente y mayores grados de extensión.

Los territorios, donde se disputan las capacidades de supervivencia y se juega la reproducción de las clases subalternas y oprimidas, se consolidan, así, como los nuevos enclaves estratégicos de la lucha de clases, tanto o más importantes que las fábricas y otros establecimientos donde se concentra fuerza de trabajo. Se trata de la centralidad que adquieren los sujetos diversos y divergentes respecto del proletariado histórico, de cara a la acumulación capitalista: mujeres, pueblos originarios, campesinos pobres, informales urbanos; en fin, el precariado o el proletariado extenso, como formas de nombrar a un sujeto (plebeyo, popular, subalterno, oprimido) cuyo carácter tiende a ser cada vez más incierto, inestable y cambiante. De ningún

modo estamos planteando el "ocaso" de la clase trabajadora, pero sí el de toda condición relativamente fija para la misma. Resulta indispensable dar cuenta del dinamismo al que está sometida la clase trabajadora y que la compele a no permanecer igual a sí misma. En realidad, siempre fue así, pero ahora mucho más.

La lucha de clases, pues, se hace más intensa en los territorios donde se juega la supervivencia y la reproducción del proletariado extenso. En *El Capital* Marx planteaba la interdependencia de los procesos de producción y de reproducción del capital. Y decía que el obrero "le pertenecía" al capital incluso antes de venderse al capitalista. La opción comunal no deja de ser clasista. Clase y comunidad son complementarias y se articulan sin forzamientos.

Si se universaliza el capital, también se universalizan sus contradicciones y las resistencias. ¿Se universalizará, tarde o temprano, la conciencia de la situación estructural de las clases subalternas y oprimidas, la conciencia del lugar que estas ocupan en la configuración del sistema? Tarde o temprano, confiamos, se universalizará el lugar resistente. Ese proceso exigirá el pasaje de la comunidad *en sí* a la comunidad autoorganizada que es la comunidad *para sí*. Pero un *para sí* heterogéneo, no estandarizado. Es decir: muchos *para sí*, de acuerdo con las características de cada comunidad autoorganizada. La confrontación de las comunidades con las clases dominantes deviene un momento central, constitutivo, de ese pasaje.

Pensamos a la comunidad autoorganizada como el ámbito que posibilita la impugnación al despojo y la resistencia al control que el capital ejerce sobre el trabajo por fuera de los lugares de trabajo (sin dejar de funcionar, en

ocasiones, como la retaguardia de la resistencia al control del capital en los lugares de trabajo), como el emplazamiento idóneo para resistir las fuertes tendencias al cierre estamental promovido por el capital, para confrontar contra el "capital en su totalidad", para desafiarlo como un todo, y para luchar por el conjunto de las necesidades sociales.

De ahí la importancia de reforzar los lazos comunitarios. A través de ese reforzamiento no solo se contrarrestan, en los territorios, las tendencias a la subordinación del trabajo reproductivo y las relaciones de supervivencia por parte del capital, sino que también se potencian las diferentes luchas. Asimismo, se realiza un aporte a la recomposición del poder del trabajo en general y a la lucha contra el capital como totalidad social.

Ante la creciente indefensión de los cuerpos y de la naturaleza, la comunidad autoorganizada se va delineando como un entorno propicio para la conexión de luchas y solidaridades, para la articulación de organizaciones, colectivos populares y movimientos sociales. Consideramos que la comunidad autoorganizada puede adquirir centralidad para la gestación de fuerzas contrahegemónicas y de proyectos políticos propios de las clases subalternas y oprimidas, es decir: proyectos independientes de los proyectos de las clases dominantes.

En este sentido, estamos frente a una instancia que, al favorecer la politización de la reproducción social y al promover lógicas de autogestión y autodeterminación, junto a formatos participativos y deliberativos, presenta enormes posibilidades de alternativizar (ahora así) con la democracia liberal burguesa.

Si concebimos al sujeto como una praxis, si desde Thompson –sin desmerecer a las intuiciones previas– sabemos que las clases se constituyen en la lucha… ¿podemos negarle a la comunidad autoorganizada el rango de sujeto?

7. UNA ASPIRACIÓN UNIVERSALISTA. MÁS ALLÁ DE LA DIVERSIDAD Y LA IDENTIDAD

Ante el conflicto capitalismo/vida ¿cuál es nuestra propuesta para contrarrestar el dominio apabullante del primero?, ¿cómo hacer para desnaturalizar ese dominio?, ¿cómo hacer para que ese conflicto adquiera más visibilidad de la que posee?, ¿cómo contribuir al reencuentro de las clases subalternas y oprimidas con lo potente y estimulante? Lo más importante: ¿cómo hacer de la vida que resiste una *fuerza* social y política rica en significaciones?, ¿cómo restituirle la tensión dramática a la historia? Ninguno de estos interrogantes podrá ser resuelto por elites cultas y filantrópicas, por gobiernos de expertas y expertos, por las inoperantes instituciones del viejo Estado que no están a la altura de los problemas de nuestro tiempo.

En el marco de un colapso civilizatorio y de la descomposición multidimensional del orden del capital que parece ingresar en una fase histórica de sostenimiento artificial que se anuncia como una de las más reaccionarias y oscuras; con un sistema hipercentralizado que ofrece cada vez menos vacantes (lo que instala la necesidad de la acción subversiva); en medio del auge del "culto a la bestia" y de un vacío paradigmático, sin "tensión escatológica" y sin alternativas rotundas y seductoras perceptibles; ante la evidente crisis ideológica de las izquierdas, los reformismos, los humanismos mistificados y las viejas culturas radicales (y el consiguiente vacío ideológico); luego de décadas de desarrollo de diversos movimientos contrahegemónicos en Nuestra América; después de atravesar todo un ciclo

de gobiernos dizque progresistas y/o nacional-populares y de ingresar a otro que pretende reeditarlos sin éxito y en versiones mucho más menesterosas que las originales (algo que anuncia su inviabilidad a los cuatro vientos), reafirmamos una certeza que remite a una ausencia y a un requerimiento, a una condición raquítica y a un insumo indispensable para las praxis emancipatorias.

Más allá de los elementos difusos que podamos identificar, no tenemos y necesitamos una aspiración universalista. Una aspiración capaz de proyectar vívidamente una perspectiva de la misma dimensión, pero de carácter crítico y emancipatorio. ¿Acaso podemos prescindir de una universalidad alternativa si aspiramos a contrarrestar el predominio de la universalidad (y la comunidad abstracta y exterior) del dinero y del mercado capitalista?

No tenemos y necesitamos una aspiración universalista como perspectiva articuladora de realidades heterogéneas, representaciones contrahegemónicas situadas, potencias políticas singulares y discursos críticos. No precisamente una "filosofía universal", tampoco un artificio universalista o un significante que blasone "superioridad". Sí una aspiración que dé a luz un símbolo (antes: un modo de producción simbólica de subjetividad) y haga posible la representación de un *imago mundi*. Un marco de referencia para los muchos mundos. Una comunidad de comunidades. Un mundo en el que quepan muchos mundos, como dicen las, los y les zapatistas. Un "fondo" para ser-en-el-mundo. Un mundo que estimule una diversidad de formas de vida compatibles con la vida general. Un intermundo. Un pluriverso. Una pluriversidad. Algo bien distinto al mundo único, símbolo del proceso de homogeneización de todo

y de estandarización de las relaciones. Un lenguaje común para muchos lenguajes. Un sentido unificador capaz de incrementarle la vida (y la voluntad de vida) a cada parte. No forzosamente una síntesis, sino un instrumento transversal de reparación societaria. Un símbolo actual, porque no sirven los símbolos extemporáneos, aunque conserven algún poder de seducción y algunos hasta merezcan ser parcialmente rehabilitados. Si habitamos críticamente el símbolo, es decir: descifrándolo e infiriendo las praxis conexas, podremos abrirnos al mundo objetivo, exceder lo particular y aproximarnos a una comprensión cabal de lo universal.

Necesitamos una aspiración que motorice la construcción consciente de lo universal. A diferencia de lo que ocurre con el capitalismo, con sus automatismos alienantes y uniformadores que favorecen la absorción acrítica de la visión del mundo de la burguesía por parte de diversos sectores sociales y que crean y recrean el tipo de seres requerido por el sistema; sin la competencia que posee el capitalismo para producir "efectos de estructura" y condicionar a través de ellos las acciones y subjetividades de las clases subalternas y oprimidas; en clara desemejanza con el capitalismo, con sus lógicas de adiestramiento, integración y control social y con sus intereses inscriptos objetivamente en una política, no existen automatismos que jueguen a favor de la construcción de una universalidad crítica y emancipatoria.

Nuestra condición subalterna y oprimida nos obliga a aprehender lo humano convivial, lo societal amoroso-amistoso, lo comunal, lo comunalista o comunero (en fin: lo humano-crítico) como una falta que nos es develada principalmente a través de la desigualdad, la injusticia y la

crueldad, entre otros aspectos de la monocultura existencial que impera en el mundo.

A diferencia del capitalismo, con su ley del valor generadora espontánea de (mal) sentido común, a la universalidad crítica y emancipatoria no la asiste ninguna dinámica social inmanente. A diferencia del sólido *para sí* inherente a la condición burguesa, las clases subalternas y oprimidas deben construir su propia subjetividad y la conciencia de la plenitud de su existencia y de sus propias posibilidades, deben autoconstituirse en *clase para sí* luchando contra los modos de ser ajenos y paralizantes, contra los infinitos obstáculos (ideológicos y materiales) interpuestos por las clases dominantes, deben preservar sus potencialidades de la hostilidad de la *exterioridad*.

En tiempos de anomia y de nostalgia de comunidad, necesitamos de una universalidad crítica emancipatoria inspirada en la comunidad autoorganizada. Ningún proyecto local podrá cubrir el vacío de principios universales, la falta de una ética universalista. Ningún valor local podrá dar una respuesta rotunda al individualismo. Ninguna diferencia, por más legitima que sea, podrá, por sí misma, construir un interés común alternativo al de las clases dominantes y el capital. Jamás podrá radicalizar y extender la igualdad.

Al mismo tiempo, cada vez se torna más difícil sostener las expectativas del *Manifiesto comunista* (1848) con relación a las funciones históricas del capital. La profundización de su carácter de fuerza destructiva tiende a opacar su faz productiva. Lo mismo cabe decir respecto del rol "progresista" de la burguesía, de la "misión civilizadora" del capitalismo como sistema global y de las ventajas derivadas de la absoluta indigencia del proletariado para enunciar las razones

del comunismo. El propio Marx, de alguna manera, desistió de esas expectativas y dejó marcas que, aunque claramente perceptibles, no siempre fueron atendidas por las y los marxistas. La burguesía no crea a sus propios sepultureros. Ya no hay tal dialéctica, si es que alguna vez existió. La burguesía crea y recrea constantemente el mundo a su imagen y semejanza.

A golpes de desazón aprendimos que el ser de clase no determina el devenir de la humanidad. Por su parte, la descomposición del capitalismo, por sí misma, no revela ninguna premisa del socialismo. Sin intervenciones emancipatorias significativas, esa descomposición anuncia algo del orden de lo caótico, lo monstruoso y/o absurdo. Del mismo modo, no existen desenlaces fatalmente positivos para la lucha de clases. Las reivindicaciones universales –necesarias– deben fundarse sobre nuevos quicios.

Lo sabemos: es grande el descrédito filosófico de las matrices universalistas (y los discursos unificadores). Por lo general, se las identifica con la maniobra (o la manía) que busca la reducción de las alteridades apelando a la mistificación del "hombre universal", del "yo" totalizante y pleno. Lo universal predicable carece de prestigio. Ha sido pensado largamente como una categoría "ideal" y excluyente: eurocéntrica, evolucionista y determinista; racista, colonialista, clasista, patriarcal.

Aun así, vislumbramos la potencia política que puede surgir de los enlaces entre lo universal predicable y lo situacional no predicable, entre las certezas (cuyo carácter provisorio debemos asumir) y lo contingente, entre lo que Adrián Cangi y Pablo Hupert llaman lo "común genérico" y lo "común situacional". ¿Acaso es posible producir

conocimiento social, autoconocimiento y pensamiento crítico abjurando de estos enlaces? ¿Pueden sostenerse las políticas emancipatorias pura y exclusivamente en la diversidad, la identidad, la contingencia y la hibridez?

Se trata de pensar lo universal no como un momento congelado del sentido, sino en clave de apertura, de contención de "lo otro", de la "otredad". Pero no de una otredad abstracta, indeterminada, sin historia; no de cualquier otredad, sino de una otredad subalterna, oprimida, excluida, periférica; también, incluso, de una otredad "convertida": el amo que, por factores externos e internos, deja de serlo. El amo de quien obtuvimos, de alguna manera, el reconocimiento de nuestro ser.

Aludimos a la otredad en rebelión, una otredad que pugna por construir su autonomía y pone en evidencia que el otro que no queremos hacernos (la diferencia histórico-concreta inintegrable) es el dominador y el explotador, el que quiere imponer su imaginario, el que no acepta la alteridad y niega a quienes hacen su propia historia y no la de él, el que disuelve lo diferente (sobre todo lo subalterno y periférico) en el ácido terrible de su "sí mismo". Ese "otro" solo oficia como mediación de su propia existencia, no hace posible ninguna existencia más que la propia privilegiada.

Si vamos a asumir un dualismo en perpetuo desequilibrio y preparar nuestra mirada para que reconozca que todo es dos, conviene tener en cuenta que hay un otro para el cual todo es uno, un otro arrasador de las diferencias, un otro indispuesto para las relaciones recíprocas. Al margen de cualquier abstracción filosófica y de todo orden metafísico, nunca podremos ser por medio de ese otro.

Para dar con una traducción adecuada, resulta indispensable no replicar los vicios totalizadores de Occidente. Vicios que están presentes desde los mismos inicios de la llamada "cultura occidental", identificables, por ejemplo, en la Oración fúnebre de Pericles por los caídos de Atenas a un año de iniciada la guerra con Esparta y poco antes de que la peste devastara la ciudad. Considerado por algunas y algunos el discurso más famoso de la historia y un texto fundacional de la democracia, le fue atribuido al estratega ateniense por el historiador Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso.*

Particularmente decía: "Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás somos un modelo a seguir." También afirmaba: "nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la Tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes". De esta manera, Occidente exhibía sus deficiencias más notorias. Se autoerigía en entidad llamada a abarcar y a subsumir, en hecho universalizable y en modelo universal: un espejo no solo para la Hélade, sino para todo el orbe conocido y por conocer.

Por cierto, la Oración puede verse como la pieza fundacional de un espejo prepotente, del espejo normativo de la perfección llamado a invalidar todo multiculturalismo genuino. Y no mentamos el *pseudo* multiculturalismo liberal que sirve de fundamento a las "políticas identitarias" y que promueve la inclusión subordinada de las comunidades en un metabolismo cuya lógica tiende a corromperlas y destruirlas.

Asimismo, en la Oración, Occidente legitimaba su carácter depredador. Siglos más tarde, el aparente "espíritu autocrítico" de ese Occidente liminar (el reconocimiento de "los males" ocasionados) supo ser traducido como los "efectos no deseados del progreso" o los "daños colaterales". En fin: el todo subsumiendo a las partes o, directamente, negándolas. Por cierto, ese espíritu autocrítico tenderá a esfumarse para aparecer luego en cuentagotas y en las expresiones más lúcidas. Como proponía Roberto Fernández Retamar, Occidente debe ser deconstruido.

De cara a las traducciones más oportunas, también pueden resultar esclarecedoras las aproximaciones críticas al "giro ético" y a los aportes de Emmanuel Lévinas. Más adelante volveremos sobre "lo otro" y hablaremos de la "conversión".

Retomamos. Todo estriba en pensar lo universal como categoría incluyente, sin aspirar al monopolio de una revelación. Pensarlo, en los términos de Alicia Hopkins Moreno –inspirados en Enrique Dussel–, como una plurivesidad, es decir, una universalidad vinculante.

Hace algún tiempo, Étienne Balibar reivindicó una "universalidad conflictiva", una universalidad recompuesta desde lo herético. Como parte de un ejercicio ético radical, planteó una totalización a partir de los sujetos excluidos, marginados, explotados, empobrecidos, lumpenizados; a partir de los sujetos no documentados, no registrados, invisibilizados y borrados por la "historia oficial". Una totalización a partir de la alteridad y la disidencia. ¿Acaso esta forma de la totalización no tiene posibilidades de construir comunidades afectivas y protectoras?

La tensión entre el sujeto-unitario moderno (ileso) y el no-sujeto posmoderno (difuso) se resuelve a favor de un sujeto malhecho, contrahecho, deshecho, maltratado. Un sujeto que no está esfumado ni desvanecido. Tiene presencia: "mala presencia". Un sujeto plural y concreto que asume su origen fracturado, desajustado, escindido (y busca conjurarlo en la praxis, en el conflicto contra un sistema totalizador y opresivo). Sobre todo: sujetos colectivos y multitudinarios, con referencias materiales bien nítidas. Un sujeto con historicidad.

No se trata de responderle a las y los apologistas de la fragmentación con la propuesta de una imposible restitución del sujeto monolítico (voluntarismo contra artesanía). Se trata de (re)pensar el sujeto a partir de sus condiciones reales. El pensamiento crítico, en especial el de Nuestra América, debe preocuparse por la eficacia política de ese sujeto más que por su supuesta plenitud. Porque ese es precisamente el sujeto que expone las fallas del capital en el proceso de producción de sujetos para el objeto.

También, según Susan Buck-Morss, podemos pensar en un "universalismo desde abajo"; o, en nuestros propios términos, en un universalismo "abierto" (que no cierre sentido) y "desde los márgenes". Por cierto, en la periferia contamos con ejemplos de su factibilidad: la rebelión de Tupac Amaru o la revuelta de los comuneros de Mérida, la Revolución Haitiana, el zapatismo, viejo y nuevo, entre otros. La dialéctica de/entre lo universal y lo particular suele ser muy intrincada, a veces ambigua, pero ha sido y puede ser sumamente creativa. Una de las claves de su productividad es el arraigo.

En otro orden de cosas, no podemos soslayar el hecho de que el antiuniversalismo esencial presenta perfiles netamente reaccionarios. El ejemplo más evidente es el auge de las nuevas derechas neoconservadoras, neofascistas, neofeudales, fundamentalistas, esencialistas, idolátricas, abiertamente antiuniversalistas. Cabe señalar que igualmente poseen ribetes reaccionarios, dado que aportan a la fragmentación de las clases subalternas y oprimidas y al descentramiento del análisis de la explotación capitalista, algunas expresiones del antiuniversalismo de izquierda con sus posturas especulativas y sus abstracciones alimentadas de "criticismo crítico"; con sus pretensiones de fundar políticas emancipatorias en aspectos exclusivamente identitarios.

No es lo mismo visibilizar la diferencia para integrarla como particularidad en una comunidad política emancipatoria que pensar la política emancipatoria a partir de esa particularidad. La historia reciente de los movimientos monotemáticos presenta muchos claroscuros. A pesar de los innegables avances que propiciaron, no pocas veces fueron compatibles con las ilusiones reguladoras del capital.

¿Acaso podemos prescindir de las figuras dizque "metafísicas" de la fundamentación? La universalidad, la totalidad, el *eón*, etc., lo son. Aquí optamos por (re)pensarlas en claves diferentes. ¿Acaso las invocaciones a la multiplicidad, a la destotalización, a la "antropología positiva" y a la simpatía para contrarrestar todo signo de absolutez no resultan respuestas sobrecargadas de ingenuidad, facilismo y de cierta irresponsabilidad? ¿Es posible enfrentar con alguna eficacia el colapso civilizatorio y la descomposición multidimensional del orden del capital y plantear alternativas sin apelar a criterios de universalidad? ¿Podemos renunciar

a la idea de otra totalización civilizatoria (no determinada por el capitalismo)? Por otra parte, nada impide pensar una universalidad que, con una expresividad sintética y austera y sin dejar de ser atingente a diferentes tiempos y culturas, contribuya a fundar una horizontalidad dialéctica y expansiva. En fin: una universalidad que no disuelva el *topos*. De este modo, la universalidad, en su cabal historicidad, difícilmente pueda ser asimilada a una "categoría del espíritu".

Si pretendemos refundar un universalismo emancipador, un humanismo universal crítico (un "naturalismo plenamente desarrollado", un "comunismo positivo"), no alcanza con dirigirnos a un cuerpo/pueblo/sujeto, en particular, salvo que pongamos de relieve todo aquello que en ese cuerpo/pueblo/sujeto opera como instrumento en la difusión de una ética universal (un contenido ético "superior") y como cuerpo político desobediente. No nos sirven los cultos particularistas, ni la idolatría de la contingencia. Debemos rechazar toda tendencia al aislamiento del suceso que solo impugna y develar todo aquello que conduce a encapsular a la eventualidad con potencial transformador sin renunciar a su inscripción en la totalidad de un proceso de emancipación. Un proceso impuro, inestable, conflictivo. El reto para las fuerzas emancipadoras consiste en evitar el gran desatino y realizar esa inscripción sin resignar cuotas de singularidad y autonomía, sin erigir a cada parte en "la clase de vanguardia", sin venderle el alma a ningún aparato opresivo, sin creer jamás que se realizará un absoluto.

8. *PATHOS* RUPTURISTAS Y PARADIGMAS ESTRATÉGICOS

Nuestro tiempo exige la reposición de un *pathos* rupturista. La inclinación universalista y ética de Pablo de Tarso y no la ritualista, formalista y meticulosa de Gamaliel ben Simeon. La predisposición de Marx, en especial cuando reformuló la sentencia de Publio Terencio (El africano), quitándole ambigüedad y abstracción, del modo que sigue: "nada de lo humano me es ajeno". Aficiones como las de Ernesto Che Guevara: ser "capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida en cualquier parte del mundo". Por ese viejo y desusado camino tal vez podamos recobrar la lengua perdida en Babel.

La abstracción y el trascendentalismo siempre conspiran contra toda potencia reveladora. La aspiración universalista debe ser concreta y eficaz. Debe identificar "volúmenes semejantes" y proponer una nueva visión de la sociedad con puntos de referencia para el pensamiento crítico y para la praxis transformadora. Debe denunciar al eurocentrismo. Debe cuestionar el prestigio de las instituciones burguesas y poner en evidencia la vacuidad de sus símbolos sobrevaluados. Debe refutar la naturalización de lo aberrante por parte del capital: ideas como la que plantean que el valor abstracto que se autovaloriza siempre trae cosas buenas para el conjunto de la sociedad, formatos de la neutralización de los antagonismos en la sociedad capitalista, determinaciones que pretenden cambiar la sociedad desde arriba, horizontes de un milagro moral a través del cual las clases dominantes y el capitalismo se autoredimen (capitalismo inclusivo), etc.

Debe servir para amparar ideológica y humanamente a todos los seres condenados de la historia y para abrirle al proletariado extenso de todo el mundo (que incluye todas las diferenciaciones y figuras que el capital produce en el seno de la fuerza de trabajo) un horizonte practicable y una esperanza fundada: una tangente objetiva (material y subjetiva) para escapar de la entropía burguesa. Una esperanza que no sea una coartada. Una esperanza "bien forjada". La aspiración universalista debe ofrecer un sentido emancipador a la vitalidad religiosa de las clases subalternas y oprimidas, hacer de esa vitalidad una garantía de lo ansiado, una prueba del futuro.

La potencia transformadora, en especial la potencia constituyente/instituyente, de las relaciones, experiencias y organismos del proletariado extenso se incrementa considerablemente cuando crece oteando ese horizonte (un nuevo horizonte intelectual y moral). Así se educa la conciencia ético-crítica de las clases subalternas y oprimidas. Así brota la confianza de violentar lo posible instituido en todos los órdenes. Así se torna factible el pasaje de la *potentia* a la *potestas*.

Dicha aspiración, claro está, debe poseer contenido anticolonial, antiimperialista, anticapitalista, antiextractivista, plurinacional, antipatriarcal, disidente. Debe ser democrática, pero comprendiendo a la democracia como lucha por más democracia y lucha por otra democracia y no como anhelo de socialdemocracia, no como deseo de orden y de sumisión institucional. Es decir, la democracia como autodeterminación, autogobierno popular, colectivización de los medios de producción, descentralización del poder, participación pública y simétrica, proliferación de

las instancias deliberativas, como creación de "instituciones autorreflexivas"; como el fundamento mismo del socialismo sin Leviatanes.

Se trata de un factor imprescindible en el intento de erigir una alternativa humana a la hecatombe; un coeficiente esencial si pretendemos reemplazar una civilización moribunda por otra vital: sensata y sana, humana y bella; si aspiramos a consolidar vectores de resistencia a ese ámbito de inequidad por excelencia que es el mercado mundial capitalista; si queremos recorrer el camino que nos conduzca a una "buena superación" del orden del capital.

Todavía padecemos los efectos de la "mala superación", de la "superación que no superó" y que irremediablemente fue perdiendo todo poder de transmisión. Debemos exceder todas las deficiencias de la esperanza "mal forjada". Lo que exige una crítica de las representaciones que confunden el deseo de una sociedad liberada de toda forma de explotación y dominación con la atracción por la eficacia política de las formaciones del tipo partido-Estado. Hoy, más que nunca, son necesarios esos deslindes para rescatar el amor, la amistad y el placer contenidos en ese deseo.

No tenemos y necesitamos recrear y enunciar (trazos de) una universalidad crítica y emancipatoria vigorosa e intensa, que rompa con los índices de realidad impuestos por el capital y redefina los límites de la "objetividad" dominante; que reconstruya subjetividades antagonistas, discursos disidentes y un vocabulario de la acción y la elección moral; que recupere el dominio de la comunicación entre las personas; que conjure la ignorancia respecto de la identidad de las otras, los otros y les otres y de la perspectiva humana que nos descubre; que ayude a comunicar la utopía (existencial,

no normativa) y a desparramarla hasta mundializarla; que impulse otros modos de tramar en común el mundo y nuestras vidas; que articule imaginarios insurgentes y simbolice objetivos correlativos; que internacionalice el espíritu de oposición y rebelión; que sirva de cuadro general a los particulares y de marco de referencia para una visión moral de la vida. Debemos reconstruir el imprescindible fondo de la lucha humana. Solo en él podrán realzarse, descubrirse y realizarse los valores emancipadores propios de las clases subalternas y oprimidas.

Hay una tara en la falta (en el sentido de la falta). La falta paraliza. Sin embargo, no existe artefacto posmoderno que sea absolutamente eficaz a la hora de desdramatizarla. Porque la posmodernidad, como designio reaccionario, como asedio a la historicidad, es (¿fue?) una maniobra de desdramatización de esa falta. En buena medida, el éxito de esa argucia secularizadora explica la consolidación de un estado de sumisión demasiado oneroso. Es posible que, para una parte significativa del proletariado extenso, la rebeldía genere riesgos menores que la sumisión. Lo que no significa que la opción por la primera sea algo del orden de lo "normal". La necesidad y la yuxtaposición nunca son suficientes. Hacen falta la fuerza y la cohesión. Hace falta un nuevo paradigma estratégico de/para las fuerzas emancipadoras. Uno que venga desde abajo y que pueda articularse a buenas tácticas eventuales aportadas "desde arriba", desde múltiples vanguardias. Un paradigma estratégico revolucionario, claro.

La superación del capitalismo no surgirá de su evolución progresiva ni podrá ser una donación. La espontaneidad puede producir entornos maravillosos, pero no alcanza…

Por lo tanto, no corresponde renunciar a la lucha ideológica y a la crítica cultural a la hora de erigir una alternativa al capitalismo. No podemos negar la importancia creciente de estas dimensiones de la confrontación (y de la conciencia de lo intencional) de cara a los procesos emancipadores.

