

María Inés Fernández Álvarez | Nashieli Rangel Loera | Pablo Jaramillo
(edición académica y compilación)

REINVEN-
Experimentaciones
CIONES
y composiciones

DE LO
desde el Sur

Prefacio de Christian Laval

COMÚN



Reinvenciones de lo común

Para citar este libro:

<https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406>

Reinvenciones de lo común

Experimentaciones y composiciones desde el Sur

María Inés Fernández Álvarez

Nashieli Rangel Loera

Pablo Jaramillo

(edición académica y compilación)

Prefacio de Christian Laval

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

Nombre: Fernández Álvarez, María Inés, autora, edición académica, compiladora. | Rangel Loera, Nashieli, autora, edición académica, compiladora. | Jaramillo, Pablo, autor, edición académica, compilador.

Título: Reinenciones de lo común : experimentaciones y composiciones desde el Sur / María Inés Fernández Álvarez, Nashieli Rangel Loera, Pablo Jaramillo (edición académica y compilación)

Descripción: Bogotá : Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Ediciones Uniandes, 2025. | XLVI, 266 páginas : ilustraciones ; 17 x 24 cm.

Identificadores: ISBN 9789587988390 (rústica) | 9789587988406 (e-book)

Materias: Problemas sociales – América Latina | Movimientos sociales – América Latina | América Latina – Condiciones sociales

Clasificación: CDD

303.4845–dc23 SBUA

Primera edición: agosto del 2025

- © María Inés Fernández Álvarez, Nashieli Rangel Loera y Pablo Jaramillo (edición académica y compilación)
- © Alhena Caicedo, Elis Fernanda Corrado, Maiara Dourado, María Inés Fernández Álvarez, Pablo Jaramillo, Laura Quintana, Ana Carolina Marcucci, María Teresa Muñoz Sánchez, Florencia Pacífico, Nashieli Rangel Loera, Anabel Rieiro, Gerardo Daniel Sarachu Trigo, Dolores Señorans, Marco Tobón, Lidia Torres, Sandra Wolanski, Maite Yie Garzón
- © Christian Laval, por el prefacio
- © Bertrand Borgo, por la traducción del prefacio
- © Espaço da Escrita, de la Dirección de Investigación de la UNICAMP, por la traducción del portugués al español de los capítulos 3, 8 y 9
- © Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología

Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 3394949, ext. 2133

<http://ediciones.uniandes.edu.co>

ediciones@uniandes.edu.co

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque G-GB, piso 6

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 3394949, ext. 5567

<https://cienciasociales.uniandes.edu.co/ediciones/libros>

publicacionesfaciso@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-798-839-0

ISBN e-book: 978-958-798-840-6

DOI: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406>

Corrección de estilo: Martha Méndez

Diagramación: David Reyes, Precolombi EU

Diseño de cubierta: Boga Visual

Impresión:

Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A. S.

Carrera 69H n.º 77-40

Teléfono: 601 6020808

Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Este libro cuenta con el aval de la Facultad de Ciencias Sociales y fue sometido a evaluación de pares académicos.

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 000194 del 16 de enero del 2025, Mineducación.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Contenido

Prefacio Los tiempos de lo común · IX

CHRISTIAN LAVAL

Introducción · xv

MARÍA INÉS FERNÁNDEZ ÁLVAREZ

NASHIELI RANGEL LOERA

PABLO JARAMILLO

La creación de dispositivos de bienestar desde la economía popular como producción de lo común en las ciudades · 1

MARÍA INÉS FERNÁNDEZ ÁLVAREZ

FLORENCIA PACÍFICO

DOLORES SEÑORANS

Construir bienestares, asegurar derechos: las producciones sindicales de lo común en un sindicato de Buenos Aires · 23

SANDRA WOLANSKI

Los murui-muina de la Amazonia y los guaraní-kaiowá de Mato Grosso do Sul: (re)existencia por lo común · 43

ELIS FERNANDA CORRADO

MARCO TOBÓN

Mobilización social y emergencias de lo común en el Paro Nacional del 2021 en Colombia · 67

ALHENA CAICEDO

LAURA QUINTANA

**Solidaridad económica para la vida en común:
cinco claves para repensarla desde Uruguay · 91**

ANABEL RIEIRO

GERARDO DANIEL SARACHU TRIGO

**El cosmopolitismo y la humanidad como comunidad
de asentimiento: acerca del mundo en común
y el sentimiento de *amor mundi* · 121**

MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ

**Reinvención de lo común, creación de valor y configuración
de sensibilidades políticas en un proceso de territorialización
campesina en el Macizo colombiano · 145**

MAITE YIE GARZÓN

**Composiciones del mundo rural: tierra, tiempo
y trabajo como posibilidades de lo común · 177**

NASHIELI RANGEL LOERA

ANA CAROLINA MARCUCCI

LIDIA TORRES

Trombas (no) quería ser Estado · 211

MAIARA DOURADO

**Ritmos, temporalidades y tiempos de las reinvencciones
de lo común en las fronteras extractivas · 237**

PABLO JARAMILLO

Reseñas biográficas · 259

Prefacio

Los tiempos de lo común^{*}

CHRISTIAN LAVAL
Profesor emérito de Sociología
Universidad de París x (Nanterre)