La eficacia de esa lucha y esa crítica requiere de la compleja articulación de momentos descentralizadores y centralizadores, centrífugos y centrípetos, rizomáticos y arbóreos, no debemos soslayar la articulación de las diferentes escalas: lo micro y lo macro, lo biopolítico y lo geopolítico. Asimismo, exige repensar otros regímenes (efímeros, transitorios) para lo Uno, para lo absoluto. ¿Cómo evitar la ineficacia práctica del primer momento, sus tendencias a la abstracción política y a la subestimación de las matrices histórico-estructurales singulares? ¿Cómo evitar el autoritarismo y la esquematización catequizante del segundo momento? De eso, en alguna medida, tratan estas notas. Aunque, vale aclararlo, no proponen ninguna receta.

9. Modernidad, posmodernidad, transmodernidad, modernidades alternativas (altermodernidad)

Mucho se ha dicho y escrito sobre el tema durante las últimas décadas. El mismo supo disparar un debate sumamente rico, complejo e intenso que incentivó intervenciones multidisciplinarias, algunas críticas y otras no tanto. Aquí solo retomaremos unos pocos aspectos de ese debate, aquellos que nos resultan insoslayables para pensar la comunidad autoorganizada.

No ahorramos las críticas directas e indirectas a algunos sentidos y conceptos vinculados a lo moderno y a la modernidad como formación ontoepistémica dominante, en especial a aquellos de cuño positivista (y capitalista) que suelen caer en el fetichismo del método desprovisto de teoría, que subordinan el sujeto al objeto, el trabajo a las condiciones materiales del trabajo, los seres humanos a las cosas. Cuestionamos las retóricas productivistas y desarrollistas de la modernidad, su visión acumulativa y cuantificadora de las fuerzas productivas, su visión funcionalista del Estado (que, además, tiende a presentarlo como el cementerio de la historia), su sesgo patriarcal y heteronormativo, su concepción acotada y menesterosa de la democracia, el lado oscuro de sus inclinaciones prometeicas –individualistas, egocéntricas, antiecológicas–, sus prejuicios civilizatorios, su concepción lineal, ascendente y regular del tiempo.

Repudiamos todo contenido moderno vinculado al "dominio racional", es decir, a una razón compulsiva, invasora, uniformadora. En fin: rechazamos de plano la narrativa colonialista inherente al imaginario de la modernidad.

En la perspectiva de las y los marxistas negros, concebimos al racismo como un principio organizador clave de la modernidad y del capitalismo. En líneas generales, ellas y ellos contribuyeron sobremanera a la comprensión en profundidad de la interpenetración entre infraestructura y superestructura, de la articulación entre racismo y capitalismo y entre lucha racial y lucha de clases. En fin, aportaron al entendimiento de la "epidermización" de las estructuras socioeconómicas. Entre otras y otros cabe mencionar a: Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Ángela Davis, William E. B. Dubois, Carla Jones, Kwame Nkrumah, Cedric J. Robinson, C. Wright Mills, etc. Esta línea también se corresponde con el humanismo existencial radical de Frantz Fanon (ahíto de afinidades con el marxismo) y con algunas corrientes del indianismo.

Ramón Grosfoguel sostiene que esta perspectiva pionera fue sistemáticamente ignorada por efecto del racismo epistémico de la izquierda eurocéntrica. Es certero cuando destaca que aquellas y aquellos que, años más tarde, la retomaron y la desarrollaron desde el campo académico y, prácticamente, construyeron una nueva área del conocimiento a partir de conceptos tales como colonialidad, colonialidad del poder, colonialismo interno, etc., (verbigracia: Aníbal Quijano, Pablo González Casanova, etc.), no le hicieron justicia a precursoras y precursores.

Esa modernidad (y su imaginario) condicionó las experiencias socialistas del siglo XX que, en mayor o en menor grado, reprodujeron sus peores costados, dando lugar a diversas deformidades. Asimismo, no podemos pasar por alto el carácter profundamente antidemocrático (y violento) de la modernización impuesta a la periferia, en particular en Nuestra América.

Sin embargo, no corresponde pensar esta modernidad en términos unilaterales y negar sus aporías y bilateralidades. Porque no hubo un proceso impuesto sobre un vacío cultural. Por el contrario, como decía Rodolfo Kusch, Nuestra América cuenta con un plan de vida que le resulta implícito. De ahí, por ejemplo, "la confluencia entre el antiguo ayllu andino y la comuna ibérica" señalada por Inti Cartuche Vacacela para el caso de Ecuador, aunque puede hacerse extensiva a otros lares. El cruce entre planes de vida, entonces, dio (y da) resultados impensados, fundó (y funda) raras coexistencias, propició encuentros prolíficos. Bien lo sabía el cubano José Martí.

De mil modos, Nuestra América se ha resistido y se resiste a ser una mera extensión instrumental del "mundo occidental". En especial cuando sus mejores hijas, hijos e hijes logran apropiarse de las porciones más generosas de Occidente al tiempo que desechan las más mezquinas; cuando convidan a otro ecumenismo. Así, Nuestra América ha sabido repudiar la condición que Roberto Fernández Retamar denominaba "paleooccidental". En efecto, Nuestra América nunca ha dejado de ratificar su condición geocultural alternativa, amparada en una autoctonía que, sin desconocer los valores occidentales, se ha negado a repetirlos. "Nosotros somos un pequeño género humano", decía el libertador Simón Bolívar en 1815.

En Nuestra América, la modernidad, como formación ontoepistémica, no ha salido indemne del choque con las formaciones ontológicas y epistémicas diferentes que, en general, buscó y busca sojuzgar. En no pocas ocasiones, la modernidad, impregnada de algunos contenidos característicos de esas formaciones, preñada de sus afectos y

sensibilidades, salió y sale autocrítica, divergente, relacional, convivial, dialógica, no dominante, pluralizada, multiforme, decolonial, múltiple, deshecha, inarmónica. Salió (¡y sale!) "modernidad concreta" y en oposición a lo que se desempeña como basamento capital de la modernidad: la racionalidad abstracta. Salió internamente enfrentada, dividida contra sí misma, al decir de Eduardo Grüner. Las peculiaridades de ese proceso, sus aporías inherentes que no han dejado de acumularse en las últimas décadas, exhiben fisuras que alientan las intervenciones más disruptivas, excesivas respecto de la mera reproducción de la vida social en los marcos del capitalismo.

Como ha planteado Walter Mignolo, el imaginario de la modernidad es contradictorio y, en los confines de su propio espacio, junto a la narrativa colonialista que señalábamos, se ha desarrollado una narrativa anticolonialista; junto a una estrategia epistemológica de carácter apologético, se ha desarrollado otra de carácter crítico.

A partir de esas fisuras, precisamente, proponemos reinterpretaciones y resignificaciones para otros sentidos y conceptos (huellas, restos, cenizas, costados) de la modernidad que conservan capacidades críticas, virtudes catalizadoras y potencialidades democráticas y emancipatorias y que, por lo tanto, están lejos de haber agotado sus trayectos y oportunidades. Sentidos y conceptos no colonizadores y anticoloniales. Sin ir más lejos, las ideas de revolución y utopía, o la perspectiva humanista universal. ¿Acaso la modernidad no fue habitada por una promesa crítica, autónoma y fraternal, una promesa de emancipación y autorrealización? ¿A pesar de sus incumplimientos, descréditos y fracasos, conviene descartar o rehabilitar esa promesa? Hay herramientas

de la modernidad que sirven para contrarrestar los efectos más nocivos de la modernidad.

Consideramos que es posible y necesario pensar otras trayectorias para los fundamentos de la modernidad. Pensar algunos pasajes significativos. Por ejemplo, desde una idea de la producción centrada en los valores de cambio a otra que priorice la función de reproducción de la vida; desde una concepción del poder como dominio (el "poder sobre") a otra fundada en el poder popular como "poder hacer", como la *potentia* de la comunidad autoorganizada; desde las significaciones capitalistas a las significaciones alternativas.

Aquí, en Nuestra América, consideramos las posibilidades de una modernidad no abstracta, no individualista, no reificadora de lo mercantil, una modernidad "propia", "no calvinista", "informal", "enraizada", "crítica", poscapitalista; alimentada de un *ethos* barroco, que es un *ethos* crítico, en los términos planteados por Bolívar Echeverría. De alguna manera, esto es posible, porque lejos de presentarse como polos antagónicos, entre nosotras, nosotros y nosotres, comunidad y modernidad se interpenetran, se modifican, generan síntesis originales.

Aquí, alguna vez, los jesuitas con sus misiones bosquejaron una modernidad propia, autónoma, es decir: con leyes propias, con imaginarios propios y territorialidades propias. Algo que resultaba menos viable en Europa o, mejor dicho: desde un pensamiento europeo, más atento a las interrogaciones sobre la ley vigente que a la institución concreta de lo nuevo. La experiencia de las misiones ha sido cuestionada por varios flancos, pero no deja de resultar atractiva por tantos otros. ¿Acaso las relaciones sociales de producción típicas de las misiones no intentaron mantenerse

por fuera de las lógicas subordinadas de la producción de mercancías de un sistema que tendía a convertirse en dominante? Indudablemente este experimento sembró estructuras que fueron reflotadas por diversos proyectos populares durante siglos. Esos proyectos impulsaron modos originales de habitar la modernidad. ¿Acaso las misiones no ofrecieron una alternativa al modelo colonial, a la explotación indígena, al desarraigo afro-esclavo, al señorío como forma de autoridad?

Fernando Coronil, por su parte, sostenía que la expansión del capitalismo había engendrado múltiples "modernidades subalternas". Agregamos por nuestra cuenta: modernidades generadas por subjetividades conformadas en la resistencia anticolonial y en la lucha de clases, permeadas por la insubordinación y el conflicto. En todo caso, uno de los elementos más destacables de esas modernidades fue no autorreconocerse como deficitarias, incompletas, carecientes.

Desde los estudios poscoloniales, Homi Bhabha introdujo el concepto de "culturas intersticiales", culturas *in between*, para dar cuenta de posiciones mediadoras entre culturas centrales y periféricas. Si bien la idea de lo *en/entre* tiende a sobrevalorar el rol de los intelectuales poscoloniales, no deja de ser un concepto productivo para pensar los vínculos entre subalternidad y modernidad, para pensar la condición desgarrada del sujeto subalterno.

Aquí, en este lado del mundo, en márgenes e intersticios, no dejan de acontecer experiencias de autonomía de lo vital. Rigen "socialidades" en conflicto con el valor de cambio y no del todo subsumidas al Estado. Socialidades reacias al isomorfismo con las estructuras del primero y con

la institucionalidad típica del segundo. El "estar en resistencia" se ha ido conformando como hábito entre las clases subalternas y oprimidas.

Aquí, en esta tierra, no podemos sustraernos a la eventualidad de una totalidad civilizatoria alternativa y concreta, no determinada por el capital, en tensión con la universalidad del capital; o, como planteó alguna vez Dussel, de una nueva civilización transmoderna confeccionada con los desechos de la modernidad, con sus momentos menos radiantes, con todo lo que la modernidad arroja, externaliza, oculta, con su "otra cara". Una nueva civilización hecha con lo que "no pudimos ser", con los "no hitos" de la modernidad, con los huecos que dejó la secularización compulsiva, con historia impensada o reciclada; hecha también con resabios. La noción de transmodernidad sirve en tanto y en cuanto tal entidad pueda garantizar una superación, algo distinto a una modernidad alternativa: una altermodernidad. (Tengamos presente que, para Dussel, el mundo periférico como alteridad esencial y "no europea" de la modernidad, consolidada en una relación dialéctica con Europa, constituye el contenido mismo de la modernidad).

No parece descabellado entonces el intento de forjar una civilización propia, con trazos diseñados por nosotras y nosotros y nosotres: sujetos "traperos", expertos en el arte del reciclaje de aquello que el valor de cambio no llegó a devastar, expertos en el remodelaje y el codiseño; sujetos adiestrados en la creación de formas nuevas a partir de formas anteriores y en la recreación –Arturo Andrés Roig *dixit*– de "totalidades desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad". ("La alteridad como el factor de irrupción que va destruyendo y recomponiendo las totalidades

objetivas"). Como decía Silvio Rodríguez en *Llover sobre mojado* (1984): "El sueño se hace a mano y sin permiso/ arando el porvenir con viejos bueyes". El sueño, decimos nosotras, nosotros y nosotres, también se hace pirateando.

Una civilización sin identidades sustantivas, sino "con pluralidad analógica en la distinción y en la pluriversidad transmoderna por convergencia", al decir de Dussel. Por ahí, aproximadamente, discurre nuestra utopía.

Como en otros órdenes, frente a los conceptos inacabados, fragmentarios, no está de más intentar el camino hegeliano (admitido por Marx) de superar conservando. Hay un lado festivo de la modernidad, un lado disruptivo. O, si se prefiere, "orgiástico", carnavalesco, desmesurado, subversor de los valores, dislocador de los comportamientos. Hay un costado radioso de las inclinaciones prometeicas, un costado humano y ecológico. Por otro lado, las condiciones de existencia de la modernidad no han sido superadas.

Un conjunto tan pequeño como poderoso se adueñó de la historia. La viene sometiendo a su razón y la está moldeando conforme a sus deseos aberrantes. Le ha impuesto un sentido que se pretende una significación homogénea, intrínseca, transhistórica, poshumana. Un sentido que procura clausurar el sentido. Sin embargo, no hubo ningún fin de la historia. Aunque el susurro *eppur si muove* (y, sin embargo, se mueve) parece cada vez más inaudible, no faltan quienes persisten en musitar por lo bajo. Algo marcha.

La historia continuó y continúa: mixtificada, idealmente despojada de conflicto y de lucha, con la idea de subversión social, intelectual y artística totalmente desprestigiada. La historia continuó y continúa sin nosotras, nosotros y nosotres. O, más precisamente, con nosotras, nosotros y nosotres en abierta abjuración de nuestra propia experiencia. Seres infelices condenados a las actividades vanas. Seres sojuzgados por la temporalidad del capital, colocados en papeles secundarios, carentes de significaciones heterogéneas fuertes, incapaces de generar perspectivas que funden valores antitéticos a los que rigen la sociedad capitalista. Seres que, por lo tanto, han perdido la capacidad de disputar el sentido de la historia y de luchar por su futuro. Seres deprimidos.

Discontinuadas nuestras experiencias y praxis desmitificadoras del capital –junto con las representaciones de nuestra condición y de nuestras tareas–, expropiadas nuestras facultades comunicativas, no sabemos cómo afrontar la

indeterminación y la contingencia de la historia. Estamos ahí, como el coro de la tragedia: receptoras y receptores inmóviles de una historia hecha por el capital. Una historia mal hecha, contrahecha, deshecha. La historia, por lo tanto, continuó y continúa, troquelada, desahuciada.

El capital está haciendo la historia con tanto protagonismo y autosuficiencia que cada vez más parece convertirse en causa extrahumana y en principio trascendente, en tendencia unilateral y autoconsumada, en voluntad sobrenatural y fuente de autoridad, es decir, en Dios todopoderoso. Ese protagonismo le sirve para ratificar sus pretensiones (monstruosas) de necesidad objetiva. Pero no hay ninguna mecánica fatal subyacente en su dominio. Cada repudio, clamor o resistencia; cada revuelta popular lo ponen en evidencia. El triunfo del capital –es saludable recordarlo– tampoco es inherente a una ley de la historia.

Por cierto, la fórmula del fin de la historia ha tenido y tiene un único objetivo: arrasar con toda subjetividad activa, suprimir toda alteridad sistémica. Quienes prohíjan dicha fórmula biopolítica e higienista han instaurado la idea (la ideología) que plantea que han sido erradicadas las desobediencias colectivas que puedan poner en cuestión a toda una época; o que el capitalismo, indefectiblemente, asimilará cualquier disrupción; o que el sistema tiene un poder de regeneración tan grande que resurgirá en caso de que se lo destruya; es decir, que ya no habrá (ni tiene sentido que haya) revoluciones.

Dicho de otro modo: que los "problemas" de los seres humanos no son "históricos", y que no quedan seres humanos en condiciones de asumir conscientemente su propio destino y recomenzar. La fórmula del fin de la

historia propone el fin de lo histórico, el fin de toda susceptibilidad superadora.

Las clases dominantes lograron instalar una idea de la realidad como campo cerrado y substancial dominado por la identidad –y no por la lucha– de los contrarios. De este modo, han desarrollado una enorme capacidad de producir la complicidad de los seres a los que oprimen. La fórmula del fin de la historia fue/es un canto a la impotencia, una invitación a caer en el fondo de la noche.

Esencialista, teleológica y metafísica de un modo particular, la fórmula del fin de la historia vino a restituir la antigua "doctrina de las causas últimas" que sirve para erradicar la libertad humana (junto con la dialéctica, la complejidad y la contradicción) e imponer el reino de la determinación.

Consolidada la fatalidad heterónoma, erradicada la contingencia desgarradora y la angustia de la historia, solo queda la irreversible desesperación cotidiana. Hay futuro, pero vaciado de promesa, sustancializado, abierto exclusivamente a las fuerzas más oscuras, a una descomposición gradual del capitalismo que arrastra al fascismo. Un futuro alambrado (con alambre de púas). Queda la política como práctica funcional, sin imaginación y sin pasión, monopolizada por figuras deslucidas predeterminadas por un futuro absolutamente condicionado. Queda la democracia como normalidad y conformismo.

Una vez consolidada esa fórmula ideológica, multiplicados los medios para la invitación masiva a la inercia, al inmovilismo, en fin: al abandono del mundo, el capitalismo comenzó a tener el terreno allanado para interrumpir (y revertir) todo proceso de autoidentificación de las clases

subalternas y oprimidas y para excluir la explotación capitalista y la lucha de clases como fenómenos constitutivos de lo real.

En contra de lo que suele suponer, la fórmula del fin de la historia no vino a resolver el problema de la determinación y la agencia en favor de la primera. La fórmula se refiere más a la consolidación de una agencia sin contradictores de peso, una agencia única: la del capital. Este último no solo instituyó un nuevo y elevadísimo coeficiente de adversidad de las cosas, sino que, en paralelo, cercenó el campo de responsabilidad (la responsabilidad del *para sí*) y de decisión de los seres humanos sobre ese coeficiente.

Acompañada de una supremacía prácticamente absoluta del capitalismo, sin contradictores sistémicos de peso, la fórmula del fin de la historia impuso un nuevo realismo acrítico: un realismo capitalista (según la fórmula difundida por Mark Fisher), un realismo apocalíptico, un realismo colapsista. De la idea del fin de la historia pasamos a la idea del fin del mundo (imponiéndose a la idea del fin del capitalismo). Junto a este realismo se delinearon nuevos parámetros de la corrección política.

Debemos actualizar las filosofías de la libertad y apostar por la contradicción que, como decía Johann W. Goethe, nos hará seres productivos. Tenemos que calzarnos el traje de Prometeo (y también, esta vez, el de Hermes). No del Prometeo mecanicista, productivista, maquinal, pseudo dios y monstruo, sino del Prometeo profano y terrenal. No del Prometeo de Joseph Proudhon, sino del de Marx. Tal vez, nuevamente, haya llegado la hora de una gran desobediencia fundante. Frente a nosotras, nosotros y nosotres la alternativa de hierro: resignación o "pecado". El pecado

que nos abrirá las puertas de la pasión, del deseo, del pensamiento, del afecto, de los sueños, del sujeto, de la historia, en fin: de la vida y la muerte. El pecado que nos negará como "seres conductistas" y nos restituirá la condición de "seres trágicos".

Por lo tanto, las víctimas del despojo no podemos renunciar a la lucha (y a las filosofías del movimiento) para recuperar y cambiar la historia. No podemos renunciar a la articulación entre las diferentes luchas, a la interseccionalidad. Por cierto, desde el Caracazo de febrero 1989 hasta el "Octubre chileno" de 2019, pasando por el alzamiento zapatista del 1º de enero de 1994, por el 19/20 de diciembre de 2001 en Argentina, entre otros acontecimientos del mismo tenor (es decir: destituyentes), hemos acumulado en Nuestra América sentidos utópicos y situaciones que corroboran el fin del fin de la historia. Claro, no hemos logrado convertir esos acontecimientos en momentos constituyentes, en momentos de recuperación efectiva de la soberanía nacional y popular.

Entonces, solo logramos asumir protagonismos fugaces. Ingresamos en la historia por la puerta ancha de la revuelta, por un instante, y salimos al rato por la angosta ventana de la institucionalización. No sabemos qué hacer con las expectativas generadas por las experiencias. Nuestras intervenciones las malogran. No hemos podido sostenerle la mirada a la indeterminación y a la contingencia. Sin proyecto alternativo, sin estrategia de poder, nos desdibujamos como contradictoras/es de peso. Y el capital retorna cada vez más despiadado y profundiza su conflicto con la vida y su "giro autoritario".

Necesitamos fundar una nueva praxis de unificación y no reflotar las viejas doctrinas de unificación.

Necesitamos fundar una trayectoria (amplia, flexible, creativa, lúdica, radical) para la potencia de las, los y les de abajo, para que no termine alimentando todo aquello que busca anularla. Debemos situarnos en el terreno donde se contraponen los proyectos y modelos de convivencia social de cara al futuro. Debemos instalarnos en el campo de la disputa con el gran relato del capital. Es la única forma de construir el gran relato que nos falta.

¿Un reclamo de solidez, en medio de tanta liquidificación? En todo caso, este es el "pecado" que reivindicamos. ¿Será un pecado de lesa modernidad y, por lo tanto, "anacrónico" y "monocromático"? Creemos que no.

En cuanto a la posmodernidad, queremos señalar que, en sentido estricto, por ahora es imposible. Lo mismo le cabe al poshumanismo. Igual de inviable es la posmoralidad de quienes pretenden reemplazar la dialéctica por la dietética, por la cosmética o por la higiénica. Cornelius Castoriadis, tempranamente, insistía en ver la posmodernidad como un reflejo servil de las tendencias dominantes, una ideología con funciones decorativas. El "autodiseño de sí" del siglo XXI no propone ninguna superación de las taras individualistas del narcisismo del siglo XX. Inclusive, en algunos aspectos, está por debajo de ellas y va más lejos en el rechazo de la idea de la comunidad autoorganizada. Además del análisis, la interpretación y la crítica, reivindicamos la función de algunos relatos cohesivos.

Va de suyo, los sistemas estáticos y ahistóricos no conducen a ningún sitio. Por lo menos, no a uno que merezca

ser habitado con algún provecho por las clases subalternas y oprimidas.

No pretendemos retractarnos de la moral con obligación y compromiso, del sujeto (y su primacía), de la conciencia, de la ética. No abjuramos de la totalidad, la praxis y la lucha de clases (a la que desligamos de toda mecánica, necesidad e ilusión progresiva y enlazamos con una condición inmanente y con los voluntarismos colectivos). Todo eso sigue respirando con mucha fuerza, a pesar de los peores vaticinios, las subestimaciones y los olvidos deliberados. Su supuesto reemplazo por presencias sin consistencia o por historias mínimas, por el acontecimiento o la diferencia, fue más una expresión de deseo tendiente a ratificar un orden opresivo que un dato de la realidad.

La identificación del capital con la totalidad del universo, con la "humanidad"; la homogeneización de la vida a manos del dinero, imponen mundos irreales y apócrifos, dejan un vacío enorme. No caben dudas de la capacidad desplegada por el capital y sus agentes a la hora de producir una entropía cuya función es ocultar ese vacío o taparlo con banalidades. Pero aun así, el hueco sigue allí, y se agranda cada vez más. La destrucción de un conjunto de instituciones sociales, la resignación, la desesperación, la desesperanza y la impotencia popular son signos demasiado evidentes como para ignorarlos.

II. PUNTO DE PARTIDA

A pesar del déficit de *logos* crítico que nos aqueja hace décadas, existe un dato a nuestro favor: contamos con los insumos materiales y "societales" que, al cumplir con sus deberes inmediatos, sirven para recrear y enunciar una universalidad emancipatoria. Contamos con referencias capaces de oficiar como "interpretantes relativamente universales" (en este particular sentido, la expresión es utilizada por Grüner, quien la toma de Charles Sanders Peirce).

De ahí en más todo dependerá de nuestra destreza –militante– en la generación de imágenes, signos, ideas y perspectivas. De nuestra capacidad de nombrar, de proponer y convidar una verdad, una verdad afirmativa, capaz de actuar en lo real; o más rigurosamente: un sistema de interpretación basado en la búsqueda de una verdad (un valor de verdad, un efecto de verdad) que nunca se realiza del todo y siempre deviene y no en la confirmación de las verdades acreditadas (un sistema de fidelidad). Se trata de pensar una universalidad como propuesta y no como imposición; como vivencia real de una totalidad en construcción y no como totalidad dada de antemano. Una totalidad no resuelta en sí misma. Una totalidad abierta y provisoria, que reproduce la tensión entre su "abstracción" y sus determinaciones concretas, como plantea Grüner. Una totalidad incompleta. Una *totalidad destotalizada*, en los términos de Jean-Paul Sartre.

Una verdad que sea fundamento, pero no entendido como ley o como Dios, sino como *logos* crítico y como sujeto crítico. Una verdad no dogmática sino "evangélica".

Una verdad que se va haciendo en el movimiento interminable del pensamiento y la acción. Una verdad parcial, múltiple, huidiza, cuyas escasas pruebas solo se podrán encontrar interviniendo en el curso de la historia. Una verdad siempre sometida a la prueba de la praxis, obligada permanentemente a dar muestras de terrenalidad. Una verdad que la realidad mezquina, igualmente, nos revela en algunos hechos. No pretendemos fundar nada parecido a una ontoteleología (relato teísta del ser) de la comunidad autoorganizada, tampoco queremos atribuirle funciones soteriológicas.

No concebimos a la comunidad autoorganizada como una ley natural grabada en el corazón de las personas o como un agente privilegiado llamado a realizar un absoluto, sino como un agente posible capaz de reponer agencia crítico-práctica; apto para articular procesos de significación alternativos al capital en pequeña escala, pero con capacidad de proyectarse; competente para reponer sujeto (encuentros, intersubjetividad, praxis) y de contrarrestar el absoluto del capital y su poder constitutivo.

Una verdad que sea raíz. Una verdad que sea menos del orden de lo científico, o del orden de la coincidencia con el concepto, que del orden de lo poético y lo político. Y que, precisamente por eso, exigirá un combate ininterrumpido por la determinación de lo que pretendemos central, no azaroso, duradero y valioso. Una verdad cruda, áspera, para nada ampulosa, que no se contradiga con la eficacia. Una verdad confeccionada para "prender" por su función histórica.

Si la verdad, como afirmamos, es del orden de lo poético y lo político y, por lo tanto, está en correspondencia con el mundo interhumano y con la historia misma, no

puede haber verdad sin praxis. No puede haber verdad sin una praxis orientada a realizar la síntesis de varios datos. En conclusión: todo, o casi todo, queda librado a la invención poética y política.

Partimos de la hipótesis que plantea que en el proceso de producción/reproducción de la vida material/social, en el proceso histórico del trabajo creador del mundo mismo y del ser –y en los poderes, afectos, conocimientos e instrumentos que pone en juego– está la clave para la transformación de la sociedad, la cifra de la utopía y de la *Ciudad futura* que no tiene absolutamente nada que ver con la idea de la *Civitas dei*. Proponemos extraer de ese proceso algunas significaciones crítico-prácticas apenas insinuadas.

Entonces, concebimos esta universalidad en una acepción peculiar: como un sustrato común de virtualidades, referencias societales, bagajes de sentidos y potencias de significación compuesto por las comunidades autoorganizadas y difractadas, por las diversas instancias de reafirmación comunal de la vida, por los ambientes poseedores de potencialidades comuneras/comunitaristas, por todos aquellos espacios democráticamente intensos que, por sus "coeficientes de libertad positiva", resultan inasimilables por los sistemas de dominación del capital; espacios que, día a día, buscan construir otro modelo de soberanía nacional-popular llamado a contrarrestar la lógica imperialista (el imperialismo no solo no ha dejado de existir, además se ha exacerbado) y a traspasar las fronteras del capital.

Cabe señalar que la representación de lo nacional-popular debe estar a tono con las necesidades de nuestro tiempo; de lo contrario, no evitará un destino retórico y caricaturesco (que, en alguna medida, ya se ha consumado).

Nunca estará de más apelar al sentido gramsciano para identificar a las clases capaces de ejercer funciones "nacionales".

Hace falta un modelo diferente al de la vieja soberanía nominal deslegitimada, devenida, en casi todo el mundo, en soberanía de los grandes grupos económicos y del capital en general, cada vez más alejada del solar más adecuado: la vida y los cuerpos de las clases subalternas y oprimidas de la Nación. Un modelo diferente, también, al que propone la remodelación biopolítica. Entonces, otro modelo de soberanía popular debe ser real y realista crítico. Debe permitir su ejercicio pleno por parte de las clases subalternas y oprimidas y hacerse inapropiable por las clases dominantes. Debe evitar la desfiguración del poder social y ratificar su afinidad con las instituciones radicalmente democráticas, más operativas y menos "representativas", centradas en el gobierno de las cosas y no en el gobierno de las personas. Debe estar dispuesto a "golpear" de modo desusado: al dominio imperialista, a los grandes grupos económicos, a los magnates extranjeros y al capital en general, partiendo de la articulación del abajo heterogéneo, pero sin englobarlo y compactarlo compulsivamente. Un abajo no figurado como ser colectivo por encima de las organizaciones populares y los movimientos sociales, por encima de la comunidad autoorganizada. En síntesis: la soberanía pensada como un movimiento de abajo hacia arriba. Un movimiento que construye sujeto soberano a partir de un conjunto de praxis de socialización del modo de producción; praxis orientadas a la defensa, valorización y recomposición de las formas debilitadas de propiedad: la propiedad estatal (pública nacionalizada), la propiedad social, la propiedad común (de los bienes públicos, de los bienes comunes, de

los recursos), la propiedad comunal, etc. Un movimiento que acorta la distancia que separa a la soberanía del abajo y que le confiere nuevos modos de legitimidad.

Pensamos este modelo alternativo de soberanía popular como un poder alejado de la consigna-fórmula de la "unidad nacional". Consigna-fórmula falsa, porque carece de espontaneidad, porque es una unidad que no está cimentada en la asociación libre y voluntaria, porque es una unidad despótica. Fórmula encubridora de unos intereses demasiado particulares, excesivamente concentrados y monopolizados, y absolutamente incompatibles con cualquier interés que merezca ser calificado como "nacional". En todo caso, la consigna-fórmula merece ser repensada bajo otras coordenadas, sobre todo en un contexto histórico donde existe una "pugna de soberanías" entre el capital y la Nación.

Pensamos este modelo alternativo de soberanía popular como un poder productivamente relacionado con el conflicto general de la sociedad capitalista y con la legitimidad del consenso comunitario; en fin, con las ansias instituyentes de la comunidad autoorganizada. Un poder que sea la expresión de un extenso y complejo sistema de cooperación compuesto por "unidades constituyentes", es decir, por las comunidades autoorganizadas, concebidas como ámbitos de concreción y arraigo de la soberanía. O sea, un poder ya no como universalidad ilusoria que encubre los intereses de las clases dominantes, sino la expresión de la pluriversidad de intereses de las clases subalternas y oprimidas.

Un poder en condiciones de evitar, por ejemplo, el vaciamiento de la soberanía nacional que siempre redunda en beneficio para las corporaciones locales o

transnacionales. Un poder que permita reivindicar, obtener y sostener la soberanía en otros planos "nacionales".

Un poder enlazado con la autonomía, la autoorganización, la autodeterminación, la autogestión, la autodefensa, la autoprotección y la independencia política del proletariado extenso y del conjunto de las clases subalternas y oprimidas. Un poder "soberano", "instituido", poroso para con el abajo, no ficticio, que dialogue con el poder popular sin disciplinarlo ni controlarlo.

El ideal, en última instancia, refiere a un poder no separado de la sociedad. Sin embargo, para acceder a esa instancia postrera, puede resultar indispensable que las primeras instancias se constituyan a partir de una separación que asegure la subordinación del Uno, una separación (una exterioridad) que admita su carácter transitorio, controlado. Esto es: el Uno servidor, el Uno desfetichizado, el Uno "endeudado" con la sociedad civil popular. O el recurso circunstancial al Uno como cualidad en grado superlativo y como cuerpo condicionalmente unificado, pero con la convicción de resistir a sus poderes de seducción y sin la aspiración de convertirse en miembros permanentes de ese cuerpo.

¿Cuál sería un ejemplo de este Uno no acrisolado?: una red comunal compuesta por comunas, pero en donde cada una de ellas se mantenga a prudente distancia del Uno. El Uno como expresión de una analogía (o simple armonía) de las praxis. Por ahí.

Entonces, pensamos en un poder que aligere el peso de todo aquello que busca reconducir, institucionalizar y controlar a las comunidades autoorganizadas o, directamente, aplastarlas, humillarlas, envilecerlas. Un poder capaz de intervenir en el cuerpo social con el fin de producir un

poder político nacionalizado y desmercantilizado para consolidar las posiciones de poder popular y desarticular las posiciones de las clases dominantes. De este modo, la soberanía popular (el poder soberano de/para las clases subalternas y oprimidas) articula potencia de afirmación (la voluntad de ser) con estrategias de conservación. Recurre a las acciones cohesionadas, actúa con pragmatismo.

Digamos, a la pasada, que la Nación cuenta aquí como espacio necesario de la hegemonía, como la posibilidad (ideal) de una territorialidad alternativa al capital y al sistema de poder liberal con sus mecanismos de subjetivación; como la posibilidad de refundar una copertenencia sobre fundamentos societales y afectivos, sobre códigos de comunicación igualitarios, sobre una virtud política verdadera y con otras y otros "representantes". Otro punto es que un nuevo imaginario sobre la Nación (sobre el Estado-Nación en este caso) y una nueva "conciencia nacional" cobran relevancia como elementos de resistencia frente a las tendencias neofeudales. La Nación, además, puede ser considerada como uno de los anillos mayores en la estrategia de autodefensa de un modelo de democracia comunal, alternativa al capitalismo. Destacamos la posibilidad de una dialéctica de lo nacional (lo plurinacional) y lo comunal capaz de conjurar las diversas formas de servidumbre.

Asimismo, manifestamos nuestra incertidumbre con relación al supuesto carácter "diaspórico" de los "nuevos sujetos revolucionarios". Algo que parece ser una generalización de una situación que afecta solo a una porción de las clases subalternas y oprimidas, por lo menos por ahora. Nuestras dudas se asocian a nuestros recelos respecto del vigor y la operatividad de los registros posnacionales y poshegemónicos.

Marx, en su análisis sobre la Comuna de París de 1871, señaló de que "no se trataba de destruir la unidad nacional, sino, por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal". De este modo, introducía la idea de la Nación fundada en la independencia comunal, se aproximaba a una idea de Nación como territorialidad capaz de albergar un orden heterogéneo. En nuestro caso: una Plurinación que incluya la *whipala* y la *wenufoye*, es decir, una plurinación con las otras, los otros y les otres de la Nación. ¡Cuán cercana la idea marxista a la toparquía robinsoniana!

La comunidad autoorganizada es fluyente, aunque presente coagulaciones y estaciones donde el espacio geohumano no ha sido totalmente aniquilado por medio del tiempo (el tiempo deshumanizante del capital), aunque por lo general esté desincronizada respecto de los procesos de acumulación de capital (lo que, en la senda de Benjamin, la convierte en potencialmente revolucionaria).

Vale remarcar aquí las diferencias con las versiones pretéritas y convencionales de la "comunidad organizada" que, sin ocultar sus costados organicistas, aspiraban a la integración de las polaridades y los antagonismos sociales y a la inclusión subordinada de las, los y les de abajo en los proyectos de las clases dominantes (o de alguna de sus fracciones) apelando a la figura de una identificación fundada en aspectos "espirituales".

Para esta versión vertical, estatal y estática de la comunidad organizada, el ser consistía en la unidad, pero no precisamente en la unidad como "comuniones" de diversidades múltiples o pluriversidades de formas dignas e igualitarias de vida humana. Era, por el contrario, una unidad sustancial que apelaba a armonías relativamente superficiales con

el vano deseo de acabar con los conflictos fundamentales, una especie de sueño de una sociedad con sistemas diferenciadores no clasistas e incluso preclasistas. Era la unidad como "síntesis" forzada de la multiplicidad, como cohesión absoluta sin marcas de diversidad. La unidad como "comuniones" de diversidades múltiples o pluriversidades de formas dignas e igualitarias de vida humana, la unidad sin ímpetus de unificación, una unidad que no es unicidad totalizadora, es la aspiración de la comunidad autoorganizada y de todo lo que ella simboliza.

La comunidad organizada ni siquiera era la comunidad *en sí*. Era la inmunidad organizada por el Estado a través de una serie de reformas sociales inspiradas en visiones redentoristas del trabajo y en la idea de una "humanización" del capital a través de políticas redistributivas del ingreso, de la ampliación de derechos sociales, de sistemas fiscales progresivos, etc. Tengamos presente que la vieja idea de la comunidad organizada se desarrolló en una época en la que los Estado nacionales, muy atentos a los procesos de cohesión social, oficiaban como calificados creadores de comunidad.

Por su parte, la comunidad autoorganizada es la comunidad *en sí* y *para sí.* Ella misma es el fundamento de su cohesión, ella tiene la potestad de decidir –horizontalmente– sobre lo que se comparte y sobre las formas de compartir, y no requiere de un fundamento exterior (Estado o lo que sea). Es la comunidad activa que no espera para ser incluida desde arriba en un sistema verticalista prefabricado, sino la que pugna por autoincluirse desde abajo en un sistema a construir colectiva y democráticamente. Cuando trascienden el nivel de agregación y articulación de las unidades territoriales funcionales, las instancias superiores

de agregación y articulación más afines a la comunidad autoorganizada son las federaciones y las confederaciones; también las redes nacionales, regionales, mundiales. Nada de esto niega la posibilidad de un campo de coincidencias entre el Estado (o las escalas nacional-estatales) y las comunidades autoorganizadas.

De todos modos, debemos reconocer que en sus versiones periféricas (algunas icónicas, especialmente en Nuestra América), la comunidad organizada siempre reivindicó el asociacionismo de base y la producción de lo común. Jamás se asimiló a una "comunidad de negocios". Al margen de las solidaridades amplias y de las figuras de identificación "espirituales" a las que apeló, no secundarizó totalmente los aspectos materiales y reconoció un piso económico básico (un "equilibrio" provisto por la justicia social) como irremplazable punto de partida.

Aunque reclamó invariablemente encuadres estatales, contractualistas, hegelianos (o se identificó directamente con el Estado como comunidad política y totalidad ética, reafirmando un estatus comunitario del Estado); aunque apeló a una solidaridad institucionalizada mediada por el Estado, la comunidad organizada nunca llegó a convertirse en un factor destructivo de los entramados afectivos populares. Hubo casos, inclusive, en que los preservó y generó condiciones para la solidaridad democrática. Las clases subalternas y oprimidas se sintieron parte insigne de esa comunidad, en especial la clase trabajadora. De algún modo, la comunidad organizada boicoteó sus propias tendencias a tapar o desplazar los conflictos. No siempre logró ser consecuente con sus figuras de sociedad reconciliada. Ningún supremo arte de la conducción política pudo evitar

que la lucha de clases se colara por los resquicios. Por otro lado, diversos sectores de las clases dominantes respondieron impiadosa y violentamente al modelo de *polis* armónica propiciado por la comunidad organizada.

Volviendo al tema de la universalidad; resulta inteligible que la concebimos como la reunión de los modos heterogéneos de producir lo común, como la confluencia de las formas orgánicas de proyección de aquellas relaciones que no pasan por las cosas (proyección socialista) y de lo que usualmente denominamos emplazamientos de poder popular. Como el encuentro de los agrupamientos sociales que, al calor de la resistencia contra la explotación y la dominación, al calor de las luchas sociales, con confianza en la vida, van constituyéndose en clases con intereses opuestos y antagónicos a los de los grupos dominantes, reacias a las convocatorias estatales no democráticas. La conflictividad social difusa no es un límite. Por el contrario, la multiplicación del campo de batalla y la diversidad creciente de las luchas pueden servir para ampliar y enriquecer los marcos de la experiencia del proletariado extenso.

Por lo tanto, también comprendemos a la universalidad como una reivindicación del derecho de las personas explotadas a la comunicación y al conocimiento del sentido de la oposición universal que encarnan desde sus diversas posiciones.

Nos importan en especial las comunidades autoorganizadas del mundo periférico, donde la acumulación del capital apela a otras mediaciones y coacciones, principalmente de tipo colonial e imperialista. En la periferia, las comunidades autoorganizadas suelen estar racializadas y etnificadas y, en general, están mucho más expuestas al

machismo patriarcal. Su intensidad resistente, sin dudas, es mayor. Este interés singular no implica negar la realidad de las comunidades autoorganizadas en los países centrales. Reconocemos el peso simbólico (político) de su moral no envenenada y somos conscientes de los alcances de sus aportes. Tampoco descartamos la posibilidad –en ciertos contextos– de los "milagros morales". Finalmente, sabemos que existen periferias en los centros y centros en las periferias.

También, se sobrentiende, concebimos dicha universalidad como un diálogo horizontal de retazos y fragmentos de modalidades "del ser de lo social" que se van distribuyendo como piezas de un rompecabezas a partir de los contornos de sus afinidades electivas, conformando prosapias de luchas resistentes y antisistémicas. Como una *semiosis* compartida por culturas periféricas y realidades que todavía guardan misterios y se resisten a la propaganda de los vencedores y a la manipulación antropológica. Como una totalidad de pluralidades en proceso de recomposición permanente. Como un campo y/o una línea de fuerza (que articula una totalidad). La universalidad fundada en la comunidad autoorganizada como símbolo de una unidad no coactiva, común unión de lo diverso, pluriversidad.

12. TRAMA ANCESTRAL TÁCITA Y CONJETURAL

Si la difusión de la utopía (como fuerza y orientación, como hipótesis de futuro factible) es una función central de la universalidad emancipatoria, queda claro que la primera obtiene su legitimidad de los espacios presentes, reales y diferentes; de un "operar práctico" de las clases subalternas y oprimidas (contenedor de una visión mundo, de una "filosofía"); de las heterotopías de las que hablaba Michel Foucault, sobre todo de las heterotopías de "compensación" (no casualmente daba el ejemplo de las misiones jesuíticas en Sudamérica), más que de las heterotopías de "ilusión". Esta noción foucaultiana de la heterotopía sería retomada luego por Boaventura de Sousa Santos y David Harvey.

Las heterotopías, según Foucault, son mundos dentro de otros mundos. Mundos diferentes, espacios heterogéneos. Mundos intensos capaces de alterar lo que está por fuera de ellos. Mundos que pueden erigirse en alternativa a los mundos con pretensiones homogeneizadoras (el mundo del capital, por ejemplo). En este sentido, la heterotopía también es una utopía.

Existe una rica dialéctica entre la heterotopía y la utopía. La ya mencionada toparquía, formulada por el maestro Rodríguez a comienzos del siglo XIX, retomada por Hugo Chávez casi dos siglos más tarde, es un claro ejemplo de esta dialéctica, muy representativa de la utopística del Sur. Contiene una propuesta precursora del gobierno comunal, popular y enraizado: el autogobierno de las, los y les de abajo, el gobierno de lo común por parte de los comunes, un sistema de gobierno multiescalar. La Comuna

como espacio geohumano, como territorialidad, como centro político y forma de ejercer el poder, como sistema de ocupación y gestión de los territorios de carácter anticolonial y anticapitalista. La toparquía robinsoniana propone, también, la idea de un poder local como fundamento de un poder nacional (y no a la inversa) y una concepción de la autoridad –*auctoritas*– fundada en los intereses de la comunidad y basada en las costumbres democráticas de los pueblos. En términos de José Martí: la autoridad que puede parar "la pechada al potro del llanero" y desestancar "la sangre cuajada de la raza india". La toparquía, además, puede pensarse como una manifestación de la "utopía concreta" de la que hablaba Ernst Bloch.

Proponemos aquí un concepto que se nos presenta como capaz de contener y, al mismo tiempo, exceder lo heterotópico y lo utópico (en particular su eje antropocéntrico): la Trama Ancestral Tácita y Conjetural (TATC). La noción de "trama" cuenta aquí en varias de sus acepciones: como tejido, arquitectura y narración. La TATC, por lo tanto, se corresponde con una dialéctica entre estructura e historia.

El concepto de TATC está emparentado con otros en la misma línea, por ejemplo, el de Trama Telúrica Implícita (TTI) utilizado por diversas autoras y diversos autores. Sus significados son muy similares. Ambos conceptos resaltan las supervivencias culturales vinculadas a lógicas resistentes, aptas para lidiar con las amenazas constantes que ponen en juego la supervivencia de la comunidad; a instrumentos y rituales convivenciales; a la democracia montaraz; a los vestigios de antiguas iniciativas autónomas; a sistemas y modos de producción/ocupación del espacio social y a imaginarios instituyentes, junto a las matrices de ideas y las herencias

de comprensión ecológica que inquietan el escenario histórico y generan las condiciones para que emerjan el deseo de autonomía y las experiencias concretas de autonomía.

Nosotras, nosotros y nosotres nos inclinamos por lo "ancestral" con toda su carga materialista práctica y su sentido de mandato inspirador y memoria actuante, frente a lo "telúrico" con todo su bagaje idealista abstracto y con las cuotas de sentimentalismo reaccionario que suele arrastrar. La materialidad de lo ancestral no debería asociarse a los objetos fijos, a las instituciones rígidas, sino a los componentes activos, a un saber hacer, a un saber refundar, a una creatividad con consecuencias prácticas, a las huellas de las iniciativas autónomas de las clases subalternas y oprimidas, a unas matrices conviviales y comunicativas, y a una historicidad propia de las resistencias y de los repertorios de lucha.

Lo ancestral reúne planos "ensídicos" e imaginarios, diseños socio-productivos y sistemas de imágenes. Asimismo, incluimos lo conjetural porque implica el reconocimiento de que muchos de nuestros juicios respecto de la trama ancestral (por ejemplo: su asociación a proyectos de autonomía social y de organización socio-productiva que tienen en cuenta las relaciones metabólicas de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, o la identificación de construcciones discursivas que reivindican la autogestión y la lucha por la recuperación del espacio público y las culturas combativas como aspectos centrales de la acción política, etc.) parten de información incompleta y se forman a partir de indicios. Lo conjetural nos sirve, además, para salir al rescate de historias posibles desechadas.

La TATC es un concepto histórico y situado que, a pesar de esta condición dinámica, tolera la asociación con diversas ontologías disyuntivas. En sentido riguroso cabe hablar de tramas, en plural. Desde ámbitos geoculturales propios de Nuestra América y del mundo periférico en general, diversas TATC dan cuenta de ejes antropocéntricos no contrapuestos a los ejes ecocéntricos y biocéntricos y de una serie de recursos preexistentes: materiales, organizativos, afectivos, simbólicos y políticos; culturales en un sentido amplio. Las TATC ponen de manifiesto un sustrato, una inteligencia colectiva.

Entre otros elementos, claros o difusos, esa trama incluye: una actitud fraternal hacia lo vivo y la primacía de la vida social frente a las lógicas productivistas, diversas tradiciones vinculadas a sistemas de propiedad comunal (o "social") y de democracia directa, unas formas comunitarias de gestionar el excedente y de hacer que la riqueza social no asuma la forma valor y no produzca la fractura metabólica que mencionábamos. Asimismo, contiene opciones por los consensos simétricos y tendencias a conjurar el Estado y a jerarquizar lo comunal; filiaciones con una crítica radical a los privilegios gubernamentales de las elites y a los aparatos políticos, algo que históricamente se ha expresado en prácticas destituyentes de la República burguesa.

De diversas maneras, la TATC ha oficiado como emplazamiento idóneo parar asentar los pilares de la autonomía política y la soberanía nacional-popular, para consolidar una economía endógena y propiciar unas formas de inserción en el "mercado mundial" no subordinadas; en fin, la TATC puede hacer posible lo que Samir Amín llamaba la "desconexión".

Finalmente, cabe destacar la preferencia por lo práctico frente a lo contemplativo, por unas praxis que refuerzan los medios (la "baquianidad") de las clases subalternas y oprimidas en la lucha de clases, etc. La sola constatación de la existencia de esta trama nos alienta a pensar en un momento fundacional de otras matrices económicas y políticas no colonialistas y no capitalistas: en la viabilidad histórica de los modelos contrahegemónicos. Es decir, la TATC no se limita a la denuncia y a la crítica del presente, sino que funge como fundamento de la reconstrucción, como reserva de futuro.

Walter Mignolo destaca los "recuerdos del pasado indio" y de "las comunidades de ascendencia africana". Adrián Cangi habla de unas "raíces indias y negras", de unas "sensibilidades" amerindias y afroindias, que "elaboraron una concordancia entre producción y necesidad, negándose a ir más allá en un ideal de acumulación". Esa concordancia, que se relaciona con destrezas de supervivencia frente a una agresión de siglos, también puede ser incluida en la TATC.

Sin embargo, en otros ámbitos geoculturales dizque "centrales", en Europa o en los Estados Unidos, también se pueden identificar y rastrear TATC con contenidos similares (asociados a proyectos de autonomía social), entre otros: un rechazo espontáneo a la heteronomía o, directamente, la reivindicación de la autonomía política, de los derechos comunales, la autogestión y el autogobierno. En general, estas TATC exponen una visión de los derechos consuetudinarios como prefigurativos de leyes racionales y de instituciones alternativas a las que se basan en la propiedad privada de los medios de producción.

Al margen de sus conexiones con un acervo de siglos, las propuestas y desarrollos comunales más recientes expresan también un conjunto de respuestas a los efectos característicos del neoliberalismo y de la crisis del paradigma fordista y bienestarista, con sus impulsos a la sustitución del tiempo de trabajo directo (o vivo) por el tiempo de trabajo social objetivado, con la consiguiente desvalorización de la fuerza de trabajo como forma social capitalista de la productividad. Para Andrés Antillano, entre otras autoras y otros y otres autores, ese conjunto de respuestas tuvo como correlato un "desplazamiento de la lucha de clases": de la fábrica al territorio. Ya hemos hablado de eso. En todo caso, agregamos, ese desplazamiento se produce sobre el sustrato provisto por la TATC. Algunas conjeturas optimistas nos permiten pensar en la comunidad autoorganizada como un espacio donde el trabajo directo subsiste mientras impugna el control del capital sobre el trabajo objetivado.

La heterología y la universalidad usualmente se presentan como términos incompatibles. La primera con su saber sobre lo otro, sus discursos narrativos, sus géneros polimorfos y su rechazo de toda representación homogénea del mundo. La segunda con su "ejemplaridad", sus discursos sistemáticos, sus géneros homogéneos y comprometida con las representaciones homogéneas. A pesar de estas diferencias, consideramos que es necesario pensar una relación posible, una fertilización cruzada (y en sentido emancipatorio).

13. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD

En síntesis, apelando a ciertas formas del "perspectivismo", proponemos construir "lo común": el nombre común de la humanidad crítica, la sociedad comunal, a partir de "lo propio" de las comunidades autoorganizadas. La parcialidad como "totalidad 'efectiva', no proclamada" de la que hablaba Pier Paolo Pasolini. De este modo, la universalidad crítica y emancipatoria, siendo una, no deja de ser hija de lo múltiple, un producto de la coexistencia de varios universos y muchas vías. La universalidad como una conciencia común que emerge de la heterogeneidad y de procesos intersubjetivos colectivos. No es un ideal único con el cual cada quien debe confrontarse todo el tiempo. El nombre común se deriva, entonces, de la puesta en común de cada comunidad autoorganizada, de la relación que sostiene con sus propios valores. No hay posiciones privilegiadas. No hay un centro distribuidor de axiomas homogéneos.

Se invierte el orden tradicional de las encarnaciones. El Uno abstracto no se "encarnaría" en lo múltiple, no preexistiría a lo propio. Es el Uno adaptado que dona y recibe, que no quita. El Uno, el "centro", como construcción histórica, es efecto de la política, no la preexiste. El Uno, de este modo, no funge como un Dios (ni como un sustituto), sino como un simple auxiliar del sujeto. Así, la igualdad se mantiene como valor fundamental pero no se nos presenta como un valor absoluto y no se confunde con la identidad.

Como puede apreciarse, esta universalidad es "subjetiva". Hace décadas Félix Guattari tuvo la inmensa lucidez de anunciar (y demostrar) que el capital no es una categoría

abstracta, sino un operador semiótico (un poderoso adoctrinador) y que las oprimidas y los oprimidos podemos desear en contra de nuestros propios intereses. Por lo tanto, sería imposible llenar un vacío de significación o desplazar significados hegemónicos sin una voluntad y una decisión fundacionales. Sin embargo, esta universalidad "subjetiva" se integra con "objetividades" que la nutren de potencia instituyente. Aunque a veces imperceptible, la dialéctica entre las partes (con sus relaciones mutuas) y el todo no deja de trabajar en los intersticios de la historia.

Se trata de una universalidad no basada en alguna esencialidad a priori, más allá del consenso respecto de la predisposición de una buena parte del género humano a la reciprocidad, la comunidad y la eticidad. Por lo cual no puede ni debe ser compulsiva, totalitaria, abstracta, autosuficiente, cerrada o impuesta desde arriba. Intentamos comprenderla como algo diferente a una categoría apriorística o una metateoría formal, como lo opuesto a una voluntad externa o un poder opresor ubicados en la cima de una jerarquía.

Sería esta una universalidad que detesta la monotonía y que no puede ni debe ser fruto de la generalización de lo exactamente igual: la consecuencia de un plagio terco. Una universalidad dispuesta como encrucijada, pero no de esencias conjeturales o de unas supuestas fuerzas naturales y prepolíticas de las, los y les pobres de la tierra, sino de diversas experiencias de existencia social que proyectan una conciencia plebeya, de pulsiones comunitarias, de *ethos* y praxis sociales incompatibles con el capitalismo.

Tendríamos así una universalidad producida molecularmente. Hecha con inmanencias conflictivas que contrarrestan espontánea y/o conscientemente los efectos

disolventes de la ley del valor y están consustanciadas con los fundamentos (y el poder subjetivador) de la propiedad común, la producción de lo común, una división del trabajo diferente a la del capitalismo, la "economía moral" y la deliberación colectiva (democracia comunal). Una universalidad compuesta a partir de las vivencias anticipatorias (o prefigurativas, si se prefiere) de una sociedad autoemancipada y de acontecimientos autogenerativos de distinta escala, gestados por alteridades plebeyas. Una universalidad producida con terrenalidad concreta, confeccionada con los deseos del proletariado extenso. Deseos en los que está siempre presente la vida real. Una universalidad con arreglo a las soluciones empíricamente exitosas. Resulta evidente que esta universalidad no se deriva de una condición negativa, del mero lugar de las supervíctimas, de los padecimientos de las, los y les disidentes. Tampoco debería confundirse con una metafísica inmanentista.

De este modo, imaginamos dicha universalidad como un gran río que se va formando a partir de otros ríos más pequeños y de incontables arroyos mínimos, muchos de ellos subterráneos e invisibles, y que va creciendo lentamente en su caudal. Ahora bien, esta imagen "hídrica" puede resultar insuficiente porque la universalidad, delineada de este modo, generaría por sí misma condiciones para trascender el sentido de lo prefigurativo (y lo confluyente).

No tenemos dudas de la condición universalizable de los sistemas comunales. En ellos subyace una "contra universalidad" en potencia. En última instancia, la universalización de la comunidad autoorganizada no es otra cosa que la universalización de un movimiento que tiende a la superación de la escisión entre política y economía, entre el

ethos y el *topos*. Sin mayores esfuerzos, podemos constatar las posibilidades de universalizar todo aquello que se basa en el carácter antagónico (y alternativo) al capitalismo, en la crítica a la propiedad privada, al heteropatriarcado y a los sistemas liberales basados en la democracia liberal burguesa.

Va de suyo que no nos seducen ni las rehabilitaciones de la vieja universalidad emancipatoria característica del siglo XX –religiones ancestrales, viejos relatos portadores de utopías garantidas–, ni los cambios en el contenido que la conservan igualmente abstracta. Aun así, no podemos dejar de reconocer la importancia de las miradas selectivas respecto de la vieja universalidad, y de los principios inquebrantables y la necesaria continuidad de algunas invariantes: la predisposición antijerárquica, igualitaria e internacionalista, por ejemplo. Por eso hacemos la apuesta por otras formas de recrearla y enunciarla, formas dialécticas que componen universales concretos.

En nuestros días, toda invocación a una universalidad abstracta, toda defensa abstracta de postulados humanos y vitales, indirectamente, termina ratificando al mundo tal como está. Peor aún, refrenda las tendencias y el curso actual del mundo. Alienta las "crueldades necesarias" y a las fuerzas más oscuras; concretamente: promueve el fascismo.

14. DESTACAMENTOS DE AVANZADA

No estamos considerando unas formas de negatividad indeterminadas sostenidas en imperativos morales. Tomamos como referencia los "destacamentos de avanzada" en la elaboración de una autoconciencia positiva. Estos destacamentos al interior del "monstruo ofidiano", estas "zonas liberadas", estas fortalezas, *cuasi* inexpugnables, en algunos casos, fundan el optimismo anticipatorio. De este modo, el ineludible "afuera" resulta afín y, sobre todo, no es un "arriba".

Postulamos una universalidad "concreta", conformada con elementos moleculares (*conatus* que se potencian recíprocamente) que las sociedades capitalistas contienen como elementos ajenos, no asimilados, o como simple lastre y que poseen capacidades de representar y construir la viabilidad de unos sistemas superadores del capitalismo. Se trata de "reductos" que ponen en tensión la lógica de la mercancía con sus auspicios, soportes y fetichismos; de "espacios" descosificantes, desalienantes y pedagógicos donde se experimentan vínculos colectivos y lazos interhumanos que exceden los estrechos límites de las relaciones sociales burguesas.

Esos reductos y espacios, sin embargo, no son "tronos puros", no están exentos de contradicciones y conflictos: refutan la entropía burguesa, pero coexisten con ella, habitan en las hendiduras del capitalismo. En su interior tiene lugar un combate permanente. Una batalla de vanguardia en el marco de una guerra de retaguardia. Conviene alejarse de toda imagen estática, equilibrada, puritana y

unitaria, de todo intuicionismo telúrico. La imagen de unos bancos donde se conservan las semillas de las viejas comunidades a la espera de unos agentes/labriegos que las implanten y controlen su germinación constituye una distorsión. Hay que liberar a las comunidades del fetiche de la comunidad. Conviene aclararlo: la comunidad es aquí una categoría histórica que remite a lo heterogéneo e inestable, a realidades existenciales que combinan inarmónicamente repetición y diferencia.

La comunidad autoorganizada no es ni una micro religión ni un enclave para un estilo de vida idílica. Nada tiene que ver con las falsas comunidades "modernas", construidas a partir de mentalidades individualistas, con el *management* de las pequeñas cosas, con la oferta (¡y la comercialización!) de vivencias de mundos dizque alternativos pero que jamás ponen en duda la continuidad del mundo realmente existente.

La clave tradicionalista, restaurativa y conservadora tampoco resulta la más apta para pensar la comunidad autoorganizada. La pesquisa de alguna supuesta pureza primigenia; la invocación de lo "natural", lo "auténtico", lo "sentimental", "lo armónico", lo "legitimo", lo "perdurable"; la adoración de lo estático, suelen ser prácticas auxiliares de las ideologías reaccionarias. La clave tradicionalista tiende a negar el dinamismo de la intersubjetividad y del ser-con-otras/otros/otres. Idealiza coagulaciones extemporáneas de la intersubjetividad. La comunidad autoorganizada no debería confundirse ni con los ardides del aislamiento identitario o elitista, ni con los culturalismos que tienden a "folklorizar" lo comunitario y cualquier forma de convivencia.

El pensamiento sobre la comunidad está teñido del imaginario del romanticismo político, tanto con sus aspectos conservadores como con los revolucionarios. A veces con ambos, en ambiguas composiciones, donde lo abiertamente irracional se entremezcla con lo colectivo, lo emotivo y lo plebeyo-popular. El deslinde no siempre resulta fácil. Sin ser el único, es el componente romántico el que más abona la ambigüedad semántica del concepto de comunidad. Así lo acreditan las obras de autores claves como Marx, Ferdinand Tönnies y Max Weber. Aunque no resulta una tarea sencilla, debemos hacer un esfuerzo por exceder las oposiciones metafísicas.

Por su parte, los pensamientos supuestamente inmunes a la metafísica, digamos: los pensamientos "racionalistas", tienden a abonar las concepciones estatalistas de la comunidad.

La comunidad autoorganizada no es una "dimensión antecedente". No en el sentido de una institución ontológica subyacente y transversal a los seres humanos. Sí como sedimento crítico-resistente resultante de una dinámica histórica, de un vórtice de fuerzas, de la lucha de clases. Por eso no es una adición de individuos atomizados, ni un agregado de intereses; antes bien, es una fuerza productiva integral. Se compone de territorios colectivos (habitados de modos singulares) y estructuras autogestivas y autogobernadas; de cuerpos unidos y entramados que poseen, en diversos grados, vocación autónoma y conciencia respecto de su potencialidad para crear mundos relacionales alternativos, para abrir la historia. Las comunidades autoorganizadas, además de reproducir la existencia en contextos adversos, producen excedentes vitales que generan efectos

en el conjunto de la sociedad. Existe, pues, un movimiento que va de la comunidad autoorganizada a la sociedad.

Roberto Esposito plantea que lo fundamental de una comunidad no es lo propio, sino lo impropio. Lo impropio de la comunidad humana del proletariado extenso es el mismo capitalismo, es la potencia disolvente del capital financiero. El capitalismo instaura un tipo de comunidad específica: la "comunidad hobbesiana", fundada en el miedo recíproco como fundamento de la asociación; basada en el sacrificio, la autoalienación, la culpa y en la ruptura de los vínculos *entre sí* de la especie. Esta comunidad instituye un tercero extracomunitario que se apropia de la subjetividad política. En sentido estricto, se trata de una anticomunidad, donde lo verdaderamente común es la subordinación y las soledades compartidas. No existen posibilidades de construir un "mundo común" en los marcos del capitalismo.

Lo propio de la comunidad humana del proletariado extenso es el amor recíproco y la asociación libre. Es la creación de un nosotras, un nosotros, un nosotres, en apertura –por su propia complexión– hacia las otras/los otros/les otres. Es la resistencia a la internalización de las alienaciones producidas por las condiciones opresivas, potenciadas y articuladas por el sistema capitalista. Es la ratificación de la propia identidad y la conservación de la propia subjetividad política. Lo propio de la comunidad humana del proletariado extenso es aquello que anticipa en lo micro lo que promete en lo macro: una comunidad de vida. Ni más ni menos que el socialismo y el comunismo resignificados (¿serán necesarios otros nombres?) y en una versión más radicalizada y genuina; una versión superadora de las que hemos conocido y conocemos.

Queremos insistir en un ítem: lo que nos importa en verdad es aquello que, en las mismas sociedades capitalistas, desborda las relaciones sociales capitalistas, lo que no las reproduce (y no reproduce la totalidad del capital); lo que permite romper el círculo vicioso entre el ser social (*ser en/para* el capital) y la conciencia. Las praxis que remiten a otros modos posibles de la existencia: modos cooperativos, solidarios, afectivos y éticos. Las praxis que brotan de la tozudez del ser social y de la inteligencia de la lucha de clases, que moldean los enfrentamientos colectivos y que expresan políticamente el rechazo a la división del trabajo, a la disímil distribución del producto social y a la elevación de la propiedad privada a categoría ontológica.

Al salirse de la universalidad cosificante y de la totalidad homogeneizadora del capital, la comunidad autoorganizada pone de relieve una radical discontinuidad entre el presente y el futuro, por lo tanto, es el signo de una desproporción que genera fricciones y desajustes.

De este modo, concebimos a la universalidad crítica y emancipatoria como la síntesis, la versión sincrética o la expresión compendiada de todas esas discontinuidades y desproporciones "donadas" por las comunidades autoorganizadas. Esta universalidad no esquiva el mayor de los desafíos posibles: reconstruye un singular en el seno de un plural. Para horror de las, los y les intelectuales "post", reinstala la idea (y recoge las hipótesis abandonadas) del sujeto histórico transformador del mundo y la vida, del fundamento y la esperanza. Tengamos presente que de esta última idea se alimentan las revoluciones y menos, muchos menos, de la desesperación. Al mismo tiempo, la universalidad de marras reconoce el valor de la lucha por lo perdurable.

Las revoluciones, como decía Pasolini, se hacen por felicidad. La felicidad es política. Debemos recuperar la felicidad, reconstruirla, hacerla comprensible. La felicidad que surge de las praxis orientadas a la recomposición del amor a la vida. La felicidad de concebir la verdad por fuera de los límites impuestos por la autoridad de alguna razón jurídica, material o científica. La felicidad de contar con umbrales y recursos míticos, con relaciones duraderas y "absolutas". La felicidad que surge de existencias identitarias abiertas e inclusivas de las alteridades subalternas y oprimidas. La felicidad que parte de los modelos culturales propios del proletariado extenso y del rechazo a las categorías y símbolos de los explotadores. Modelos irreverentes e inasimilables a los esquemas previsibles, modelos heterogéneos y vitales que le infunden orgullo y lo preservan de los sentimientos de inferioridad y de los hábitos miméticos que inoculan las clases dominantes. Porque la mimesis es consustancial al simulacro, a la tristeza, al fetichismo del poder, al sometimiento, al desconocimiento (por parte del esclavo) de la verdad del amo. Algo de esa felicidad y su energía intrínseca, algo del antiguo alimento de las heroínas y los y les héroes populares, podemos encontrar en las comunidades autoorganizadas.

A comienzos de la década de 1970, Pasolini, además, planteaba que la burguesía, más que una clase social, ya era una enfermedad. La evidencia se ha tornado abrumadora en estos tiempos: la enfermedad no hizo más que agravarse en los últimos cincuenta años. Por eso las comunidades autoorganizadas también funcionan como comunidades terapéuticas.

Para la misma época en la que Pasolini proponía esta lúcida hipótesis política, Arturo Jauretche sostenía que nada

grande e importante podía construirse sin alegría y ponía en evidencia un retazo de la estrategia de las clases dominantes que consistía en inocular la tristeza en las clases subalternas y oprimidas como un mecanismo de control. Los pueblos deprimidos no vencen, sentenciaba el ensayista argentino.

La comunidad autoorganizada repele las pasiones tristes y desnaturaliza las identidades colonizadas y cuestiona los límites identitarios impuestos por Occidente. Por lo tanto, es un buen antídoto contra el fascismo y sus violencias.

15. EXCEDENTES UTÓPICOS. SOBRE EL CARÁCTER INMANENTE Y TRASCENDENTE DE LA COMUNIDAD AUTOORGANIZADA

A partir de esta peculiar composición de la universalidad crítica y emancipatoria, a partir de los elementos "desencajados", la función "trascendente" del sustrato común (la promesa, el horizonte, la ideación finalista) resulta el fruto de incontables lenguajes, diálogos, intercambios, experiencias, acontecimientos y potenciaciones mutuas; en fin, del cruce de propósitos. En el ejercicio de esa función, la comunidad autoorganizada también deviene dadora de sentido en una escala ampliada y creadora de comunidad. Multiplica y contagia. Con sus excedentes utópicos, ceba la dialéctica. Hace posible la "subsunción dialéctica". Alimenta expectativas alternativas. Postula un imaginario fundador: un punto de referencia para que los particulares puedan posicionarse con relativa coherencia en los conflictos más significativos, donde sea que acontezcan, un hito que conjura la dispersión epistemológica y política.

La universalidad crítica y emancipatoria es imprescindible para reconocernos como habitantes de una dimensión interna basada en la solidaridad y, como señalábamos al comienzo, como sujetos en transición. Es lo que hace posible que la comunidad autoorganizada se perfile como embrión de sociedad futura. Es lo que convierte a las comunidades autoorganizadas en universales concretos, capaces de modificar las relaciones sociales y las relaciones de poder e ir más allá de lo que consienten las "fases del desarrollo" preestablecidas. De este modo, la universalidad crítica y

emancipatoria favorece el desarrollo de la conciencia respecto de todo aquello que compite contra el sistema (el pasado) y, además, aporta a la organización de la lucha contra él. Coadyuva a que la supervivencia en los márgenes se convierta en antesala para una ofensiva sobre el centro.

La noción misma de comunidad autoorganizada asigna centralidad a la función inmanente. Pero la función trascendente también es clave, porque permite pensar el proyecto/fundamento del socialismo comunal (¿existe otro adjetivo que le quepa mejor al socialismo?, ¿existe otra dimensión más adecuada a la hora de refundarlo y asignarle nuevos significados?), un socialismo democrático, raizal y realista (no "real"), capaz de compendiar todos los recursos vitales de la humanidad y de superar al sistema del capital en forma omnilateral. Dicha función hace posible que la vivencia directa y protagónica de las praxis comunales se trasunten en conciencia popular, en confianza en la posibilidad de otro mundo objetivamente posible, en valoraciones que pueden servir para que las personas descubran sus reales intereses; resumiendo: en comunidad autoorganizada.

La función trascendente interviene para que las personas adquieran una fe más firme, una esperanza más cierta y un vínculo (un amor) más sólido. Asimismo, realza la aventura humana y refuta el determinismo de las estructuras, que son como las divinidades "fríamente actuantes en el interior de un mundo eterno" y que están hechas para anular u olvidar la conciencia. De este modo, abre para los seres humanos una "inmortalidad dichosa o desgraciada" de la que ellos son los únicos responsables. Abre un momento político.

Con sus modos alternativos de organizar la vida en común, con su universalismo particularista alternativo

al particularismo universalista occidental y capitalista que homologa compulsivamente el mundo y que busca "asimilar" a la otra/otro/otre pero restándole su alteridad exterior, la universalidad crítica y emancipatoria fundada en la comunidad autoorganizada obtiene un aura singular: fuente de identificación, empatía y religancia, pero también de aprendizaje de la exterioridad para que la igualdad no imponga la identidad y la diferencia no produzca jerarquías. Por cierto, algo bien distinto de una pragmática cosmopolita: un humanismo dialéctico, realista, crítico y práctico.

Entonces, nuestras seguridades respecto de lo ausente necesario conviven con nuestras seguridades respecto de lo necesario presente: un sólido plafón hecho de racionalidades, institucionalidades y gubernamentalidades alternativas a las del neoliberalismo (y a las del capital en general), confeccionado con materialidades concretas, productivas y reproductivas; con saberes organizativos, prácticas resistentes, emociones colectivas y sensibilidades comunitarias.

Este punto de partida de dimensiones microsociales suele ser desatendido por aquellas tradiciones intelectuales y políticas que privilegian las escalas macrosociales y los conceptos abstractos, que sustentan valoraciones negativas respecto de lo comunal o lo comunitario afincadas en visiones historicistas, productivistas y eurocéntricas. Estas tradiciones incluyen ciertas visiones del marxismo que no reconocen el valor crítico-emancipador de la categoría de comuna y que no toman en cuenta los atisbos comunales y ecológicos en Marx.

Se trata, por lo tanto, de desarrollar un pensamiento multidimensional que dé cuenta de las potencialidades de los elementos moleculares y de sus imbricaciones en las

formaciones sociales, las estructuras, etc. Un pensamiento de estas características estaría en condiciones de alojarse en una interfaz y de articular el sintagma y el paradigma, el contexto con el código, lo anticipatorio/prefigurativo con la promesa, lo dado de la comunidad con lo no dado todavía, lo real con lo utópico, lo contingente con lo axiomático, lo cognoscitivo con lo ético, lo sensible con lo ideal, las retaguardias con las vanguardias.

Queda expuesto el doble carácter de la comunidad autoorganizada: inmanente y trascendente, condición dada pero también elegida y autoconsciente; su carácter intrínseco al proceso de transformación de la realidad y, como fundamento de una universalidad crítica y emancipatoria, su condición de meta de esa transformación y manantial de sentido. De este modo, el futuro anida en las experiencias de reciprocidad e intersubjetividad del presente; en cada praxis que restituye la unidad de trabajo y propiedad social de los medios de producción, de trabajo y gobierno, de trabajo y comunidad; en cada realidad donde las clases subalternas y oprimidas cavan una trinchera y consolidan una posición en el terreno minado del neoliberalismo, utilizando en forma no siempre pareja la fuerza, la astucia, la sabiduría y la belleza. El futuro no remite, pues, a las utopías veleidosas ni sufrientes sino a las heterotopías en marcha, a las "utopías concretas" y al realismo crítico.

Conviene aquí no pasar por alto la eficacia metafórica de la representación que aparece en el Evangelio de San Lucas: "No será espectacular la llegada del Reino. Ni se dirá: Helo aquí o allí, porque el Reino de Dios está dentro de vosotros" (San Lucas 17: 20-21).

El futuro no alude a la idea de una vanguardia ilustrada, sino a la idea de múltiples vanguardias plebeyas, o simplemente, de colectivos capaces de concretar intervenciones de vanguardia. Vanguardias *ad hoc*, circunstanciales, flexibles, sembradoras de "granos de mostaza", siempre dispuestas para virar vertiginosamente a las posiciones de retaguardia, si las circunstancias así lo ameritan.

Debemos rescatar el instante emancipador producido en la totalidad capitalista. Debemos captar lo excepcional de cada día. Debemos aprender a buscar la positividad en la negatividad y a rastrear el excedente utópico que surge de los antagonismos. Esto es: el excedente utópico que surge cuando, en el campo de lo real, se enfrentan las contradicciones con la acción. El futuro está contenido en esta realidad y late en algunas conciencias actuales. El gran desafío de nuestro tiempo es identificarlo, desvelarlo y organizar la lucha colectiva y la marcha a por él, disponer de todas –todas– las instancias que estén en condiciones de "hacer nacer" la nueva sociedad, preparar el pasaje catártico a la política para infligirle una derrota irreversible al determinismo y a la resignación. Tal vez podamos revertir el proceso de declive de la condición humana.

Aunque no es algo que se pueda advertir con facilidad, en este preciso instante, desde varios rincones del mundo, especialmente en las periferias, se están gestando los fundamentos prácticos del *Manifiesto comunista* del siglo XXI. Ya ha comenzado el proceso de la actualización de los costados más envejecidos del formidable texto de 1848. Se ha iniciado el trabajo de su escritura colectiva.

Gradualmente va tomando forma una representación que remite a un conflicto central, permanente y universal:

socialismo o barbarie, vida o capitalismo, comunidad autoorganizada o imposición de un orden autoritario y antihumano. Esa representación está llamada a conjurar la atomización de los conflictos más significativos del presente, a reconquistar un amparo y a aportar a la conciencia de la opresión. Esta representación ayudará a hacer –Marx *dixit*– la opresión real más opresiva, la ignominia aún más ignominiosa.

Tal vez no nos hemos dado cuenta, pero es posible que un fantasma emergente (¿reemergente?) esté recorriendo el mundo. Amenaza con retomar la palabra, con pregonar su cólera acumulada. Son perceptibles los signos de temor en algunos sectores de las clases dominantes. Este fantasma ya está atormentando por arriba. No se trata de ningún espíritu todopoderoso, de una sabiduría abstracta o de un pensamiento puro que guía el acontecer, sino de un fantasma paradójico, realista y consistente. Un fantasma semi corporizado, representación de una función, de una tarea: formular una hipótesis histórica. Un fantasma que es refugio y alivio en el aquí y ahora; que es aptitud de venganza (a modo de resarcimiento y compensación) hacia atrás; y promesa de nueva síntesis, consagración de lo prefigurado y sanción de lo consumado de cara al futuro. Su sola presencia espectral, como en el caso de las utopías, es signo de una conciencia respecto del carácter humano de las instituciones. Recordemos que, según Sigmund Freud, lo real del fantasma no es de la misma naturaleza que la realidad material.

Un fantasma con un irrefrenable deseo transformador que, al tiempo que va acumulando poder social de manera lenta, silenciosa, gradual y sólida, va desarrollando la ambición del poder político, principalmente para conjurar

destinos de institucionalización subalterna, para no parasitar en el Estado, para no devenir imitación de una ONG.

Un fantasma que va apilando sustratos de experiencias de posesión de destino y va sumando, así, insumos para una estrategia orientada a retomar el proyecto inconcluso de la autonomía social. Un fantasma que va tejiendo un programa político en cuyo núcleo se destacan el autogobierno popular, el control de los medios de producción y el desencadenamiento de nuevas relaciones desde los territorios. Así, el fantasma va experimentando las "encarnaciones" más convenientes sin las taras de las encarnaciones de los últimos dos siglos. Un fantasma que ha aprendido a ser heterogéneo, a multiplicar sus asedios. Sin dudas, es el fantasma de la comunidad autoorganizada.

¿Podrá convertirse este fantasma en "espíritu del mundo"?

16. Fisuras en el proceso de modernización, en la entropía burguesa y en el capitalismo como hecho social totalizador

En Nuestra América contamos con ciertas ventajas a la hora de pensar una reestructuración a fondo de los procesos de reproducción social. En los confines periféricos es habitual la presencia de ámbitos desacoplados del sistema de funciones objetivas y objetivadoras del capital. Pueden verse como superficies de relativa preeminencia del trabajo sobre las condiciones materiales del trabajo, del tiempo vital sobre el tiempo de trabajo abstracto; como esferas donde rigen los principios de la cooperación simple, donde actúan las fuerzas cooperantes subjetivas y donde se conserva la capacidad creativa del trabajo vivo y la esperanza de reciprocidad que le es inherente. También pueden verse como contornos indefinidos donde las condiciones objetivas del trabajo no le resultan del todo ajenas a las personas que producen y reproducen, donde estas condiciones forman parte de la naturaleza inorgánica de la subjetividad de las personas, donde las fuerzas productivas se presentan, al mismo tiempo, como objetivas y subjetivas. Territorios donde la desterritorialización intensiva del capital tiene dificultades para expandirse y conquistar la totalidad de la vida. Se trata de ambientes de intercambios metabólicos y de producción de medios de vida (y de lucha por los medios de producción) que adquieren cada vez más significación como esferas de manifestación de la lucha de clases que, como se deduce de lo expresado, tiende a ampliarse cada vez más.

Con mayor o menor desarrollo, la comunidad autoorganizada es, entre nosotras, nosotros y nosotres, una realidad tangible, aunque usualmente considerada como "anacrónica", "inmadura" o "inviable" por los proyectos "modernizadores", incluyendo los proyectos neodesarrollistas e incluso otros "de izquierda". O es una realidad directamente negada por estos proyectos que, cargados de colonialismo, se caracterizan por decretar la osificación o la ausencia de sistema cuando se topan con uno diferente.

La contraposición entre lo comunal y lo moderno fue y es moneda corriente, tanto en las ciencias sociales como en la política. En esa contraposición también se inspiran las lecturas "victimistas" o "asimilacionistas" de lo popular, siempre atentas a los "gritos arcaicos" y a las soluciones caritativas y paternalistas. Desde una postura crítica del historicismo, hemos hecho referencia a la condición subalterna y a su inscripción en la modernidad.

Queda claro que la subsistencia de relaciones y funciones sociales no reducidas totalmente al capital, no constituidas en determinación del capital, no consumidas por la ley del dinero y la división del trabajo capitalista; la realidad de espacios de subsunción formal mal integrados a escasos (aunque dominantes) espacios de subsunción real, junto a la vitalidad del contenido democrático de diversas culturas plebeyas subalternas –capaces de apropiarse de la potencialidad cooperativa de las nuevas tecnologías–, son fisuras que ofrecen enormes posibilidades para el desarrollo de políticas emancipatorias.

Son las viejas y nuevas fisuras en el proceso de modernización (en su versión periférica dependiente o central) y en la entropía burguesa, en síntesis: en el capitalismo como

hecho social totalizador. Nada de gajes ni de carencias. Ventajas de la hibridez temporal y de la yuxtaposición de distintas proporciones de la vida social y de factores disímiles del proceso histórico, el lado positivo del abigarramiento. Puros beneficios del "desarrollo desigual y combinado" que pueden desbrozar la senda de la novedad radical. También sirven para pensar posibles configuraciones de una modernidad diferente, alternativa, propia y poscapitalista. Los "gritos arcaicos", además de poner de manifiesto la enorme lucidez de las, los y les de abajo, delatan la ubicación de las fisuras. Nos indican dónde habita lo viviente y lo significativo, lo "real" y lo "sagrado". Demuestran que el capital y sus sistemas de dominación social no pueden asimilarlo todo y, por eso, son harto falibles. Esos gritos no son voces del pasado, sino del futuro. Asimismo, indirectamente, constituyen una denuncia del racismo epistemológico que impregna algunas expresiones del pensamiento crítico.

La política emancipatoria fundada en la comunidad autoorganizada reclama la marcha conjunta de tradición e invención. Separadas devienen, la primera, tradicionalismo conservador, y la segunda, abstracción política y social. Separadas devienen, ambas, en un reino de lo práctico-inerte.

La comunidad autoorganizada presenta algunos de los elementos más característicos de los luditas, no solo porque se basa en lo que E. P. Thompson llamó la "economía moral de la multitud"; sino, sobre todo, porque la lucha por preservar o recrear lo comunitario atiende firmemente los aspectos conviviales, en particular la relación entre el trabajo vivo y las máquinas. Solo por esto la comunidad autoorganizada no debería asociarse a un prejuicio antitecnológico.

Recordemos que las lecturas superficiales del fenómeno ludita presentan su lucha contra las máquinas como una reacción antitecnológica. Nada más lejos de la verdad.

El ludismo no se opuso a las herramientas y a las máquinas sino a los propósitos mismos que llevaron a crearlas; unos propósitos "desempoderadores" del trabajo y "degradadores de las relaciones productivas", en los términos de Iván Illich. Su principal cuestionamiento se centraba en la racionalidad tecnológica orientada a la dominación del trabajo, en un uso de las herramientas y las máquinas *contra* la clase.

El ludismo fue, sobre todo, una reacción contra todo aquello que excedía las "escalas humanas", contra unos modelos y unos artefactos que desligaban a las personas del cuerpo social. Y también contra la monopolización de esos artefactos por parte del capital o de una elite de "expertos", "especialistas" u otras especies similares dedicadas a fijarle objetivos al conjunto de la sociedad. Asimismo, intuyó la relación social contenida en esas herramientas y máquinas y el sentido más recóndito de la automatización. El ludismo supo captar tempranamente la soberbia, la prepotencia y la impiedad del capital, su *hybris*.

En sus rabias y detracciones el ludismo intuyó algo que, en el último tiempo, se ha convertido en moneda corriente: la conquista de los cuerpos vivos por parte de las máquinas, su conversión en una forma de capital fijo. Ahora portamos la máquina en nuestro propio cuerpo, una máquina que contribuye a que el capital se apropie de nuestro lenguaje, de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestras capacidades cooperativas.

Debemos recuperar, pues, la inmensa lucidez del ludismo y pensar, siguiendo a Illich, en la posibilidad de desarrollar herramientas y máquinas "conviviales" para una sociedad "convivial"; es decir, una sociedad donde los seres humanos controlen a las herramientas y a las máquinas, donde sea erradicada la "perversión de la herramienta"; donde las innovaciones tecnológicas enfaticen los elementos arraigados y las subjetividades solidarias; una sociedad donde –al decir de Freud– las creaciones de los seres humanos no sirvan para destrucción de las creaciones de los seres humanos.

Retomar la idea de la "convivialidad" resulta cada vez más acuciante en un mundo donde el desborde de la escala humana es una tendencia irrefrenable que se ve alimentada por la competencia capitalista y se manifiesta en los campos más variados. Prima el concepto de "monumentalidad" en un sentido muy amplio que va mucho más allá de lo arquitectónico: como aquello que no puede ser cambiado y que no tolera agregados.

La convivialidad es inseparable de las cosmovisiones y prácticas basadas en la cooperación, la reciprocidad y la complementariedad, pilares que caracterizan a los sistemas comunales. La convivialidad nos permite rehabilitar un principio socioeconómico básico que el capitalismo carcomió con su imposición mercantil despótica, con la generalización del mercado como institución totalizadora: la unidad entre producción y reproducción. De este modo, la convivialidad nos permite revertir ese "desencastramiento" entre economía, sociedad, política y cultura señalado por Karl Polanyi. Frente al sistema de muerte del capital, un sistema desarticulador que produce rupturas trágicas entre

culturas y territorios, entre economía y subsistencia, la convivialidad se nos presenta como uno de los pilares para producir sistemas de vida.

Nuestro mundo (en buena medida un espacio "semiotizado" por el capital, regido por las necesidades estructurales del modo de producción y la colonialidad) se acerca día a día, peligrosamente, a las imágenes distópicas de algunos planos/grabados del arqueólogo y arquitecto veneciano Giovanni Battista Piranesi. Sobre todo, a sus prisiones imaginarias sobrecargadas de pasadizos oscuros, escaleras empinadas, galerías sin salida, techos altísimos, puentes desquiciados, áreas estrechísimas, sitios abismales, ¡instrumentos de tortura! Son edificios laberínticos y sórdidos, con inelegantes asimetrías estructurales, absurdos y crueles, inapropiados para los seres humanos. En el siglo XVIII, en plena revolución industrial, Piranesi proyectó un infierno: propuso una arquitectura opresora inspirada en sus pesadillas, una promesa de infelicidad. ¿Acaso supo intuir un futuro de hostilidad a los sentidos y a la vida? Todo nos conduce en esa dirección: una arquitectura desgarradora que puede interpretarse como crítica y presagio.

Es indispensable que esa nueva universalidad dé lugar a una nueva razón contrahegemónica y masiva que se traduzca en estrategias y mapas cognitivos, en fin: en una nueva imaginación política que amplíe las alianzas sociales, capaz de fijarse objetivos intermedios mientras va delineando un camino, idónea para superar lo que Simone Weil denominaba "la incapacidad radical de un movimiento espontáneo" frente a "una fuerza organizada de represión". Solo de este modo, con una universalidad que supere la abstracción, podremos sortear los riesgos de

priorizar la inmutabilidad de un orden cerrado y evitar la falansterización de las comunidades autoorganizadas o su transformación en "santuarios secretos" y la dilución de su potencial instituyente. También así podremos sustraernos de las representaciones idealistas, identitarias y esencialistas de la comunidad.

Se trata de apostar por las diversas experiencias concretas de socialismo práctico, comunismo cotidiano, comunitarismo tradicional o nuevo, "comunitismo", autogobierno local (y en todas las escalas), confederalismo democrático, municipalismo comunal, etc.; por las instituciones del común y el gobierno de los bienes comunes; por las redes colaborativas y las redes de estructuras populares comunitarias; por los formatos deliberativos, multiplicadores de las ágoras, y críticos de la matriz liberal delegativa y representativa; por los "órganos autónomos"; por todos los espacios de robustez plebeya y todas las estructuras y experimentos de producción de subjetividades sociales no estatales y no mercantiles en sus más diversas manifestaciones y con diferentes grados de desarrollo de factibilidad anticipatoria; entre otras: *ayllu*, resguardos indígenas, campamento, asentamiento, consejo nocturno, consejo comunal, comuna, comuna popular, comuna libre, ciudad comunal, ciudad común, barrio inclusivo, municipio autónomo, municipio autónomo rebelde, municipio libre, junta de buen gobierno, caracoles, cabildos autoconvocados, mesas de unidad, *lof*, *trawün*, minga social y comunitaria, mingas y tramas para el buen vivir, nueva población, ollas comunes, ollas populares, comedor comunitario, merendero, barrio libre, colectivo barrial, experiencia de hábitat popular, colectiva o colectivo contracultural, colectiva o colectivo

feminista comunitario, colectiva o colectivo (colective) LGBTQIA+, colectiva o colectivo ecosocialista y contra el agronegocio y el extractivismo, comité popular, comité de barrio, comité de defensa de la revolución, comité de autodefensa, comité invisible, comité local de abastecimiento y producción, bachillerato popular, escuela popular, escuela libre, pluriversidad, espacio educativo autogestionario, centro social, cooperativa, incubadora de cooperativas, empresa de autogestión o cogestión, empresa recuperada por sus trabajadoras y trabajadores, empresa sin patrón, empresa social y pública de las ciudadanas y los ciudadanos, unidad de producción comunal, unidad de producción pública, empresa de propiedad social directa comunal, feria popular, distrito económico comunal, unidad básica o colectivo de trabajo asociado, unidad autogestora, célula territorial o sectorial, célula popular, espacios de autogestión social de bienes comunes, inmueble recuperado por autogestión, brigadas de producción, colectividades agrarias, agro-villas, asociaciones y asambleas territoriales-vecinales-barriales-populares-ciudadanas, instancias de justicia autogestionada, neoquilombos, neopalenques, primera línea, red de estructuras populares y comunitarias, red internacional por la democracia comunal, etcétera.

También los formatos emparentados con los consejos obreros, los consejos de fábrica, los comités proletarios o campesinos, los cordones industriales, los comandos comunales, las asambleas de trabajadoras/es etc., y con toda unidad de organización popular y/o institucionalidad plebeya que pueda brotar del conflicto social, de la lucha de clases (lo que nos plantea la existencia de un vínculo explícito o implícito entre democracia de base y estructuras de

rebelión). La lista de universales concretas/os de este género es inabarcable.

Con su sola presencia no solo traen el futuro al presente, sino que también instalan la hipótesis política de la "hora cero" de la transición a un sistema poscapitalista. Como fragmentos de un presente no distópico, como posiciones estratégicas para la fundación del sujeto ético, como bases concretas de la resistencia prolongada, como santuarios de futuro, como sólidas retaguardias, constituyen un antídoto contra la depresión política. Nos plantean que no es cierto que todo aquello que no puede ser conquistado con rapidez y facilidad jamás será conquistado.

Se trata de apostar, pues, por todos los medios de autoconstitución del sujeto en/por la praxis, por la autoemancipación colectiva de las, los y les de abajo. La apuesta es política y a favor de la afirmación recíproca de las micropolíticas (jamás erigidas en regla). Para que lo "ancestral" se convierta en futuro (recupere el futuro), para que el precariado organizado (como parte del proletariado extenso) sea reconocido como la principal referencia para pensar formas de autodeterminación.

En el País Vasco –Euskal Herria– cuentan con una palabra exacta y potente que combina nociones de cercanía, colateralidad, acción y eficacia. Esta palabra sintetiza como pocas el sentido de una praxis comunal: *auzogintza*. Según Saúl Curto López, los cinco elementos teórico-prácticos de la misma serían: autonomía, autodeterminación, autogestión, autoorganización y autodefensa.

Cuando los movimientos sociales, las organizaciones populares e incluso los sindicatos y los partidos políticos de izquierda, democráticos, nacional-populares o "progresistas"

(no abiertamente integrados, institucionalizados y recodificados) asumen compromisos con las praxis centradas en la creación, el impulso, la defensa o la simple celebración de la autoafirmación de la comunidad autoorganizada (actitudes que van más allá de "soportar" una actividad independiente); cuando se constituyen, deliberada y conscientemente, en "frentes secundarios" dedicados a la creación de instancias comprometidas con un devenir autónomo de las personas y de las instituciones de carácter público; cuando optan por coexistir con su praxis (y no preexistir) y cuando hacen de esa coexistencia el fundamento mismo de su existencia, emergen las situaciones para una ruptura con los aparatos de gobierno modelados por los mecanismos de mercado y para que una estrategia política emancipadora desde abajo comience a cobrar forma. En fin, aparecen las condiciones para una auténtica innovación política y para la invención de gubernamentalidades autónomas. No es necesario que compartan una narrativa homogénea y un diseño táctico, porque, a partir de esas praxis que traman lazos libres de dominación y potencian la afectividad constituyente, estarán construyendo los cimientos de la unidad de las clases subalternas y oprimidas. ¿Acaso existe un emplazamiento más firme para el enriquecimiento teórico mutuo, para el desarrollo de una comunidad política emancipadora?

Tal vez, desde la solidez de ese territorio, podamos pensar en las vías más adecuadas para comenzar a resolver la contradicción interna entre la libertad y la igualdad, entre la condición ciudadana, productora y la condición de seres humanos; entre lo que Rosa Luxemburgo llamaba el "núcleo social y la forma política" de la democracia liberal burguesa. Son múltiples las evidencias que nos hablan de

la consanguinidad entre la comunidad autoorganizada y la democracia socialista.

Cuando los movimientos, las organizaciones, sindicatos y partidos de marras no asumen esos compromisos y se instalan de modo acrítico en el molde de las instituciones preexistentes (idealizando los formatos contractuales, aceptando la legitimidad estatal como la única o la principal, consintiendo a los canales normativizados de diálogo con el Estado, promoviendo unas formas menguadas de la autoafirmación popular), directa o indirectamente terminan replicando las lógicas y las subjetividades de la política convencional: dirigistas, paternalistas, opresoras, jerarquizantes, mistificadoras, burguesas. Caen en el isomorfismo institucional. Se desconectan de la potencia plebeya-popular. Reafirman la misma institucionalidad que los limita y subyuga.

De este modo, reproducen las jerarquías establecidas por el capital y apuntalan las significaciones dominantes y auspician el corporativismo subalterno, el asociativismo precarizador, el cooperativismo patronal, entre otras formas de gestión de la explotación y la pobreza y de "gobernanza neoliberal". Renuncian así a la radicalización política y a todo proyecto transformador, y se centran de manera excluyente en las funciones tendientes a ensanchar el campo de negociación de las condiciones de explotación. Se malogran como instrumentos de renovación radical de la sociedad. En el mejor de los casos, retrasan un ocaso histórico, pero no lo revierten.

La función instituyente, fundacional, es lo único que puede ofrecerles una existencia que no sea meramente burocrática y una duración plena. De no ahondar en ese tipo de funciones, no podrán sustraerse al destino de

instancias "neo estoicas", dedicadas a racionalizar lo real, a legitimar los poderes existentes y a erigir un culto a los hechos consumados. Más temprano que tarde devendrán aparatos de dominación.

Con esto no estamos sugiriendo un corte inmediato y total con las formas de legitimación estatal (y las viejas instituciones), aunque ese sea el horizonte. Por cierto, aún sin cuestionar abiertamente las formas de legitimación estatal y sus ejes verticales, un conjunto de movimientos sociales, organizaciones populares, sindicatos y partidos políticos juegan roles importantes en el plano de la reproducción (politizándola, por ejemplo) y en la construcción de tejidos asociativos en el marco de la sociedad civil popular. Incluso, en no pocas oportunidades, han sabido ser innovadores. Por lo tanto, lo que estamos proponiendo es un camino para exceder las formas de legitimación estatal, para contrarrestarlas y para reemplazarlas por instituciones de lo común, pero también para convertirlas en mediaciones funcionales a la nueva institucionalidad. Este camino está signado por la hibridez, la contradicción e incluso por evidentes aporías.

17. TRANSICIÓN, TRANSICIONES (I)

No encaramos el tema de la transición tomando como referencia una teoría general de la historia en clave de evolución y progreso. No nos basamos en la trillada cifra "necesarista", es decir, aquella que admite una necesidad histórica que determina pasajes históricos de unas formas hacia otras, la que invoca sucesos cuya realización presenta como condición para la realización de otros.

Pensamos la transición tomando en cuenta las diversas visiones, narrativas y propuestas sobre un cambio a gran escala, un cambio civilizatorio llamado a resolver la crisis generalizada del sistema y a evitar un colapso económico, social, ecológico, antropológico, en fin: evitar la concreción de la distopía del capital. En efecto, estas visiones, narrativas y propuestas dan cuenta de diferentes planos que van desde lo ontoepistémico a lo político, y también presentan temporalidades asincrónicas. En líneas generales, plantean la necesidad (y la urgencia) de superar el capitalismo y el neoliberalismo, la modernidad y el racionalismo, el antropocentrismo y el heteropatriarcado.

En síntesis, pensamos la transición en un sentido positivo y a partir de una dialéctica activada por los lineamientos básicos de un proyecto que aspira a superar al capital.

Somos conscientes de que los aportes realizados por la academia y los avances de los "estudios para la transición" o del "diseño para la transición", aún carecen de correlatos en la práctica política de la mayor parte los movimientos sociales, de las organizaciones populares y de izquierda. Por lo menos, no los tienen en la medida que la gravedad

de la crisis civilizatoria exige. Los planteos ontoepistemológicos pueden darse el lujo de la coherencia y la pureza ya que se manejan en el terreno de las polarizaciones absolutas y abstractas.

Del mismo modo, las teorías del decrecimiento y el posdesarrollo y otras emparentadas, sin dejar de contener momentos de verdad que deben ser atendidos (dado que contribuyen a pensar alternativas al desarrollo), poseen una impronta directamente relacionada a las realidades propias del Norte Global. Lo mismo cabe, inclusive, para algunas expresiones del "giro decolonial". Para el Sur Global, los paradigmas del Buen Vivir y otros con sentidos comunalistas o comuneros se presentan como más adecuados.

Para concretar la transición hay que pensar los pasajes, iniciarlos con acciones concretas, deconstruir cosmovisiones y prácticas, crear las condiciones materiales y subjetivas imprescindibles. Ocurre que, al margen de la legitimidad de sus objetivos, las corrientes académicas críticas y disidentes, también se tornan autorreferenciales, caen en actitudes moralistas, románticas e idealistas, y cultivan un tipo de anarquismo cómodo y, en general, subvencionado.

La reinvención de lo humano no se logrará con la mera invocación a las ontologías relacionales más disyuntivas y a las epistemologías subalternas. Estas son guías generales imprescindibles que, por cierto, nos ayudan a identificar y poner en valor a las TATC. Pero hay que "caminar la palabra", tal como dice el pueblo nasa, en Colombia.

Si asumimos el realismo utópico como punto de partida, el destino utópico nos plantea la necesidad de reparar en las "estaciones o paradas accesibles" y en los "diseños utópicos institucionales" de los que hablaba Erik Olin Wrigth.

Se trata, básicamente, de una propuesta de avance fundada en las concreciones parciales de la utopía (prefiguraciones, anticipaciones) a través de múltiples líneas y diversas temporalidades; más cerca de una gramsciana guerra de posiciones y de una lógica de construcción contrahegemónica que del viejo etapismo o el rancio reformismo. El "comienzo de realización" sartreano puede verse como uno de los principios del realismo utópico, ya que contribuye a distinguir la utopía del deseo y el sueño.

Debemos poner el énfasis en una praxis de/para los pasajes. Ese énfasis vincula la transición con la necesidad de ejercer una *doxa*. ¿Por qué? Porque, como señaló Castoriadis, lo que tenemos para proponer es, por ahora, una opinión: una *doxa*, entre otras. Podrá ser más lucida, más coherente y piadosa que las demás; podrá estar muy bien fundada y poseer una legitimidad extraordinaria, pero seguirá siendo una *doxa*. Una *doxa* barrosa. Cabe señalar que estimamos esa condición como positiva. Tal es el caso de la comunidad autoorganizada y la democracia comunal, como experiencia y como modelo de un "poder explícito" que no interioriza el orden instituido.

Ahora bien, si a partir de una confianza en la contextura de esta experiencia y este poder nos atribuimos la posesión de una *episteme* competente para interactuar directamente con "el mundo", una *episteme* llamada a barrer con todas las *doxas* de la sociedad capitalista y la democracia liberal burguesa (*doxas* fundadas en la "heteronomía instituida"), automáticamente edificaríamos un abismo infranqueable respecto de toda experiencia de lazo afectivo con el pueblo-nación y una falta de correspondencia con las realidades humanas (y con lo real). Prácticamente, nos colocaríamos

en un lugar externo a la historia y asumiríamos la condición de juezas y jueces y nos alejaríamos de las personas que la hacen. Cometeríamos el imperdonable error de separarnos de su vulnerabilidad, de su creatividad y su potencia instituyente. Privadas y privados de substrato, en el aire, devendríamos "sujetos líricos" y perderíamos todo carácter "orgánico". No se trasciende lo que se sobrevuela.

Cabe señalar que este tipo de actitudes han sido y son habituales en una amplia gama de grupos sectarios, sobreideologizados y desensualizados. Muchos de ellos, paradójicamente, se creen "liberados" de la ideología. En estos casos, más que la certeza de posesión de una *episteme* aparece la figura de una conciencia emancipatoria "anticipada" (que puede llegar a ser válida en determinados contextos históricos, especialmente si se toman los recaudos para no sobredimensionarla).

Nuestra *doxa* debe estar siempre preparada para medirse con opiniones, creencias e intereses divergentes; con el sentido común. Debe estar dispuesta a modificar y a modificarse al contacto con los idiomas vivos. Solo así, con una inserción plena en el meollo de la vida reproductiva, productiva y asociativa de las clases subalternas y oprimidas; procurando el mayor grado de intercalación posible en los ámbitos de las interacciones sociales, podremos producir las configuraciones simbólicas y el nuevo lenguaje crítico requeridos por un proyecto emancipador. Solo así podremos producir praxis popular socializada. Nuestra *doxa* está obligada a pensar la historia (las historicidades) desde el interior de la historia, a inscribirse en la praxis colectiva, y a mostrar, en el fragor de la disputa y confrontación con las subjetividades neoliberales y capitalistas en general (y con

el mal sentido del sentido común), sus capacidades para adquirir dimensión social y para trascender las *doxas* dominantes que, va de suyo, cuentan con poderosos soportes. Entre otras faenas, nuestra *doxa* debe disputar el sentido de lo nacional-popular, apelando a la racionalidad argumentativa mucho más que a la emocionalidad.

El pensamiento crítico, la voluntad crítica, no se desarrollan en el vacío. Por eso nuestra *doxa* solo puede ser en ámbitos vitales masivos. De lo contrario, el proletariado extenso no podrá tener jamás una experiencia que lo aparte del interés particular y lo lleve a descubrir sus tareas históricas. Como se trata de exceder la objetividad del capital, nuestra *doxa* no puede prescindir de una *paideia* basada en la reflexión colectiva, en las pedagogías críticas y en la formación política militante. Si pretendemos contribuir (y subrayamos el término contribuir) a dotar a las clases subalternas y oprimidas de homogeneidad, organización y conciencia de su propia función, provocando así su renacimiento; si queremos cambiar radicalmente "lo dado", solo sirven las cuotas de *episteme* que se alcanzan colectivamente.

La política emancipatoria es del orden de la *poiesis* (del pasaje del *no ser* al *ser*); por lo tanto, estamos obligadas, obligados y obligades a crear y a no perder de vista que los problemas que realmente importan se resuelven actuando y luchando colectivamente. La disyuntiva es tajante: crear y luchar o ceder a la farsa para sucumbir en ella. La realidad sólo se conoce a fondo en el trabajo permanente de transformarla. Solo en el marco de esos empeños se pueden detectar las fisuras del sistema de dominación.

Si abandonamos la *polis* con liviandad y, además, pretendemos poseer la verdad sobre ella, nos convertimos en

seres políticamente impotentes y totalmente incapaces de ejercer una función crítica. Con nuestros excesos intelectualistas estaríamos cediendo terreno en favor de los "salteadores de caminos" y de los violentadores de la *polis* (y de los seres humanos en general). Nuestras experiencias de comunidad autoorganizada no sirven para nada si nos aíslan del resto de la sociedad y no prefiguran, si no instituyen, si no ponen en cuestión las identificaciones aberrantes y si no contrarrestan las determinaciones.

La pedantería y el elitismo intelectual y político (de derecha e izquierda), la negación de la hipótesis de la igualdad de las inteligencias como punto de partida; el creerse "amiga, amigo o amigue de los dioses"; el menosprecio por la sociedad que habitamos junto a la idealización de realidades pretéritas, futuras o lejanas (y desconocidas), encuentra su fundamento en esta maniobra de necedad intelectual que Castoriadis le adjudicó a Platón, al tiempo que la contrapuso a la actitud de Sócrates, trasgresor de la *doxa* desde el interior de la *polis*. En este aspecto Platón –"partidario fanático del 'más allá' y el gran calumniador de la vida", según Nietzsche– aparece como un precursor del racionalismo cartesiano y del iluminismo.

Como es sabido, "conocer" para Platón exigía un acto primordial: desencarnarse. La opción por la *doxa* nos plantea exactamente lo opuesto: encarnarse. Hacerse cuerpo. Poner el cuerpo. Un cuerpo revalorizado como vector de la inclusión de las personas en el mundo, como lo que las vincula con las energías que lo atraviesan.

18. TRANSICIÓN, TRANSICIONES (II)

Por eso hay que tomar con pinzas las posturas abolicionistas, típicas de algunas expresiones de la izquierda radical que convocan imperativamente a: "abolir el Estado", "disolver el Estado", "destruir el aparato del Estado totalmente", "aniquilar la superestructura política de un golpe", a hacer revoluciones a través de decretos gubernamentales, etc. De esta manera, se alienta la ilusión de que es posible ahorrarse fases experimentales y el arduo trabajo creador y colectivo de imaginarios y formas institucionales, o de que esta tarea puede sustituirse por una casuística simplificada. La conquista "inmediata" de un horizonte estratégico suena a contrasentido. Sobre todo, si se asume que la disputa por la dirección de la sociedad tiene lugar en el seno mismo del orden (burgués) dominante. El desafío, en este aspecto, consiste en dar con las praxis más afines al horizonte estratégico.

El mismo recelo merecen las posturas que le asignan centralidad a las "luchas ontológicas" mientras promueven el rechazo de las luchas "ónticas".

Revolucionar el poder desde abajo para instaurar una nueva sociedad ha demostrado ser una tarea por demás compleja. No alcanza con la airada denuncia al fetichismo en las formas de gobierno ni con la condena "devota" al Estado como "estructura depravada". ¿Acaso las sociedades actuales están en condiciones de reabsorber absolutamente y en un instante todas las funciones estatales y asumir así un nuevo protagonismo social? No parece. Esas condiciones deben ser creadas. No se trata de recurrir a las "armas

melladas" del antiguo orden para construir uno nuevo, pero necesitamos certezas con relación a lo que puede sustituir con ventaja al Estado burgués y borrar sus huellas en las instituciones y en las mentalidades. Sobre todo, en tiempos donde los reemplazos concretos al Estado burgués asumen formas perversas de *cuasi* Estados vinculados al poder corporativo, narco y/o paramilitar. No podemos quedarnos en el sitial inmaculado del momento negativo o la interrogación pura. Debemos construir reemplazos, momentos afirmativos; de lo contrario, de nada servirán los desmantelamientos. ¿Es válido el debate sobre la excepcionalidad del poder político, sobre su carácter "sobrenatural", desde lugares exteriores, desde un afuera radical? Creemos que una mínima eficacia histórica (fundada en la autocomprensión de la lucha de clases) exige algún grado de interioridad. No existen atajos o sortilegios que puedan ahorrarnos los desiertos y los purgatorios. Es imposible borrar los estigmas en el camino de la transición.

Al mismo tiempo, la transición no puede desvincularse de un proceso de "conversión". Porque: ¿qué hacer frente a la brutalidad y la violencia de lo (no subalterno) hegemónico, frente a la barbarie colonialista y la agresividad de los grupos dominantes, ya sea que se ejerza a través del Estado o de fuerzas represivas privadas? En páginas anteriores hicimos referencia a lo impropio de una cálida y acrítica acogida a una alteridad sin determinaciones claras.

Si presuponemos cierto grado de consistencia del proyecto emancipador, si estamos en condiciones de vernos como lo otro producido por el poder y nos planteamos una inversión de términos para pasar a considerar al capital, a la burguesía, al colonialismo como "lo anómalo", surgen

algunos interrogantes: ¿qué hacer cuando lo otro es, ni más ni menos, que aquello que domina, explota, expolia y oprime?, ¿qué hacer cuando lo otro es lo que nos hace, nos deshace y no deja hacernos y rehacernos: relaciones de producción capitalistas y todo lo que suele estar asociado a ellas, comenzando por la subjetividad?, ¿qué hacer cuando lo otro niega rotundamente todo terreno común, todo proyecto de realización de la unidad con el prójimo y concentra e incrementa su capacidades coercitivas para instalar el antagonismo radical?, ¿qué hacer cuando lo otro se regodea feliz y fuerte en la impiedad y, para peor, produce giros autoritarios fundados en la fuerza física sin correlatos racionales y morales?, ¿qué hacer cuando lo otro se resiste a la desdiferenciación y se aferra a la injusticia de sus privilegios? ¿Qué hacer cuando lo otro, de hecho, se autoexcluye de la comunidad nacional (y de toda comunidad humana), al tiempo que pretende imponer impunemente un remedo de esta? Las clases dominantes, especialmente en las periferias, son ajenas al bien común, están escindidas de la *comunitas,* a la que jamás podrán representar fehacientemente. Nada apegadas a las praxis deliberativas, no están predispuestas a debatir sus programas con el conjunto de la sociedad. Esas clases, en tanto dominantes, no tienen lugar en la nueva sociedad autoemancipada. Finalmente, pero no menos importante: ¿qué hacer cuando ese otro, desde la irrealidad de su pertenencia a la comunidad nacional humana, apela a la ilusión democrática, una ilusión de armonía que busca ocultarnos el conflicto insoluble?

¿La patria es el otro? No siempre. No todo otro, solo por ser otro, sin importar quien sea, merece ser incluido en la patria (o en la matria), mucho menos aquel otro cuya

función es horadarla. Por ejemplo: una transnacional extractivista o una plantación agroindustrial, una zona franca o un cinturón de maquiladoras, una base militar del Imperio o un grupo paramilitar. No todo otro es yo, nosotras, nosotros, nosotres. No todo otro es medio de salvación.

Ese otro caracterizado por su forma destructiva de estar en la tierra y en la sociedad (¡o con su forma de obedecer!), ese otro que no reconoce límites para su situación ni está predispuesto a experimentarlos; ese otro no soy yo, nosotras, nosotros, nosotres. La matria somos nosotres, luchando por nuestra autonomía, autodeterminándonos, autogobernándonos. El otro solo se hace patria (o matria) cuando adquiere una comprensión simpatética de la alteridad. Todo nos indica que ya no habrá posibilidades de pensar-hacer patrias (y naciones) a medida del capital. La condición de la existencia de las primeras es la disgregación del segundo (pero también viceversa).

Finalmente, cabe la pregunta: ¿acaso la violencia no es una condición del ejercicio del poder por parte del capitalismo? Una violencia que se manifiesta de diversos modos, por lo cual, en rigor de verdad, debemos hablar de "violencias": laborales, patriarcales, ambientales, policiales. Claro está, su fondo es el mismo: están articuladas por la lógica del capitalismo. Pero la contracara del ejercicio del poder por parte del capitalismo es la resistencia de las clases subalternas y oprimidas. Es el poder mismo el que determina las modalidades de resistencia.

El ahínco respecto de la conversión remite al intento de superar la objetividad a la que son condenadas las clases subalternas y oprimidas, pero sin apelar a estrategias objetivadoras fundadas en la indiferencia. La opción por la

conversión también se puede vincular al tema bíblico que convoca a no complacerse en la muerte del impío, sino en el cambio de su conducta para que viva y deje vivir (Ezequiel 33:11), para que abjure definitivamente de su proyecto tendiente a suprimir y desaprobar al prójimo en general, para que se convierta en parte virtuosa de la cooperación social, para que desarrolle alguna capacidad de afectación mutua. Las clases subalternas y oprimidas, el "pueblo", en su apertura hacia "lo otro" ponen en evidencia la exterioridad del sistema de dominación, una condición de enemistad estructural. Claro está, hablamos de la conversión de individuos, no de clases, estructuras o de sistemas.

En el "Prefacio" a *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de 1845, Friedrich Engels hablaba de la necesidad de liberar, por la vía del comunismo, a toda la sociedad de sus condiciones estrechas, "incluyendo a los capitalistas". Esta liberación, de ningún modo consideraba la posibilidad de una "reconciliación".

La conversión también se puede pensar a la luz de los objetivos tácticos gramscianos vinculados a la "disgregación táctica del enemigo" (de su aparatos ofensivos y defensivos), al agotamiento de sus reservas y a la adquisición de nuevos aliados; en fin, a la desarticulación del campo hegemónico dominante (de la hegemonía burguesa) por parte del campo antagonista.

La apuesta a la conversión, dado que contempla una "adaptación" o la "disuasión" del impío, no suprime el conflicto, por el contrario, tiende a radicalizarlo porque reconoce a la confrontación como elemento constitutivo de la idea de democracia y de la acción misma de aferrarse a su justicia, a su disenso y al orgullo de su dignidad por

parte de las y los de abajo. Entonces, la apuesta por la conversión de ningún modo puede ser pacífica y ahorrarse las situaciones traumáticas. Rechaza el consenso como anulación del disenso. Prioriza las lógicas conflictivistas. Dicha apuesta se nos presenta como alternativa frente a las formas abolicionistas que plantean la "lucha a muerte" como respuesta inicial y única, formas que, en paralelo, desdibujan el fondo asimétrico del punto de partida.

La conversión no debería ser concebida como la fusión en un nuevo Uno imperturbable, sino como su disolución en pluralidades, ni dominantes, ni explotadoras, ni opresoras.

Pero aun concibiendo la conversión del "otro sistémico" de un modo alejado de toda ontología dualista (y duelista) y en términos de disolución en un ancho pluriverso… ¿podrá la comunidad autoorganizada, en su trayecto autoafirmativo y comunizador y aferrada a su justicia, abstenerse de los aparatos coactivos a la hora de neutralizar y desactivar a sus oponentes con sus estrategias contrainsurgentes, sus guerras de ocupación, sus métodos paramilitares y narcomilitares? ¿podrá sustraerse a todo acto de violencia/astucia política en el momento deconstructivo inherente a la lógica misma de la transformación social?

Seguramente, ninguna "antítesis vigorosa" e intransigente respecto de sus horizontes estratégicos podrá prescindir de los medios y la voluntad de autodefensa concebida como "contención" y "autocuidado" (y ejercida a través de una administración colectiva democrática, deliberativa y antimilitarista de esos medios y esa voluntad). Medios que, indefectiblemente, estarán condicionados por asimetrías inconmensurables. Para las clases subalternas y

oprimidas la autodefensa aparece como condición para la autonomía y supervivencia. Más aún, cuando el capitalismo intensifica su guerra de ocupación contra los pueblos y los Estados pierden capacidades de controlar los territorios y de "cuidar" a las personas.

El desafío es (ha sido, viene siendo) la construcción de lo disfuncional y lo alternativo en paralelo a un sistema que, por su lógica, no se podrá derrotar en contiendas napoleónicas. Contiendas en las que, por otro lado, y como todo indica, el sistema se tornará tan despiadado como efectivo. Las respuestas al ejercicio del poder por parte del capitalismo, a sus agresiones, dependen de las correlaciones de fuerza en los territorios. Algunos elementos determinantes de esas correlaciones son: el autogobierno comunal, el trabajo comunal (cada pueblo le pone nombre diferente), el compromiso de toda la comunidad en la defensa de las estructuras comunales. Por eso, también deviene necesaria la construcción de una fuerza política general que sea capaz tanto de ponerle límites al poder de las clases dominantes como de ampliar la capacidad de acción de las clases subalternas y oprimidas.

Las clases subalternas y oprimidas solo estarán en condiciones de afrontar la guerra –más o menos encubierta– planteada por las clases dominantes a través de la producción a "gran escala" de vectores de subjetivación política popular; de relaciones, asociaciones, reciprocidades y afectos intensos; a través de una profundización política permanente. Y es que la derrota política del poder deviene indispensable para la conversión.

Se suele decir que la violencia expresa el fracaso de la política. Pero… ¿por qué se malogra la política?, ¿es una

cuestión "cultural y cívica" o de "modales institucionales"? ¿O será que esa ruina es el corolario de las limitaciones impuestas a la política por las clases dominantes y por el "sociometabolismo" del capital, Itsván Mészáros *dixit*? La política fracasa cuando conspira contra "lo político", cuando "normaliza" la democracia.

¿Por qué transiciones, en plural? Porque imaginamos diferentes ritmos para los cambios en los diversos planos de la realidad, alteraciones no lineales en las lógicas heredadas de la determinación (sobre todo de las situaciones impuestas por las relaciones sociales creadas en el pasado), asincronías en los procesos de conversión, coexistencias en tiempo y espacio de procesos heterogéneos.

Para superar las taras del rancio reformismo y del cándido evolucionismo democrático (por supuesto, queremos transformar una totalidad) resulta indispensable que todo aquello que transfigura la vieja sociedad sin abolirla totalmente y los procesos de desintegración entrópicos y graduales del capitalismo se articulen con acontecimientos instituyentes y develadores. Los segundos pueden hacer de los primeros "pasos tácticos", acumulativos; pueden evitar que la corrección de las fallas no atente contra la transformación de las lógicas sistémicas.

Debemos exceder la dicotomía principal (aunque falsa) entre potencia política y potencia social, y las dicotomías secundarias derivadas: iniciativa absoluta del Estado o iniciativa absoluta de la sociedad, espontaneidad y plan, "instinto" e inteligencia, etc. No conviene considerar a los elementos que componen cada par como polos antagónicos.

Las temporalidades de las transiciones (sistémicas) suelen ser largas y heterogéneas. Lo contrahegemónico es

procesual. Para desempoderar al capital y para garantizar la factibilidad de un gobierno popular y la transición hacia sistemas superadores y alternativos es fundamental promover aquellas praxis que den cuenta de esas articulaciones y de estas temporalidades. Los aspectos geopolíticos, administrativos, entre otros, no pueden ser ignorados.

El mapa de la transición nos muestra senderos que se ramifican, procesos que nunca son lineales. Los caminos de la emancipación radical nunca son unívocos; se entrecruzan las opciones que Albert O. Hirschman, hace ya más de cincuenta años, llamaba: de *exit* (construcción de reductos de resistencia, de islotes participativos, etc.) y de *voice* (movilización de masas, insurrección, etc.). También se entrelazan los momentos verticales y horizontales. La transición es una situación signada por la hibridez. El gran desafío consiste en armonizar estas opciones y momentos (aprender a ponderar lógicas diferentes) para aprovechar la enorme riqueza que Nuestra América nos ofrece en materia de prácticas emancipadoras.

Se puede pensar la transición sistémica de modos diferentes: como el conjunto de las acciones tendientes a adaptar el proyecto emancipador a las condiciones que impone la realidad, o como el conjunto de las acciones que modifican esas condiciones y realizan el proyecto. Las transacciones son ineludibles en ambos casos. Pero hay una diferencia fundamental. En el primer caso, la transición se asimila a una ingenuidad evolutiva y a una conciencia crítica que no excede lo testimonial. En el segundo caso la transición, sin eludir las transacciones necesarias, asume los antagonismos y las contradicciones más sustantivas: es praxis, lucha y ruptura. Los acopios no conspiran contra

la rebeldía, contra la desobediencia colectiva. A la inversa, ayudan a hacer visibles las cadenas. Lo más importante, la transición admite el carácter determinante del *factor subjetivo* de su temporalidad.

No alcanza con el desarrollo extrainstitucional (extraestatal) del poder popular. Para que este sea concreto y eficaz, para que sea un factor que intensifique la lucha de clases (y no le fije techos y límites), debe contribuir a la transformación de las instituciones preexistentes y a la creación de instituciones nuevas, horizontales y democráticas, que reproduzcan los vectores de democratización; instituciones capaces de planificar y orientar un proceso general de reproducción social y económico, de ampliar permanentemente la frontera de lo público y lo común y de apuntalar los procesos deliberativos en la sociedad civil popular. Instituciones fuertes, aptas para combatir el poder de los monopolios y de los grupos concentrados, para avanzar en la socialización de medios de producción, en la desprivatización y en la reorganización de la economía por fuera del imperativo de la acumulación por la acumulación.

19. Estado y anticapitalismo práctico. Sobre el carácter constituyente e instituyente de la comunidad autoorganizada

La comunidad autoorganizada es una respuesta al individualismo de las sociedades capitalistas, pero también al Estado capitalista (y al Estado del capital y al Estado en general), con sus vínculos verticales hacia arriba establecidos para ratificar el privilegio del soberano y la triste condición de las súbditas, los súbditos y les subdites. Vínculos verticales que, invariablemente, conspiran y arremeten contra los vínculos horizontales que se extienden o que pueden extenderse al interior de las clases subalternas y oprimidas.

La comunidad autoorganizada postula un imaginario socialista alternativo al imaginario socialista estatista característico del siglo xx, ajeno y muchas veces enfrentado a las significaciones comuneras (económicas, políticas y éticas). Al mismo tiempo, da cuenta de la caducidad del sujeto correspondiente a ese imaginario (sujeto fordista), identifica a los nuevos sujetos emergentes (sujetos plebeyos, diversos e "interseccionales") y se muestra como pilar de una alternativa sistémica.

La comunidad autoorganizada es *no estatal*, primero porque su naturaleza es instituyente; luego, porque el Estado tiende a congelar la historia –que, en cambio, concebimos como una temporalidad abierta– y, finalmente, por las afinidades de sus esquemas de organización con el horizonte de la sociedad autorregulada, incompatibles con la sociedad del Estado. La comunidad autoorganizada se diferencia, pues, de las instituciones que se consideran

"Estado en potencia". Luego, debemos reparar en el antagonismo comunidad/Estado, un dato histórico evidente en Nuestra América y en otras partes del mundo.

El horizonte de la comunidad autoorganizada es la política no centrada en lo estatal. Es la democracia sin Estado, al estilo del paradigma kurdo.

Théodore Dézamy, quien en 1842 escribió y (dibujó) su *Código de la comunidad*, decía que "en la república de los iguales no se necesitan ministros ni ministerios" y recomendaba "consumar lo más pronto posible la completa destrucción" de las instituciones que llevaban "un sello de barbarie e inmoralidad" (verbigracia, la policía). Este precursor del diseño comunitario destacaba la necesidad de que la clase trabajadora actuara en base a sus propias fuerzas, autónomamente.

Sin embargo, la comunidad autoorganizada, predispuesta a evitar la fetichización del Estado y, por lo general, conocedora de su "coeficiente de adversidad institucional", no es necesariamente antiestatal, por lo menos no en el corto plazo. Lo mismo le cabe al paradigma económico autogestionario. ¿Una paradoja? Sí. Por cierto, Georg W. F. Hegel sostenía que en tiempos de transición lo más paradójico podía ser lo más verdadero.

Lo cierto es que las praxis de las propias comunas superan la dicotomía autonomía/Estado, autodeterminación/Estado, autogobierno/Estado. Como ha señalado Cartuche Vacacela para las comunas de Quito, Ecuador: "lo comunitario puede ser una forma política no estadocéntrica y a la vez poner en marcha una política no-antiestatal". Lo que significa que el recurso al Estado por parte de los entramados comunitarios no necesariamente

atenta contra los espacios de autodeterminación comunal; por el contrario, en ocasiones ha servido (no sin arduas e interminables negociaciones) para protegerlos. Esto puede hacerse extensivo a las diversas experiencias de construcción de poder popular y a las luchas populares en general cuyo horizonte entraña la creación de condiciones para la complementariedad de las formas de soberanía comunal, nacional y estatal.

Dézamy también reconocía la importancia de ciertas leyes que fueran "organizativas, directrices y reparadoras"; entre otras, las vinculadas a la organización y distribución del trabajo (en líneas generales, tendientes a suprimir gradualmente la división del trabajo capitalista), a la "gestión de las aguas y los bosques" y, especialmente, las que permitían a la comunidad resistir los ataques de los "dos monstruos de mil abiertas bocas" del sistema de insolidaridad: la libre competencia y el monopolio. La clave, para él, radicaba en evitar que las funciones sociales imprescindibles no se volvieran motivo de coacción para nadie.

La comunidad autoorganizada es esencialmente constituyente e instituyente. Cornelius Castoriadis decía que el poder "primario" en una sociedad, el poder del que dependían todos los demás", era el poder instituyente. Un poder "amplio y difuso", hábil para esparcirse por todo "el ámbito de la experiencia". Si se reduce la comunidad autoorganizada a la condición de plataforma para la gestión del Estado, se la empobrece y desfigura. Porque ella es, ni más ni menos, una tarima para crear instituciones alternativas, para disputar la naturaleza del Estado (y del trabajo asalariado y del capital) y para impugnar la representación y las lógicas jacobinas o populistas de la política.

Solo la expansión y dispersión de la comunidad autoorganizada por todo el entramado de la vida social haría posible otra naturaleza del poder político. Sin esa capilaridad, toda política emancipatoria corre severos riesgos de caer en la abstracción, en lo testimonial, en un mero juego superestructural. ¿Será posible un Estado permeable a las significaciones comuneras? ¿Será posible un Estado que produzca oportunidades históricas para las comunidades, un Estado que de rienda suelta al potencial transformador de la comuna?

Sin embargo, la comunidad autoorganizada también está obligada a ser destituyente y, de algún modo, instituida. Porque está históricamente condicionada, inserta en una situación concreta de la lucha de clases. Porque tiene que dar cuenta del presente, no puede limitarse a la promesa de creación de instituciones ulteriores. La comunidad autoorganizada debe equilibrar la creación de espacios institucionales "externos" –que alimentan los conflictos sustanciales– con un trabajo que favorezca la apertura de las instituciones (las viejas y convencionales) a los cuestionamientos internos, a las intervenciones disruptivas y a los modos más heterodoxos de habitarlas. La comunidad autoorganizada se afirma en una dualidad transitoria de soberanías, de contrapoderes y poderes, la misma dualidad que signa a los gobiernos populares, a los gobiernos de resistencia.

La comunidad autoorganizada, además, es un emplazamiento apto para el ejercicio de una crítica del Estado realmente existente, a su lógica encubridora del poder constituyente, a su vacuidad institucional, a su falta de soberanía real frente a la dictadura del mercado y el despotismo del capital. En tiempos de hegemonía neoliberal y de una

nueva integridad sistémica del capital, el Estado está condenado a ser desbordado. Es un corral cuya capacidad de abarcar personas, cosas, territorios va menguando.

El viejo Estado está en crisis. No sirve más. Ya ni siquiera es "gobernado", sino que es "gerenciado". Para el grueso de la sociedad, resulta incapaz de resolver las cuestiones más sencillas vinculadas al gobierno de las cosas. El viejo Estado mercantilizado solo sabe vender ilusiones de modernidad y recubrirse de mampostería barata e inútil, pero bien visible. Lo más grave, es que intenta convertir sus incapacidades en excusas para el disciplinamiento social, para el gobierno de las personas.

Entonces, el Estado dista de ser el principal artefacto (material y semiótico) totalitario del capital. En las últimas décadas fueron los instrumentos no estatales, los corporativos principalmente, los que más han perfeccionado los automatismos y las interiorizaciones. Estos instrumentos proliferan cuando el capital avanza sobre el deseo de las clases subalternas y oprimidas, cuando aprehende su voluntad, cuando coloniza subjetividades.

La "intervención del Estado" se muestra cada vez más como una abstracción o como estratificación global impotente, pero, al mismo tiempo, una "intervención significativa" no deja de ser necesaria frente al avance de los procesos moleculares conformes al capital. ¿Cómo contrarrestar las poderosas tendencias postestatales que, en lugar de "trascender" al Estado, marchan desbocadas hacia una sociedad de carácter neofeudal? Insistimos: la transición hacia un orden superador del capital no está exenta de paradojas, aunque sea un proceso de autoemancipación.

Frente al capitalismo como un "complejo estratégico", Wright alentó una fórmula de anticapitalismo práctico que consiste en articular, sin retacear esfuerzos y creatividad, lo paralelo-alternativo en materia de vida social con el combate frontal, la lucha por los derechos con la subversión (lo *exit* y lo *voice*). Esto es, aceptar en primera instancia y luego intentar interrelacionar diversas tácticas orientadas tanto a desmantelar, domesticar y resistir al capitalismo como a desertar y huir de la sociedad capitalista. La superación del capitalismo será omnilateral o no será.

Cuesta pensar-hacer la transición sin grados de preconstitución, sin momentos que encaucen fuerzas: momentos soberanos. Por cierto, la creación instituyente no se desarrolla en el vacío. Indefectiblemente, existen poderosos condicionamientos: "estructuras", situaciones, relaciones, materiales disponibles, subjetividades; en fin: tramas. Algunas son estatales.

En Nuestra América, la alternativa del "poder constituyente expansivo" de la que habla Negri no parece muy viable en el corto plazo, más allá de su validez como fundamento teórico-práctico para una crítica de la soberanía (en su versión "clásica").

La transición es difícil de concebir sin un momento de soberanía estatal: provisorio, no idealizado, sometido al contralor comunal. En medio de los fragores desacompasados de la transición, habrá que desarrollar intervenciones inteligentes, originales y audaces para lograr que el Estado sea menguante y la comunidad autoorganizada creciente.

La transición no puede dejar de considerar al Estado, pero "otro Estado" (y otro "lenguaje estatal"). No solo radicalmente diferente al Estado neoliberal, sino también

diferente al Estado preneoliberal: un Estado que no se someta a los intereses de la acumulación capitalista, que le ponga coto a la ley del valor, que proporcione algún amparo a los procesos moleculares conformes al trabajo, que genere las condiciones para la democracia plebeya y que cree y expanda las estructuras políticas participativas y aliente las decisiones colectivas en materia de regulación, coordinación y sustitución del mercado; que promueva valores solidarios, socialistas, comunales.

Un Estado que se autocritique y modifique sustancialmente su matriz colonial, racista y cisheteropatriarcal; que sea permeable a las nuevas gramáticas subversivas y a los esquemas de gestión no gerenciales ni burocráticos; que devenga compatible con los calendarios de la comunidad autoorganizada. Por ejemplo: un Estado que reconozca y proteja las formas de propiedad comunal.

Un Estado que integre el poder popular/comunal (las comunidades autoorganizadas) a los poderes públicos pero que, al mismo tiempo, garantice su autonomía. Aunque no parezca tarea sencilla, no cabe tildar de inviable una articulación entre Estado y comunidad autoorganizada, entre *machina* (y *Deus*) y potencia colectiva, entre el "comando" y la potencia de las singularidades, entre el plan y la insurgencia. ¿Es factible que puedan trabajar en conjunto en pos de la resolución de diversas problemáticas locales? ¿Podrán hibridarse los recursos estatales y comunales? No debemos resignar la apuesta por la co-construcción (desde arriba y desde abajo) del gobierno comunitario. Las comunidades quiteñas o el movimiento comunero en la Venezuela Bolivariana, con sus claroscuros, aportan elementos para analizar los diversos planos de este vínculo. Incluso en la

Argentina existen ejemplos de ejecución (exitosos) de algunas políticas federales por parte de las organizaciones populares que lograron eludir las mediaciones administrativas de los gobiernos provinciales o locales y también la presión de los intereses privados.

Un Estado que promueva unas modalidades no tutelares y no paliativas respecto de las clases subalternas y oprimidas. Modalidades dialógicas, no sustractivas de la energía popular. Un Estado que abandone los discursos moralizadores respecto de las y los pobres. Un Estado que no obture toda posibilidad de pasaje de la reivindicación concreta a la universalidad.

Un Estado cuya territorialidad y cuyas "razones" no conspiren contra las estrategias para una lucha trasnacional, contra el internacionalismo que reclama esta época; que no horaden las variadas redes y contraorganizaciones del trabajo y de la comunidad autoorganizada cuyo accionar pone en evidencia el carácter internacional de la dominación colonial, clasista y patriarcal del capital. No sería la primera vez en la historia que la autodeterminación nacional (de contenido plebeyo y popular) conduzca a un internacionalismo eficaz. Fanon hablaba de una "conciencia nacional, que no es nacionalismo". Decía que esa conciencia era lo único que podía garantizarle a los "condenados de la tierra" (y a las condenadas y a les condenades) una dimensión internacional. Concebimos la autodeterminación nacional como esa conciencia nacional. De esta manera, un internacionalismo vigoroso y apto para este tiempo debería asumir unos formatos cercanos al intercomunalismo revolucionario planteado hace décadas por las Panteras Negras en los Estados Unidos

Debemos contemplar, pues, la posibilidad de un Estado revolucionariamente transformado, que ejerza otra selectividad estratégica, capaz de desarrollar convocatorias democráticas y de reforzar el sentido de empoderamiento de las clases subalternas y oprimidas. Un Estado que no haga tortuosos los caminos de la comunidad autoorganizada. Un inverosímil Estado que genere las condiciones para su futura dilución en la comunidad autoorganizada.

Un momento estatal de estas características deviene necesario para las comunidades autoorganizadas, entre otras cosas, porque el poder popular fragmentado, aislado, sometido a las modalidades de la "gobernanza" neoliberal con sus entornos de alta desregulación, está expuesto a la integración subordinada, a la tragedia de la insignificancia y a la extinción en cámara lenta.

El Estado con estos contornos cobra relevancia a la hora de combinar planificación y autogestión, para conjurar las tendencias a la desarticulación de la economía popular, para evitar el divorcio entre la producción social y su apropiación privada (o estatal). El Estado puede impulsar la integración creciente de las experiencias de la economía popular y contribuir a la generación de economías de escala, al desarrollo de una base cognitiva masiva.

A todas luces, carece de todo sentido renunciar de antemano a una política de potenciación de las actividades estatales vinculadas a las relaciones solidarias: la producción de servicios públicos e infraestructuras sociales, la expansión de los sistemas de seguridad social, la defensa de los derechos básicos, las acciones redistributivas, etcétera.

Ninguna opción estratégica emancipadora realista nos presenta al Estado como entidad impermeable a las

correlaciones de fuerza, a la lucha de clases, a los desplazamientos imprevistos, a las negaciones diacríticas, a las mutaciones, a las funciones de soporte. Del mismo modo, nada impugna la potencia emancipatoria capaz de derivarse de un enlace virtuoso entre planificación (democrática) y autogestión. La opción por el poder popular cimentado en la autodeterminación y el autogobierno no debería cerrarse a la posibilidad de una totalidad alternativa, constituida por "otros medios", regida por otra razón. La contracara de la ilusión estatal es la ilusión del fragmento autodeterminado.

Por otro lado, aunque los ejemplos sean muy escasos, sabemos que existen algunos modos antigerenciales de habitar las instituciones estatales capaces de generar desvíos instituyentes y rupturas en el sentido de lo postestatal; siempre lidiando, indefectiblemente, con pesados lastres. De nuevo la paradoja: unos modos de habitar las instituciones del Estado que no son proestatales sino postestatales. La especie de las y los funcionarios "ácratas" es toda una rareza, pero aún es posible de hallar.

La comunidad autoorganizada reconoce la inmanencia de las posibilidades. Existen muchos posibles, algunos, con sentido emancipador. Como esos posibles no están sujetos a ninguna "evolución" espontánea, para pasar de la posibilidad a la realidad, para hacer de la furia un cauce, es necesario una voluntad y una fuerza encarnada en un sujeto: un sujeto político constituyente, y en un poder: el poder popular. La política aparece entonces como la praxis para la construcción de las condiciones necesarias (que nunca vienen preestablecidas) para el desarrollo de una comunidad ética de las singularidades.

20. ¡A COMUNIZAR!

A lo largo de estas notas identificamos tanto la existencia concreta de comunidades más o menos autoorganizadas y de experiencias afines, como la voluntad de intervenir en los procesos de construcción comunal. Insistimos en el núcleo comunal de un proyecto político emancipador: la comuna como estrategia, como horizonte político. Lo comunal como aquello que nos expide a unas prácticas materiales y simbólicas concretas o a unas situaciones meramente reactivas (hechos de resistencia, actos de rebeldía, por ejemplo), pero también, y especialmente, a una construcción deliberada, a una opción por el cultivo de comunidades.

No cabe acotar las posibilidades de la comunidad autoorganizada a la presencia de mandatos ancestrales y de los entramados y tejidos comunales realmente existentes. La comunidad autoorganizada también cuenta como jugada política. Como una apuesta por la convivencia comunalista y por una sociedad convivencial que interpela a la gran mayoría de los seres humanos que han sido construidos como individuos por la sociedad capitalista y que, irremediablemente, habitan ontologías modernas, con diversos grados de compromisos, pero también de padecimientos. Una opción por la articulación de diversas comunidades en pos de constituir archipiélagos regionales, nacionales, internacionales.

Asimismo, urge una toma de conciencia por parte de la izquierda radical respecto de sus compromisos modernistas, de sus costos y sus efectos, y de cuánto estos la han llevado a replicar las lógicas opresoras y a otros callejones sin salida.

La deconstrucción del modernocentrismo aparece cada vez más como condición imprescindible para el arraigo y la eficacia del pensamiento y las praxis anticapitalistas.

Planteamos, entonces, la necesidad de una repolitización antagonista de las clases subalternas y oprimidas. Una repolitización popular de cada rincón de la existencia consustanciada con una reflexión, una praxis y con un imperativo ético-político que adquieren su expresión más austera y rotunda en un verbo que jerarquiza dimensiones políticas (y ontológicas): comunizar.

También podríamos decir: acomunar, acomunalizar, o recomunalizar. Lo que implica comunizarse, acomunarse, comunalizarse, recomunalizarse. Subrayamos: un verbo, no un sustantivo. No debemos resignarnos a lo que es y a lo que está. No conviene precipitarse en la ontologización de lo sustantivo. Cuando el verbo se resbala hacia el sustantivo suele acontecer una derrota de la imaginación política. Insistimos, entonces: un verbo, el nombre de una acción. Lo que significa, básicamente, una praxis orientada a la producción social (material, subjetiva), una praxis de generación de intersubjetividad fraternal y sororal, de existencia compuesta de relaciones, de vida en común, de vida compartida con otras alteridades. La consigna es: ¡hacer comunidad!... acrecentar la cooperación social, crear nuevas instituciones, propias de las clases subalternas y oprimidas. Básicamente, instituciones sociales, pero también –si las condiciones históricas lo ameritan– gubernamentales. Mediaciones dignas que contribuyan a colectivizar la política.

Comunizar es un modo de construir la sociedad civil socialista (¿existen modos más afines a esa meta?). Como vimos, también es una forma de tramar la Nación desde

la subalternidad (la Nación desde abajo). Es una forma de producir nueva institucionalidad para realizar la otredad (subalterna y oprimida) y alcanzar algo parecido a una plenitud política. Es un modo de regenerar la sociedad humana.

Comunizar exige el fuerte apego por todo aquello que revitaliza las relaciones sociales, por lo que nos aproxima a una integridad cualitativa, por los más variados instrumentos de vida democrática colectiva en el marco de un sistema que las desvitaliza y la deshace.

Comunizar significa optar concientemente por otros modos de producir vida material y subjetividades –modos socialistas de vida–, colocando a la comunidad en el centro del metabolismo social alternativo al capital. Significa trabajar por la comunalización de los territorios para contrarrestar la desterritorialización que impulsa el capital en su fase de financiarización; por la producción de cuerpos comunitarios, por la ruptura de la división jerárquica y capitalista del trabajo, por la constitución de células geohumanas y estructuras autogestivas de poder popular. Significa desmercantilizar y desfinanciarizar. Significa deselectoralizar y descorporativizar.

Comunizar también significa –como vimos– ratificar las opciones estratégicas por los formatos autodeterminativos y autónomos respecto al Estado, por los paradigmas sociales no estatales, por las gubernamentalidades múltiples y alternativas a las impuestas por la modernidad y el Estado capitalista.

Hablamos de gubernamentalidad en los sentidos que Foucault le asignara al concepto. En primera instancia, como una "línea de fuerza", un "tipo de poder" que señorea sobre otros como ser, por ejemplo, la soberanía

o la disciplina; o como aparatos y saberes específicos. Concretamente, como "el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por mayor forma de saber la economía política y por instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad". Luego, también entendemos a la gubernamentalidad como la encrucijada en la que se encuentran las relaciones de gobierno con las otras/los otros/les otres y las prácticas del gobierno de sí.

Comunizar exige pensar otras esferas para la política. Unas esferas que, sin ser el Estado, están –indefectiblemente– interrelacionadas con él. Es pensar, en los términos de Carole Pateman, una comunidad política compuesta por múltiples unidades participativas, en las que la esfera pública se articula con la esfera privada y doméstica.

Comunizar, básicamente, significa erigir a la sociedad civil popular en sociedad política popular, en ámbito de producción democrática de la sociedad. Significa articular ritual y política; razón y deseo, lo público y lo privado, lo común y lo particular.

Comunizar requiere, entonces, el compromiso de alentar la construcción de herramientas autogestionarias y de poder popular. No hay otro camino para una política popular. Las otras posibilidades refieren (directa o indirectamente) a dos verbos que se contradicen con las praxis "comunizadoras": estatizar o atomizar. En primer lugar, tenemos la lógica del mercado capitalista, el individualismo; en segundo lugar, el empirismo, la corporativización de las comunidades (y del conjunto de las organizaciones

populares y los movimientos sociales) y ciertos formatos del multiculturalismo vinculado a las políticas denominadas "posthegemónicas". Sobre las funciones destructivas de la lógica del mercado capitalista no vale la pena agregar más. Sobre las reivindicaciones populares estructuradas alrededor de ejes corporativos o institucionales cabe señalar que presentan limitaciones muy precisas, más allá de sus periódicas revitalizaciones. Los ejes corporativos convocan a la integración subordinada a una institucionalidad antidemocrática preestablecida por las clases dominantes que anula la capacidad de las y los de abajo de construir y prefigurar nuevas relaciones sociales.

Comunizar significa, ni más ni menos, que el despliegue de una praxis a partir de las contradicciones de lo real (realismo dialéctico), una praxis orientada a enlazar la promesa, la profecía y la política con la vida.

La comunidad autoorganizada es el ámbito privilegiado para que se produzca lo que Zavaleta Mercado denominaba "acumulación en el seno de la clase". Esto es: el conjunto de aprendizajes internalizados por las clases subalternas y oprimidas, especialmente los que están asociados a los momentos autónomos y prefigurativos (momentos de obtención de medios de autodeterminación y autogobierno), que hacen posible un autodesarrollo colectivo, la socialización de las experiencias y los saberes militantes. También es el espacio adecuado para que se produzca, en los términos de Adolfo Sánchez Vázquez, el pasaje de la conciencia cotidiana a la conciencia crítica. Va de suyo: la comunidad autoorganizada funciona como una escuela de socialismo.

La comunidad autoorganizada parte del reconocimiento de la contradicción entre propiedad privada y reproducción

de la vida, entre propiedad privada y existencia. Se erige en mediadora entre la propiedad y el trabajo para construir su unidad. Por lo tanto, promueve formas de libertad ajenas al liberalismo clásico y centradas en la crítica de la propiedad privada. Asume las formas de la libertad positiva, de la libertad colectiva basada en la participación en la vida pública y común. Una libertad para hacer. Una libertad que es liberación. En muchos casos, las propias comunidades autoorganizadas se han dedicado a conservar sus propias formas de libertad frente a los embates de la sociedad de mercado y eso las ha convertido en indicio de la libertad del futuro. De este modo, la comunidad autoorganizada como expresión radical de democracia es una referencia insoslayable para reconfigurar la categoría de ciudadanía, manoseada hasta el hartazgo.

La comunidad autoorganizada es la vía para instituir políticamente lo social. Su praxis instituyente es el fundamento de la sociedad democrática. Es el instrumento privilegiado para recuperar la política como elemento constitutivo de la vida. Para recuperar "lo político" con toda su carga trágica. Dado que propone un abanico de praxis para eludir y exceder las estrecheces de la política convencional, administrativa, estatalista y nos convoca a una búsqueda del control consciente del proceso de reproducción metabólica y a la autogestión del orden social, la comunidad autoorganizada es un medio apto para conjurar la tristeza política, para sacarnos de las fauces de la angustia que produce el capitalismo, en especial en esta etapa decadente.

Las posibilidades de la comunidad autoorganizada no se relacionan con ninguna ontología política (en las primeras páginas recomendábamos fugar de ellas), sino que

responden a estrictos criterios de fenomenología histórica. Desde este punto de vista, la comunidad autoorganizada puede ser la materia (contenido y forma) con la que se construye un cuerpo revolucionario. No la única, por supuesto, pero sí la materia primordial. Puede ser la forma política del pueblo insurgente para este tiempo histórico, una forma transicional hacia una sociedad poscapitalista.

¿Podrá sortearse la comunidad autoorganizada el "estado de excepción"? No lo podemos determinar. En todo caso, será una buena plataforma para la movilización y la autodefensa de las masas, un buen reaseguro para que la revolución (de eso se trata) no derive en un orden despótico.

La comunidad autoorganizada es la *Ciudad del futuro*. Es nuestra *Ciudad futura*, que viene a ponerle fin a las lamentaciones por las ciudades caídas, a conjurar la diáspora del proletariado extenso. Asimismo, viene a abrir brechas en los muros de la *Ciudad del pasado*, a elevar los terraplenes para asedio. Es una cartografía de incertidumbre, de diálogo y de escucha cuyos materiales se hallan dispersos en el presente, en derredor nuestro; por lo tanto, aunque se resalte su dimensión imaginaria, en alguna medida late aquí y ahora. ¿Acaso es posible construir una fuerza social y política transformadora –revolucionaria– sin la potente imagen de la *Ciudad futura*?

La comunidad autoorganizada propone una articulación entre soberanía popular y democracia socialista autogestionaria. Una articulación que lima las aristas ficcionales que carga la fórmula de la soberanía popular (la refuta como fórmula lindera con el oxímoron) y que afronta las significaciones más envenenadas del socialismo.

¿Cuánto debemos esperar que se consume el demorado encuentro de esta *Ciudad futura* con el deseo de bosquejarla?

¿Acaso no estaremos ingresando en una época histórica donde los proyectos de transformación de la realidad se tornarán viables a medida que incrementen su ambición?

Lanús Oeste, septiembre de 2023

EPÍLOGO. UN IMAGINARIO DE LO COMÚN

Ariel Pennisi

I

El trasfondo de un manifiesto como el que se ha leído, analítico, que se propone un diagnóstico y un llamamiento, no es otro que la crítica de la modernidad y, en particular, el ajuste de cuentas con ideas, concepciones y categorías afines que podrían volverse un peso de plomo para la imaginación política del presente. Sin la necesidad de descartar a la modernidad como un todo –un todo, claro, sellado por las formas vencedoras de esa modernidad–, asumiendo zonas "altermodernas", evitando mirar la historia por el espejo retrovisor, aunque de a momentos asoma –¿es evitable?– y ofreciendo una alternativa al transhumanismo (en el texto se habla de una "significación posthumana") que, podemos conjeturar, es la forma más acabada (desbocada) del anudamiento actualmente existente entre tecnociencia, capital y metafísica. En ese sentido, la propuesta de *La comunidad autoorganizada* se inscribe en un movimiento necesario para la defensa de la vida, en tanto todo lo que vive lo hace amén del capital, a contrapelo de los preceptos de la tecnociencia contemporánea y gracias a un funcionamiento orgánico que no se ajusta a ninguna idea de perfección (rendimiento), como pretenden los nuevos metafísicos. Al mismo tiempo, este manifiesto-libro se esfuerza y propone el esfuerzo de imaginar la producción de lo común más allá del viejo *Leviatán* y más acá del siempre sospechosamente nuevo capital. ¿Es imaginable el gobierno de las múltiples formas de vida por sí mismas e instancias de relación transversal, intercomunitaria?

La propuesta de Miguel Mazzeo hace parte, entonces, de un movimiento necesario, al tiempo que intenta visibilizarlo y dotarlo de herramientas conceptuales, experiencias y nuevos problemas. En un momento de dispersión social, de fragilidad de los lazos, busca el "camino comunitario" y lo pretende incluso "signo universal", disponible como referencia para toda lucha, forma de vida, resistencia, que, sin abandonar su condición situada, levante la mano, se exprese como parte de una "comunidad de comunidades". En la búsqueda de un "universalismo particular", "capaz de ejercer funciones críticas, un universalismo respetuoso de la autodeterminación de los particulares, muy distinto al 'universalismo' que suele asociarse a los fundamentos modernos, individualistas y eurocéntricos", radica su desafío y su mayor riesgo, que es también el nuestro.

Este trabajo, como toda escritura y, en particular, como todo manifiesto, guarda un nivel sintomático poderoso. De ahí que la construcción es cuidadosa, busca correrse de cualquier viso de abstracción y apela a la condición estratégica antes que esencial de lo comunitario o a imágenes como la de un "instrumento transversal de reparación societaria", que bien podría ser tomada por "política pública". Pero, claro, no se trataría de repertorio gubernamental, sino de instrumentos comunitarios, recursos de disponibilidad popular, entonces, política del "común" antes que pública. ¿Es posible o deseable algo así? Si asumimos radicalmente algunas zonas del manifiesto referidas a la posibilidad de un "pluriverso", a la diferencia como categoría irrenunciable, al respeto irrestricto de la heterogeneidad de las luchas y las formas de vida, ¿no se vuelve imperioso imaginar interfaces, puentes provisionales, protocolos de una sola vez, portales,

entre comunidades, experiencias, asociaciones libres, para radicalizar una apuesta por lo común? Tal vez, la universalidad palpable que valga la pena rescatar en un comienzo (una que, según Mazzeo, "no puede ni debe ser compulsiva, totalitaria, abstracta, autosuficiente, cerrada o impuesta desde arriba") sea aquella de las conquistas populares y de las minorías, esos posibles que perforan la historia y, una vez plantados, ya no se vuelve atrás. Algún filósofo los llamó "jusrisprudencia", lo que podríamos renombrar "jurisprudencia del común". Con Rubén Mira, en una serie de textos que componen "Manifiesto abierto",[1] desarrollamos intuitivamente una forma de disparar a la coyuntura desde su borde no coyuntural, asumiendo una suerte de universalidad pilla, referencias de las cuales sacar partido efectivamente desde y para los de abajo (y los costados), ganancia de legitimidad para incrementar la potencia popular en el cuerpo a cuerpo de la lucha de clases contemporánea, asociando medios de producción a medios de decisión…

La universalidad disculpada por *La comunidad autoorganizada*, el "universal particular", dialoga con el "universal concreto" que, si bien conecta con una tradición que reenvía a Georg W. F. Hegel y llega hasta Alain Badiou, contemporáneamente (desde hace alrededor de treinta años) es retomada por Miguel Benasayag en el interior de un pensamiento situacional, entre Europa y América Latina. Ante la posibilidad de un universalismo espectral, posición que pretende imponerse a todo el mundo "desde ninguna parte", el universal concreto habla desde la diferencia radical, desde una parte (en realidad, una singularidad) a todo el mundo. Desde esa militancia e

1 Red Editorial (2020, 2021) http://rededitorial.com.ar/ma/

investigación situacional, Benasayag piensa en "un nivel de inteligibilidad y comprensión, de exigencia ética y política" que se exprese en dinámicas universales, aunque diferentes entre sí, justamente, por mor de la situación; ya que la realidad social, las condiciones actuales, no son pensables en términos universales. Ni el derrumbado mito del progreso, ni el frustrado sentido emancipador de la historia sostienen una imagen de universalidad capaz de subsumir al mundo o de prometer la "autorrevelación del ser" o el momento del "Espíritu absoluto". Cada lucha, cada apuesta, supone un grado de indeterminación, es decir, de no fundamentación, que impide otorgarle un sentido por su relación con el universal; por eso no hablaríamos de "parte", sino de singularidad. Al mismo tiempo, el vacío de universalidad no conlleva un relativismo irremediable, por el contrario, cada situación, con sus elementos, su variable de apuesta (con relación al desafío que fuerza a pensar y a desarrollar una praxis) y su emplazamiento histórico, entraña un régimen de verdad en tanto se configura como "totalidad concreta", porque, como dice Benasayag, "existe en tanto que fidelidad con el desafío mismo".

Por su parte, el capital, capaz de mutar, de desplegarse a la velocidad del algoritmo, conocido por satisfacer cada anhelo, cada deseo que se presenta como inmediato, dudosamente pueda ser considerado en términos universales, ya que ni el equivalente sin fundamento, ni su plasticidad crean, remiten o reportan a algo como un universal. El capital penetra como un líquido pernicioso cada fisura, cada hendija o poro de lo que vive y en cada situación hace su delicia. Es lo mismo y lo otro en simultáneo, como cuando vemos a la muchedumbre arrumbada en un

transporte público, cada quien, de manera individual con la mirada fijada en su computadora celular, "en la suya" y, sin embargo, "en la misma" que el resto. Pero ni la impotencia individual, ni la desrealización de las situaciones por parte de la capacidad de circulación y captura del capital se transforman en una universalidad que les sea propia. Sabemos que el capital opera fragmento por fragmento, que avanza por segmento cuando puede y que accede de manera casi atómica a la conducta de las personas. Tal vez, por eso, entre otras cosas, resistir, desviar, reinventar en situación sea la única forma de imaginar una "universalidad" cuyo fundamento no es Uno.[2]

A su vez, el sujeto de la situación, lejos de cristalizarse como subalterno, doliente o precario (las "supervíctimas" que menciona al pasar Mazzeo sobre el final del texto), se constituye por la praxis ligada, no a un decálogo de certezas revolucionarias, sino a un no saber fundamental, una inconsistencia que quema y mueve a los cuerpos al calor de una apuesta, de manera organizada, más o menos horizontalmente, pero siempre de cara a la tierra incógnita que suponemos más allá de los posibles de la situación. Es cierto, como sostiene Mazzeo, que las luchas populares se valen de una memoria de larga duración, tanto como que en ese recorte existencial, histórico y político que es la situación vive la agitación de antepasados, vibran legados como placas tectónicas, cuyos movimientos son dimensionados

2 El trabajo colectivo coordinado por Ignacio Lewkowicz y Mariana Cantarelli, *Del fragmento a la situación* (Buenos Aires: Red Editorial, 2021) constituye un intento por dotar de figura, en pleno contexto neoliberal, al relanzamiento de los lazos sociales. No se trata, en ese trabajo, de recomponer la unidad perdida, sino de imaginar formas de consistencia social (podríamos decir, también, comunitaria) en unas condiciones de dispersión cuya sangría parecía no tener fin.

por esos frágiles y potentes animales en lucha, de este lado de alguna forma de dominación. Con todo, el sujeto no es algo esperable ni evidente, sino una anomalía, una rareza a veces sutil, otras rimbombante. Por eso creemos que una "política de la espera" no puede sino entregarse a la paradoja de esperar lo que no es esperable.

Universal concreto, entonces, cuando lo que actúa en una situación lo hace para la situación, permaneciendo siempre abierto para cualquiera, disponible a una comunicabilidad entre experiencias, pero refractario a la centralización de un comando o a la codificación de un lenguaje total. De hecho, por fuera de la situación no hay universalidad más que abstracta, ya que el universal concreto es esa universalidad que solo se da de manera singular en cada situación, que se descubre como dimensión de la situación. De modo que multiplicidad no significa dispersión voluntarista, expresiones de la lucha abandonadas a su limitada suerte, mientras los dueños de los dados siguen agitando el cubilete, sino un aquí y ahora que no delega ni la imagen del mundo ni el ánimo a un porvenir certificado, sino que asume la necesidad presente de una vitalidad deseable, de composiciones y derivas ya dignas de apuesta. El futuro no dependerá de otra cosa mejor, sino de la expansión de la potencia actual, de nuevas individuaciones de las que algo sabemos y algo no sabemos. En el fondo, de una confianza ontológica en la que toda razón pilla descansa, porque, escéptica antes que cínica, forja su intuición política sin necesidad de "línea" y lejos de cualquier amparo bienpensante; su materialismo es impuro como revuelta.

Mazzeo dice de la universalidad que despunta en las luchas de Nuestra América: "Una de las claves de su

productividad es el arraigo." Es interesante que una vez más el cuerpo –su anclaje, incluso, agregamos, un ecosistema o un paisaje– resulte el lugar desde el cual pueda hablarse de universalidad. Ya que, mientras el sesgo moderno siga presente, el riesgo de toda intentona universalista consiste en la deriva de una enunciación que no surge de ningún lado, al menos confesable, y se pretende para todos. De ahí también la importancia de otro concepto que propone *La comunidad autoorganizada*, como la Trama Ancestral Tácita y Conjetural (TATC). Si hay arraigo, más allá de toda voluntad telúrica, hay singularidad. Así, la condición ancestral puede ser recuperada por la tradición materialista en la que abreva el manifiesto; ya que el modo de incorporar esa dimensión no tiene que ver con ningún tradicionalismo, sino con la recuperación del elemento vital y dinámico que anida en la ancestralidad. Porque hubo invención, porque hubo apuesta, habrá que inventar y apostar. Habrá que hacerlo bajo otras condiciones y, al mismo tiempo, bajo la afectación ancestral, en diálogo, resonancia y (¿por qué no?) tensión con nuestros muertos y sus vidas. Hacerlo singularmente. La singularidad es el último recoveco donde la universalidad no llega, pero también es el rincón preciado que permite imaginar apuestas comunes, en tanto se abre a cualquiera, ya que tal o cual comunidad importa como especificidad –porque toda la vida está en una vida– y, al mismo tiempo, importa en tanto cualquiera. La universalidad de "cualquiera" es, justamente, la posibilidad de una universalidad paradójicamente situada, que hace decir, por ejemplo, a un Joseph Jacotot, contemporáneo de Simón Rodríguez: "Yo no hablo a ningún pueblo, hablo a todo hombre que quiere escucharme".[3]

3 Joseph Jacotot, *Lengua materna. Enseñanza universal*, Buenos Aires: Cactus, 2007.

Tal vez, solo tal vez, el momento "universalista" de este manifiesto pregonero de una comunidad autoorganizada, entre en resonancia con un trabajo que se publica en paralelo, casi al mismo tiempo, aunque, seguramente, no al mismo 'tempo'. Se trata de un texto basado en un diálogo mantenido por quien escribe, junto a Raúl Zibechi y Miguel Benasayag, donde el nivel de las luchas, formas de vida y experiencias embrionarias, es pensado en articulación con otro nivel en el que se juegan relaciones de fuerzas que toman al conjunto de lo vivo. En ese sentido, la defensa de la vida aquí y allá, la búsqueda de justicia y libertad, tanto como la empatía entre quienes resisten, confrontan y crean, hacen parte de un zócalo común, ético político. Sin aparatos, sin comandos separados de lo comandado, sin jerarquías mistificadas, sin figuras unificadoras en un sentido sintético, podemos decir que, por intensidad antes que por perímetro, por praxis antes que por identidad, se bosqueja un universo común o "pluriverso" y, por tanto, esa universalidad que podríamos también conceder a "la comunidad autoorganizada".

En el marco de ese diálogo imaginario entre el citado texto y el presente manifiesto, es lícita una duda: ¿no se corre un riesgo muy grande proponiendo una comunidad de comunidades? Los zapatistas (que Mazzeo toma entre los ejemplos elegidos), con su forma espiralada de hacer "comunidad de comunidades" territorialmente, su sistema de caracoles, su cuestionamiento a la jerarquía, su crítica radical a la idea misma de vanguardia, pero también con su ausencia de candidez cada vez que toca actuar a su brazo armado para defenderse, aplicando de manera restringida sistemas de mando; con treinta años de historia, se cuidaron

siempre de ofrecerse como modelo e incluso de reclamar una instancia aglutinadora o unificadora. El Uno se cuela aun en nuestras aspiraciones al respeto, la composición y la transversalidad… El texto de Mazzeo, en este punto, es cauteloso y aclarativo. Ya que si la comunidad presenta en sí misma un problema cada vez que se la piensa por fuera de la paradoja que le es constitutiva, ¡qué decir de una "comunidad de comunidades"! En paralelo, podría decirse que se nos presenta un problema similar cuando pensamos la relación entre lo colectivo y lo individual, ya que, en el fondo, lo colectivo se convierte en un atolladero si no desarmamos la imagen de individuo sintético a priori, jurídico y económico, legada por la tradición.

Tal vez, una de las virtudes de un ignoto (aunque bien recuperado en los últimos tiempos) Gilbert Simondon sea la de sustituir la imagen del individuo por el proceso, sin imagen, de individuación. Entonces, la relación que organiza lo colectivo y, por qué no, lo comunitario ya no es entre individuos o grupos ya individuados, sino entre procesos de individuación en el marco de lo que Simondon considera relaciones transindividuales.[4] En esas relaciones se juegan fuerzas, acontecimientos, marcas históricas, flujos de lenguaje, de vitalidad, de deseo, de confrontación, de hermandad…

"Optamos, directamente, por definir al sujeto como praxis; decidimos reivindicarlo abiertamente frente a los ataques del individuo normalizado y de otras figuras narcisistas que pretenden 'superarlo' pero que no hacen más que expandir la principal enfermedad de la subjetividad

4 Es bien interesante al respecto, el libro de Muriel Combes, *Simondon. Una filosofía de lo transindividual* (Buenos Aires: Cactus, 2017).

contemporánea: la depresión." ¿Cuáles son las consecuencias de definir al sujeto como praxis? Referenciándose en Marx, Mazzeo dice "un ser-en-común bajo el régimen de las relaciones múltiples, supeditado a los actos de asociación capaces de modificar (revolucionar) las condiciones de existencia, un ser-en-común no sustancializado". Un sujeto descentrado, cortado por un vértigo que disuelve los problemas morales en una ética del acto, cuyo desafío pasa por ganar consistencia propia sobre el fondo impropio de lo comunitario. Simondon piensa en la "autoconstitución del sujeto mediante su misma acción",[5] y en la dimensión política de la individuación resuena la ética sartreana de la "existencia que precede a la esencia". Judith Butler, en su teoría performativa de la "asamblea latente", afirma la verdad de la acción colectiva, en tanto presentación no totalizable, a tal punto que "no hay forma de *mostrar* esta verdad fuera de la actuación colectiva y siempre conflictiva que llamamos autoconstitución".[6] En cualquier caso, se trata de la praxis, del actuar, como unidad de medida, antes que del sujeto previamente delimitado. Por eso, cuando pensamos en ejes transversales que influencien, organicen o alimenten tendencias, se vuelve imaginable una comunicabilidad a partir de lo intensivo singular de las situaciones. No un lenguaje universal, sino una escucha plural para aquello que en cada situación actúa y subjetiva. Sólo de ese modo, lo que en un nivel es contradictorio, en otro puede formar parte de esa comunidad de las praxis.

5 Gilbert Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, Derive Approdi, 2001.

6 Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, Buenos Aires, Paidós, 2017.

Lejos del mentado "pragmatismo" que disuelve las contradicciones éticas en nombre de la conquista del poder –configurándose a la larga como un verdadero dogmatismo del poder–, la apuesta por una multiplicidad de situaciones que sostengan un imaginario de lo común sin la necesidad de deponer su singularidad abandona dogmatismos y principismos en favor de una pragmática singular y situada. Si cada situación se ordena por una apuesta interna ligada a una asimetría que funciona como herida (por ejemplo, el racismo, la desigualdad social, etc.), la orientación de la praxis, el pensamiento emergente, las creaciones concretas, se dicen de la situación, y solo pueden servir a otros actores en tanto y en cuanto éstos incorporan elementos a su situación. Al mismo tiempo, no se puede hablar de una pureza de la situación, siempre escandida por coyunturas, emergencias o acontecimientos que la exceden. Finalmente, la figura de la "comunidad de comunidades", contraintuitivamente cercana a aquella de "la comunidad de los que no tienen comunidad" (Georges Bataille), nada tendría que ver con una función ordenadora del conjunto de situaciones, sino con una producción compleja desde la diversidad de situaciones. No una situación universal, sino un engendro múltiple cuyo sentido no deja de ser, a su vez, situacional.

Filosóficamente hay un planteo que interpela y complejiza el problema de lo universal y lo particular, que es el círculo virtuoso de "lo común y lo singular". Paolo Virno[7] piensa lo común según dos declinaciones: por un lado, la realidad preindividual que caracteriza a la especie, desde el lenguaje hasta otras capacidades comunes, como invariantes

7 Paolo Virno, *Y así sucesivamente, al infinito*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

que asumen un nuevo rol histórico en el capitalismo posfordista; por otro, lo común como nueva individuación por composición, por prácticas que ponen en común suplementando lo dado con una nueva trama. Las singularidades son modos de encarnar y hacer valer las capacidades comunes en situaciones concretas, abriendo nuevos posibles como nuevos tejidos comunes. Mientras lo universal en la tradición depende de la posibilidad de categorías mentales (hombre, blanco, occidental, para citar ejemplos colonialistas), subsumiendo a lo particular como parte, siempre en falta o inacabada; lo común es la naturaleza compartida más allá de rasgos que puedan abstraerse, es previo a la facultad de abstraer, y lo singular, sin esa realidad previa, no se daría como diferenciación (no hay lenguaje sin otros). Además, a diferencia de lo particular, lo singular contiene, a la vez, más y menos que lo común, ya que, por un lado, conjuga y actúa de un modo que no estaba contenido *per se* en la naturaleza común y, por otro, no tendría modo de agotar todas las posibilidades de lo común.

2.

Es posible advertir en el presente la existencia de una multiplicidad de situaciones y experiencias que trazan transversalmente, no una alternativa total, sino rechazos, oposiciones y formas posibles de enfrentamiento, tanto como modos de vivir, de organizarse y horizontes no mediados por la exigencia de rendimiento propia del capital y de la digitalización de la experiencia. Ahora bien, las imágenes de "convergencia" de las que disponemos, las figuras políticas con las que contamos, los automatismos y las subjetividades tal como las encontramos en este momento,

¿permiten avizorar un contrapeso ante el avance de la "topadora"? ¿Contamos con "un marco de referencia para los muchos mundos", tal como se plantea en este manifiesto? Esa añoranza es legítima y su límite es la representación, la imagen como representación. Cuando pensamos en términos de tendencias dispersivas y orgánicas, tendencias colectivistas (el manifiesto diría "comunales" o "comuneras") e individualistas (que, en realidad se ajustan mejor a la idea de perfil que a la de individuo), se trata, sí, de referencias, pero no de convergencias que configuren nuevos bloques representables. Se trata, en el fondo, de tareas concretas asociadas a las tendencias que, en el trabajo mencionado, junto a Benasayag y Zibechi, oponemos: dispersiva y agregativa, por un lado y orgánica, por otro.

Las prácticas sostienen un imaginario comunal que no puede venir dado, sino, en todo caso, ligado a capas ancestrales, biográficas, históricas; mientras que la teoría, los conceptos, sirven como una zona de la experiencia, no más como un momento que se arroga la detención del tiempo con seño aristocrático. A su vez, en las realidades más inmediatas, si el empirismo chato de cada día no es atravesado por un deseo de *vivir con*, gana la dispersión y la fragmentación de cualquier experiencia posible. El problema que atravesamos llama a una resistencia vital que no está más comandada por la consciencia autocentrada; es la vida misma la que emerge resistiendo y conviene tomar registro antes que sobreimprimirle deberes. En ese sentido, el trabajo de Mazzeo invita a no escindir "deber ser" de "estar siendo"; justo una de las figuras con las que Rodolfo Kusch supo pensar a las formas de vida de las comunidades indígenas con las que entró en relación. En contraposición

al mundo del Ser, siempre blanco, occidental, colonial, el "estar siendo" hace pasar lo orgánico innegociable, lo que se habita y defiende "desde aquí", no porque universalmente corresponda, sino porque sí, universalmente a quien le quepa. El "porque sí" que Kusch descubría en las chicherías de Cochabamba lo acercaba a la fórmula del "estar siendo" que relacionaba a la estructura existencial de América. El Ser colonial es lo que aplasta los posibles del estar siendo que, a diferencia del Ser, no le debe nada a ninguna esencia, sino que se va descubriendo y lo hace desde su propio modo de ser, desde su vida "autoorganizada".

El adjetivo "autoorganizada" refiere a unas "propiedades estratégicas" que conectan unas capacidades, malestar vuelto preocupación de primer orden, autorregulación que dimensiona lo que se puede, es decir, no un posibilismo, sino un realismo de la potencia. No creemos que se trate de una toma de consciencia tan estructural como la dominación que se propondría agujerear en cada situación, sino de tendencias comunalistas entre resistencia y creación, y prácticas que "favorezcan" las tendencias. Es decir, experimentaciones concretas, cuerpos que aprenden de su propio ensayar, que politizan un periplo antropológico redescubriendo capacidades, demorando solo para asumir el tiempo como incógnita, suspendiendo el tiempo productivo en lo reproductivo, pero también, una vez hecho el duelo de la teleología, organizando proyecciones posibles ante la ideología de la incertidumbre.

A diferencia de la vieja "comunidad organizada", aquella urbanizada desde frases como "de la casa al trabajo, del trabajo a la casa", la comunidad autoorganizada sabe lo que necesita porque busca en lo que desea. Si el deseo es

siempre anterior a la necesidad, el capitalismo es un sistema que, como el tero, en un lado grita y en otro pone el huevo: nos dice que la necesidad es primera, mientras trabaja sobre el deseo. En la comunidad autoorganizada, donde hay una necesidad no habría un derecho, sino que, donde hay un deseo, asoman nuevas necesidades, incluyendo la ampliación de derechos. Hacerse cargo del problema del deseo es un gesto tal vez más necesario que la vieja "toma de consciencia", en el fondo, siempre hegeliana. En última instancia, la exigencia de rendimiento permanente y atmosférica ataca el núcleo mismo de lo vital. No es la consciencia la que resiste, sino la vida, los cuerpos que, aparte de conscientes, son portadores de marcas fenomenológicas diversas, y están entramados por lazos sutiles a paisajes complejos de historia, cultura, naturaleza, técnica.

El camino de la subalternidad no va de suyo a una suerte de "comunidad de comunidades". Que el dolor, la fragilidad, la ignominia puedan resultar fuentes efectivas de una negatividad necesaria para alterar este estado de cosas, sin dudas lo atestigua la historia. La idea del sujeto "roto" que trasunta el manifiesto entraña una potencia política y estética para el enfrentamiento, abre una discusión que los mundos confortables pretenden cerrada. Si los "fisuras" del momento encuentran en esa incomodidad radical un motivo vital, se ubicarían en una posición más rica en términos existenciales que la de cualquier acomodado, mientras que el sesgo aspiracional en sectores populares y medios sutura esa posibilidad, cuando no vuelca directamente la balanza en un sentido aún más reaccionario que el que respiramos con dificultad en nuestros días. "Sucios, feos y malos" es una posibilidad como "lo negro es bello" lo fue

para las luchas de afrodescendientes en Estados Unidos, país racista y clasista como pocos. Pero esa posibilidad depende de la capacidad de detenernos justo antes del momento identitario, es decir, cuando la identidad pierde su carácter estratégico en beneficio de una esencia innecesaria, generalmente cuando asoman los primeros indicios de comisariato político. A veces el mejor momento de "acumulación" debe entenderse como guiño para un girón, la oportunidad indicada para una táctica más, como una capa en la tarea emancipativa: sustracción y nueva disponibilidad para pasar a otra cosa.

Por un lado, se trata, como dice el texto, de "las condenadas y los condenados de la historia", por otro, del hecho de que la colonización neoliberal y tecnocientífica avanza como una gran topadora por sobre lo vivo en tanto tal, donde cualquier principio orgánico con capacidad de autorregulación, con límites y ciclos, está en riesgo, "condenado" por la dinámica del puro funcionamiento, lógica agregativa de la descomposición y recombinación de toda unidad viviente. Es un problema que perfora las clases sociales y alcanza a comunidades inesperadas. Así, la racionalidad algorítmica, la inteligencia artificial, la genética contemporánea, la biomedicina, la biología molecular, entre otros fenómenos, desbordan la posibilidad de los colectivos humanos y de los ecosistemas de metabolización, reflexión o uso. Y, si bien hay beneficiarios concretos, multinacionales que financian, medios de comunicación y otras formas de *lobby*, no se trata solo de la disputa entre capital y trabajo o ricos y pobres. Aun cuando es claro el rol de cada quien en ese reparto, el drama que se añade como elemento terrible al diagnóstico de época es la potencial

autonomización de estos procesos técnicos, camino a una suerte de funcionamiento total.

Ante esa avanzada, la posibilidad de la organización comunal o de la autoorganización como mediación inestable, conflictiva y crítica, aparece como fenómeno retardatario, ganancia de tiempo que necesitamos, no para producir más, sino para perderlo mejor. Porque, en definitiva, la pregunta que toda forma de autoconstitución orgánica, que incluye lo humano, la naturaleza, la técnica, la cultura, constela es la pregunta por el sentido, suelo improductivo del que brotan todas las producciones, inútil intensidad que habilita cada ficción útil que los colectivos y las épocas se dan.

Con Benasayag y Zibechi conversamos sobre dos tendencias mayoritarias en nuestras condiciones de colonización tecnocientífica de lo vivo: por un lado, la neoliberal, dispersiva, que entrega toda unidad de lo vivo, de la cultura, del deseo, a una concepción agregativa, cuantitativa, recombinante; por otro, la posibilidad de lo "orgánico", entendido como construcción de situaciones en las que los distintos niveles, biológico, social, histórico, cultural, técnico, se ordenan según ejes intensivos, que tienen que ver con apuestas comunes, límites inmanentes (que interrumpen el "todo es posible"), antagonismos contra lo que destruye, captura o domina y algún grado de hibridación ya irreversible, donde el desafío será imponer ritmos, ciclos, ritos que hegemonicen a los vectores con potencial colonizante. En el principio orgánico, el todo está en cada parte o vector que lo compone no como todo totalizante, sino como un todo que no cierra sobre sí mismo, donde la autoorganización es siempre puesta en cuestión de la relación entre lo que se desea, lo que se puede, lo que se tiene

enfrente, aquello con lo que se cuenta. Estar a la altura de lo que nos desafía, de la asimetría que nos indica en una situación la injusticia, tanto como la posibilidad de una vida justa, es el punto de partida, siempre más o menos en medio de algo en lo que ya estamos inmersos, para un llamamiento. Lo que antecede no es algo más grande ni una mejor contradicción, sino dos, tres, muchos llamamientos, comunidad que viene.

Abensour, Miguel, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2002.

Agamben, Giorgio, "Para una teoría de la potencia destituyente". En: https//artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/05/07giorgio-agamben-para-una-teoría-de-la-potencia-destitiyente/ [Chequeado el 20 de junio de 2021].

Álvaro, Daniel, *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.

Amír, Samín, *La desconexión*, Buenos Aires, Ediciones del pensamiento nacional, 1989.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires, FCE, 1993.

Antillano, Andrés, "Cosechando en tierra fértil: Comuna y construcción del Poder Popular desde los territorios". En: AA.VV., *Jóvenes, cultura productiva y nuevo poder*, Caracas, Tiuna el fuerte, Cultura Senda, Códigos libres (editores), 2015.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Arboleda, Martín, *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021.

Avritzer, Leonardo y De Sousa Santos, Boaventura, "Introducción: para ampliar el canon democrático". En: De Sousa Santos, Boaventura (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Azzellini, Darío y Ness, Immanuel, *Poder obrero. Control y autogestión obrera desde la comuna hasta el presente*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo, 2021.

Balibar, Étienne, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Bhaba, Homi K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

Bhaba, Homi K., *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales, Buenos aires*, Siglo xxi, 2010.

Bhattacharya, Tithi, "Reproducción social del trabajo y clase obrera global". Traducción de Camila Barón y Facundo Nahuel Martín. 2018. Disponible en: https://vientosur.info/spip.php?article13491.

Bidet, Jaques, *Teoría de la modernidad,* Buenos Aires, El Cielo por Asalto/Letra Buena, 1993.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Tomos i y ii, Madrid, Trotta, 2004.

Bookchin, Murray; Luguri, Domenico y Stowasser, Horst, *La utopía es posible. Experiencias contemporáneas*, Buenos Aires, Tupac Ediciones/Utopía Libertaria, s-f.

Bourriaud, Nicolás, *Estética relacional*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006.

Brown, Wendy, *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso Ediciones, 2017.

Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haití y la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Cabezas Bravo, Diego y Guerrero Lacaste, Sebastián, "Revuelta, asambleas territoriales y educación popular". En: Elgueta, Gloria y Marchant, Claudia (comps. y eds.), *De la marcha y el salto. Chile, octubre 2019*, Santiago, Tiempo Robado Editoras, 2020.

Calvino, Ítalo, *Las ciudades invisibles*, Buenos Aires, Minotauro, 1984.

Cangi, Adrián y Hupert, Pablo, "Vivir no es sobrevivir". En: Pennisi, Ariel, *Nuevas instituciones (del común)*, Buenos Aires, Red Editorial, 2022.

Cangi, Adrián: "La deuda infinita entre crueldad y crédito". En: González, Alejandra y Cangi, Adrián (comp.), *Servidumbre neoliberal*, Buenos Aires, Rededitorial, 2021.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1. *Marxismo y teoría revolucionaria,* Buenos Aires, Tusquets, 1993. Vol. 2. *El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets, 1989.

Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008.

Castro Vilaboa, Diego, *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. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Puebla, noviembre de 2019. [Mimeo].

Castro, Edgardo, "Gobierno y veridicción". En: Foucault, Michel, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013. [Selección de textos de: Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Tomos I y II, París, Gallimard, 1994].

Colectivo Quimantú (compiladores), *Cenizas del porvenir. Lecturas y textos sobre la Comuna de Parìs en Latinoamérica*, Santiago de Chile, Quimantú, 2020.

Congreso de los pueblos, *Poder popular para la vida digna*, Bogotá, Congreso de los Pueblos, 2014. [Con textos de Alejandro Mantilla Quijano, Juan Jaramillo Herrera y Daniel Pardo Blandón].

Coronil, Fernando, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.

Curto-López, Saúl, *La emergencia de la democracia comunal*. Capítulo I: "La emergencia de la democracia comunal como posible alternativa sistémica. Proyecto, sujeto y proceso de emancipación", mimeo, 2023.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Chavez, Hugo, *Aló Teórico #1*. 11 de junio 2009/youtube.

D'Amato, José Luís, *Memoria en movimiento. Etnohistoria latinoamericana. Reencuentro de experiencias revolucionarias de José Ingenieros, Felipe Carrillo Puerto y otros*, Mérida (Yucatán), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán, 2015.

Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pretextos, 2005.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia,* Buenos Aires, Paidós, 2019.

De Marinis, Pablo; Gatti, Gabriel; e Irazuzta, Ignacio, *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2010.

Da Marinis, Pablo (compilador), *La comunidad en la teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.

De Sousa Santos, Boaventura, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO/ Instituto Gino Germani, 2006.

De Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Santiago de Chile, Trilce, 2013.

Dézamy, Théodore, *Código de la comunidad*, Barcelona, ETCÉTERA, 1979.

Díaz, Floriberto, *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007.

Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomos I, II y III, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973

Dussell, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse",* México, Siglo XXI, 1985.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta/ UAM-Istapalapa/UNAM, 1998.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, UACM, 2006.

Echeverría Bolívar, "Lo político en la política". En: *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, Nº 4, febrero de 1997, México, UNAM, pp. II-21.

Echeverría Bolívar, *Valor de uso y Utopía*, México D.F., Siglo XXI, 1998.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México D.F., Ediciones Era, 2011.

Elgueta, Gloria y Marchant, Claudia (comps. y eds.), *De la marcha y el salto. Chile, octubre 2019*, Santiago de Chile, Tiempo Robado Editoras, 2020.

Engels, Friedrich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, s/d, Publications mia, 2019. En: http://www.marxists.org. [Chequeado el 15 de junio de 2023].

Escobar, Arturo, *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2017.

Esposito, Roberto, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

Esteva, Gustavo, "los quehaceres del día". En: Massuh, Gabriela (editora), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Mardulce, 2012.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Fernández, José Iglesias, *Lecturas sobre Municipalismo Comunal. Cómo desmontar el poder desde dentro*, s/d, Zambra/Baladre, s/f.

Fernández Retamar, Roberto, "Nuestra América y el Occidente". En: *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades. Centro de Estudios Latinoamericanos/Facultad de Filosofía y Letras. Unión de Universidades América Latina, n.º 10, 1978.

Foster, John Bellamy, *La ecología de Marx; Materialismo y naturaleza*, Madrid, Ediciones de intervención cultural/El viejo topo, 2000.

Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978),* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica,* Barcelona, Paidos, 1999.

Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collége de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collége de France: 1982-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Foucault, Michel, "Topología" (dos conferencias radiofónicas). En: hipermedula.org/up_content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf. [Chequeado el 16 de octubre de 2019].

Fraser, Nancy*, Fortunas del feminismo*, *del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal,* Quito/Madrid, Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador-Traficantes de Sueños, 2015.

Fraser, Nancy*, Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

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

García Linera, Álvaro, *Estado multinacional: Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión indígena*, La Paz, Editorial Malatesta, 2005.

Gilbert, Chris, "Commune or nothing! Venezuela's communal movement and its socialist proyect", *Monthly Review Press*, 2023. (Edición digital: monthlyreview.org)

Gilbert, Chris y Pascual Marquina, Cira, *Resistencia comunal frente al bloqueo imperialista. Voces de la Comuna El Panal 2021*, Caracas, Ministerio del Poder Popular de Economía, Finanzas y Comercio Exterior/ Viceministerio de Políticas Antibloqueo, 2021.

González, Alejandra y Cangi, Adrián (comp.), *Servidumbre neoliberal*, Buenos Aires, Rededitorial, 2021.

Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

Gramsci, Antonio, *Consejos de fábrica y Estado de la clase trabajadora*, México, Roca, 1973.

Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 3, México, Era, 1984. [Edición crítica del Instituto Antonio Gramsci, a cargo de Valentino Gerratama].

Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4, México, Era, 1986. [Edición crítica del Instituto Antonio Gramsci, a cargo de Valentino Gerratama].

Gramsci, Antonio, *Escritos políticos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.

Grosfoguel, Ramón, "¿Negros marxistas o marxistas negros?: Una mirada descolonial". *Tabula Rasa*, Nº 28, Universidad del Colegio Mayor de Cundinamarca, 2018.

Grüner, Eduardo, *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*, Buenos Aires, CLACSO, 2021.

Gruzinsky, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2007.

Guattari, Félix, *Revolución molecular y lucha de clases*, Vicente López, Red Editorial, 2021.

Guerrero, Fernando y Ospina, Pablo, *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos*, Buenos Aires, CLACSO, 2003.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2008.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Horizonte comunitario popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Cochabamba, Autodeterminación-Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (SOCCE), 2015.

Gutiérrez Aguilar, Raquel; Navarro, Mina Lorena; Linsalata, Lucía, "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión". En: Inclán, Daniel; Linsalata, Lucía y Millán, Márgara, *Modernidades alternativas*, México, Universidad Autónoma Nacional de México/ Ediciones del Lirio, 2017.

Hardt, Michael y Negri, Toni, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Ediciones Akal, 2011.

Hérnández González, Rodrigo y Oliveros Espinosa, Rodolfo, "Hacia una modernidad no capitalista. El potencial emancipatrio de las sociedades vernáculas". En: Inclán, Daniel, Linsalata, Lucía y Millán, Márgara (coords.), *Modernidades alternativas*, México, Universidad Autónoma Nacional de México/Ediciones del Lirio, 2017.

Hirschman, Albert O., *Exit, voice, and loyalty: responses to decline in firms, organizations, and states*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

Hopkins Moreno, Alicia, "La ruptura mesiánico comunitaria del pueblo (Plebs). La praxis del 'resto'". *Política de la liberación III. La crítica creadora*, Madrid, Trotta, 2022.

Iglesias Fernández, José, ¿República sí o no? Sobre las sociedades y las formas de gobierno: la propuesta del municipalismo, Barcelona, Virus Editorial, 2009.

Illich, Iván, *La convivencialidad*, Ocotopec (Morelos), Ciudades para un Futuro más Sostenible, 1978.

Inclán, Daniel, Linsalata, Lucía y Millán, Márgara (coords.), *Modernidades alternativas*, México, Universidad Autónoma Nacional de México/Ediciones del Lirio, 2017.

Jameson, Fredric, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1992.

Jameson, Fredric, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Korsbaek, Leif, "El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización". En: https://www.academia.edu/55050755/El_comunalismo_cambio_de_paradigma_en_l... (Chequeado el 16 de junio de 2023).

Kusch, Rodolfo, *Obras completas*, Rosario, Fundación Ross, 2000.

La red por la Democracia Comunal de Euskal Herria, *Euskal Herrico Demokrazia Komunalaren aldeko Sarea*, Propuesta base (borrador), Euskal Herria, Red internacional de Democracia Comunal, 2022.

Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Linsalata, Lucía, "Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común". En: Gutiérrez Aguilar, Raquel (Editora), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*, Oaxaca, Colectivo Editorial Pez en el Árbol-Casa de las Preguntas.

Luxemburgo, Rosa, *Crítica de la revolución rusa*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Marazzi, Christian, *¿Qué es el plusvalor?,* Buenos Aires, Red Editorial, 2022.

Maréchal, Sylvain, *El manifiesto de los iguales*. En: http://www.youkali.net/Youkali3manifiestodelosiguales.pdf. [Chequeado 14 de junio de 2023].

Martínez Heredia, Fernando, *Pensamiento crítico y revolución. Antología necesaria*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo; Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe-IEALC; La Habana: Editorial filosofi@.cu; Morelos: Incendiar el Océano, 2022.

Marx, Karl, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Anteo, 1974.

Marx, Karl, *Manuscritos de 1844. Economía, filosofía y política*, Buenos Aires, Cartago, 1984.

Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1984. [Incluye: "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política" (1859), "Prólogo a la primera edición de *El Capital*" (1867), "Del Epílogo a la segunda edición de *El Capital*" (1873), "Correspondencia de Marx con Engels, Lassalle y Weydemeyer"]

Marx, Karl, *El capital,* Tomo I, Volumen 1, 2 y 3; Tomo II, Volumen 4 y 5; Tomo III, Volumen 6, 7 y 8, México, Siglo XXI, 1990.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858,* Tomos I, II y III, México, Siglo XXI, 1997.

Marx, Karl, *El capital. Libro I, Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 2001.

Marx, Karl, "Carta al director de *Otiechéstvennie Zapiski*". En: Marx, Karl y Engels Friedrich, *Correspondencia*, Tomo III, en: Archivo Marx/Engels: www.marxists.org, julio de 2001. Chequeado el 2 de febrero de 2012.

Marx, Karl, *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*, Buenos Aires, Ediciones Amauta Insurgente-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2018.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Materiales para la historia de América Latina,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Prometeo, 2009. [Estudio Preliminar: José Fernández Vega].

Mascaro Querido, Fabio, Michael Löwy. *Marxismo y crítica de la modernidad*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Herramienta-FAPESP (Fundação de Amparo á Pesquisa do Estado de Sao Paulo).

Meschonnic, Henri, *Para salir de lo postmoderno*, Buenos Aires, Cactus/Tinta Limón Ediciones, 2017.

Mészáros, Istvan, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadell Hermanos Editores, 1999.

Mignolo, Walter y otros, C*apitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, del Signo, 2001.

Mignolo, Walter, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, del Signo, 2010.

Nahuel Martín, Facundo, "Sectores subalternos, formas comunitarias y dialéctica de la modernidad". En: *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 4, (2015). pp. 197-222. En: http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/index

Negri, Toni, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias y Prodhufi, 1994.

Negri, Toni, *Marx más allá de Marx, Nueve lecciones sobre los Grundrisse*, Buenos Aires, 2000. En: www.eco.utexas.edu. Traducción al castellano de la edición inglesa (Autonomedia, USA, 1991), traducida por Harry Cleaver, Michale Ryan y Mauricio Viano, de la obra publicada originalmente en francés (Christian Burgois, París, Francia, 1979), e italiano (Feltrinelli, Milán, Italia, 1979). Traducción de Eduardo Sadier. Revisión de Rubén Espinosa.

Negri, Toni, *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*, Buenos Aires, Quadrata, 2014.

Nibset, Robert, *Cambio social e historia, aspectos de la teoría occidental del desarrollo*, Barcelona, Editorial Hispano Europea, 1976.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Edimat Libros, 1998.

Öcalam, Abdullah, "Economía y mujeres". En: https://rojavaazadimadrid.wordpress.com/2016/12/27economía-y-mujeres-por-abdullah-ocalan. [Chequeado el 3 de agosto de 2019].

Ostrom, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes*, Ciudad de México, FCE, 2015.

Ouviña, Hernán (Editor), *La revolución es magnifica. Encuentros con Rosa Luxemburgo*, Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo/Milena Caserola, 2022.

Ouviña, Hernán y Renna Henry, *Municipalismo y comunalismo. Utopías reales desde el poder local para enfrentar la crisis*, Buenos Aires, Muchos Mundos, 2022.

Pasolini, Pier Paolo, *Escritos corsarios*, Granada, Ediciones leyendo/escribiendo, 2020.

Pasolini, Pier Paolo, *El Caos. Contra el terror*, Buenos Aires, Red Editorial, 2022.

Pateman, Carole, *El desorden de las mujeres. Democracia, feminismo y teoría política*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

Patzi, Felix, *Sistema comunal. Una alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*, La Paz, Editorial de la Comunidad de Estudios Alternativos, 2004.

Pennisi, Ariel, *Nuevas instituciones (del común)*, Buenos Aires, Red Editorial, 2022.

Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Mignolo, Walter y otros, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, El Siglo, 2001.

Quijano, Aníbal, "¿Sistemas alternativos de producción?", en Coraggio, José Luis (coord.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones Latinoamericanas*, UNGS, Buenos Aires, 2007.

Quijano, Aníbal, "Solidaridad y capitalismo colonial/moderno". En *Otra economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, N° 2, RILESS, Buenos Aires, 2008.

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

Roig, Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2009.

Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

Rozitchner, León, *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la efectividad en Max Schleler*, Buenos Aires, Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2013.

Ruggeri, Andrés, *Autogestión y revolución. De las primeras cooperativas a Petrogrado y Barcelona*, Buenos Aires, Cooperativa Cultural Callao, 2018.

Sánchez, Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México D.F, Siglo XXI, 2003.

Sartre, Jean-Paul, *La crítica de la razón dialéctica*, Tomos I y II, Buenos Aires, Losada, 1995.

Schumacher, E. F., *Lo pequeño es hermoso*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983.

Serratore Constanza (editora); Lisciani-Petrini, Enrica; Di Piero, Mattia; Esposito, Roberto; Castro, Edgardo; Serratore, Constanza, *Para una filosofía de la institución. El giro institucionalista del Italian Thought*, Buenos Aires, Red Editorial, 2022.

Soto, Oscar, *Campesinado y contrahegemonía. Politicidad y resistencia en los movimientos populares de América Latina*, Buenos Aires, El Colectivo, 2023.

Tible, Jean, *Marx selvagem*, São Paulo, Annablume, 2013.

Tible, Jean, *Política selvagem*, Bello Horizonte, GLAC edições & n-1 edições, 2022.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad,* Buenos Aires, Losada-Biblioteca sociológica, 1947.

Torres Carrillo, Alfonso, *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*, Bogotá, Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo-CINDE/Editorial El Búho, 2013.

Virno, Paolo, *Y así sucesivamente, al infinito. Lógica y antropología*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Virno, Paolo, *Convención y materialismo. La unicidad sin aura*, Buenos Aires, Red Editorial, 2021.

Virno, Paolo, *Sobre la impotencia. Tercero incluido*, Buenos Aires, Tinta-Limón-Traficantes de Sueños, 2021.

Wallerstein, Immanuel, *Utopística de las opciones históricas del siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, Tomos I y II, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Weil, Simone, *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, Barcelona, Página indómita, 2021.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1977.

Wrigth, Eric Olin, "Imaginando utopías reales". En: *Conferencia en la Universidad de Buenos Aires*. Universidad de Buenos Aires-Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2009. Disponible en: https://www.academica.org/erik.olin.wright/17.

Wrigth, Eric Olin, *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*, Madrid, Akal, 2020.

Zavaleta Mercado, René, *El poder dual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1974.

Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

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

Zibechi, Raúl, *El "mundo otro" en movimiento: movimientos sociales en América Latina*, Santiago de Chile, Quimantú, 2018.

Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1989.

AGRADECIMIENTOS

A Ariel Pennisi, por la hondura y la intensidad crítica del texto que cierra *La comunidad autoorganizada*. A Martín Malamud por la cartografía de la comunidad autoorganizada, por las arquitecturas simbólicas y otras alucinaciones. A Oscar Soto y Nicolás Armado Herrera Farfán, por los comentarios perspicaces y afectuosos y por todas las lecturas recomendadas. A Saúl Curto-López, por difundir las inmensas virtudes de la "auzogintza". A Silvia B. Adoue, por aconsejarme la paciencia de los Krenak y los Lafkenche y la astucia del xaverõ (así lo llaman los Kaiowá), el animalito que finge estar muerto cuando no puede enfrentarse a aquello que lo amenaza, pero que, al borde de la destrucción, se revela y rebela. A Francisco "Pancho" Farina de la editorial El Colectivo (Argentina) y a Gloria Elgueta, a Claudia Marchant y a todas las compañeras que hacen Tiempo Robado editoras (Chile) por la índole de sus proyectos y por la "contención autoral". A Wilder Pérez Varona, editor de lujo, por mejorar notoriamente mis textos, en especial las partes más desarrapadas. A las organizaciones que integran la red Internacional de Democracia Comunal, numen imprescindible, por su valor revelador.

SOBRE EL AUTOR

Profesor de Historia y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la UBA y de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC-Facultad de Ciencias Sociales-UBA) y de la UNLa. Escritor, autor de varios libros publicados en Argentina, Venezuela, Chile y Perú; entre otros títulos se destacan: *¿Qué (no) Hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*; *Introducción al poder popular. El sueño de una cosa*; *Poder popular y nación. Notas sobre el Bicentenario de la Revolución de Mayo*; *Conjurar a Babel, Notas para una caracterización de la nueva generación intelectual argentina; El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "Socialismo práctico"*; *El hereje. Apuntes sobre John William Cooke*; *Marx populi*. *Collage para repensar el marxismo*; *Alicia en el país. Notas para una biografía de Alicia Eguren*.

miguelmazzeo@hotmail.com
@mazzeo_miguel
mazzeo_amauta