LA GRAN REVOLUCIÓN que se produce silenciosamente hoy y en todas partes del mundo ya la revela en su título este libro: *Reinvenciones de lo común*. Admiro mucho este hallazgo. A lo que en realidad asistimos es efectivamente a “reinvenciones”; no se le puede llamar de mejor manera, un principio vital, fundamental en las sociedades humanas que ciertos sociólogos del pasado llamaron *solidaridad* o *reciprocidad*. Incluso Darwin, en *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, define la cooperación como una de las especificidades de nuestra especie y la condición para su supervivencia, lo que olvidamos muy seguido. *Común*, palabra de origen latino, conlleva etimológicamente ese carácter esencial: *cum-munus*, la expresión remite a la solidaridad (*cum*) y también al cargo, al deber, a la tarea, más aún, al esfuerzo de los miembros de una misma comunidad (*com-munidad*) para satisfacer las necesidades colectivas (*munus*). Lo común, como principio vital, tiene formas bastante diferentes conforme a las épocas y a las formaciones sociales. Es también un principio frágil, siempre amenazado de desaparición y, con él, lo que quedaba de humano en el humano. La opresión política, la explotación económica, la dominación social, la guerra entre naciones, el genocidio de los pueblos, todos esos fenómenos constituyen en la historia peligros mortales para todo lo que hace caber juntos a los miembros de la humanidad. Innumerables son las formas del no-común, del anti-común.

* Traducido por Bertrand Borgo.

Sucedió incluso en la historia que figuras nuevas de lo común, al volverse a su vez poderes materializados bajo la forma de Iglesias, Estados, Empresas, renovaron las formas del anti-común. Hoy, con el neoliberalismo, con la destrucción de la Tierra por parte del capitalismo, con el nacionalismo renaciendo, las fuerzas y lógicas del anti-común son llevadas al extremo. Las tragedias del anti-común pesan sobre toda la historia humana. Pero es justamente en la actualidad hipercrítica de la humanidad que asistimos a las “reinvencciones” de las cuales trata este libro, que por fortuna da lugar a experimentaciones y luchas contemporáneas en toda su riqueza y diversidad. La revolución de lo común hoy en día son comunes reinventados, formas institucionales variadas, pero que tienen como características comunes rechazar la lógica propietaria y hacer vivir en su seno reglas democráticas.

El concepto de *lo común*, para ser pertinente, no designa un dato natural o tecnológico, sino un modo de relaciones entre individuos que deciden democráticamente conservar o volver común cierto número de bienes, recursos, espacios, contra las formas más diversas de apropiación por individuos, grupos o instituciones que quieren “cercarlos” para su uso exclusivo. En pocas palabras, lo común es un concepto al mismo tiempo estratégico, en la medida en que remite a conflictos y enfrentamientos, y prospectivo, en el sentido de que asocia estrechamente las dimensiones democrática, igualitaria y ecológica en el proyecto de una sociedad futura. Por lo tanto, es un concepto plenamente histórico. Pero ¿de qué temporalidad de lo común estamos hablando? Aquí es donde el término *reinvencción* cobra toda su fuerza. Una reinvencción es inseparablemente una repetición y una alteración de lo que ya fue. El término establece un vínculo problemático entre lo que ha sido en el pasado y lo que, en el presente, no es completamente la misma cosa ni tampoco completamente otra cosa de lo que fue. Esta diferencia está incluida en el concepto de lo común en lo que, como principio social y político, remite a una multitud de formas diferentes, es decir que no cesa de reinventarse según una sucesión de metamorfosis. De hecho, no es más que la serie de sus metamorfosis históricas.**

Comprendemos entonces mejor la importancia y la exactitud de la expresión *reinvencciones de lo común*. Pero ¿podría significar una nueva forma de “comunismo”? No se trata para nada de copiar exactamente una de las diferentes formas de comunismo que marcaron la historia europea y mundial desde el siglo XIX, comunismo religioso de los años 1830-1840,

** La designación de *reinvencciones de lo común* como *nuevo comunismo* debe ser entendida en una desesencialización del concepto de *comunismo* insinuada aquí, pero más elaborada en Laval y Dardot (2015). [Nota de los editores académicos.]

comunismo sansimoniano y “científico” de Marx y Engels, comunismo de la Segunda Internacional, leninismo y comunismo burocrático de Estado del siglo xx. Pero tampoco de un “comunismo primitivo” que supuestamente va a restaurar de manera integral la comunidad de las sociedades llamadas “arcaicas” y “tradicionales”, lo que, en el contexto de la circulación de las ideas, de los hombres, de los bienes y de las tecnologías, así como en la organización de las sociedades actuales, no tendría mucho sentido. ¿Entonces qué es lo que designa? *Reinventar lo común* solo puede designar el nacimiento a escala mundial de un “comunismo” todavía inédito, si es que la palabra no ha caducado. Pero no debemos fetichizar este término tan problemático de *comunismo* para encantarnos con él o preocuparnos, lo esencial es despejar la concepción general de lo que podría designar un “comunismo de lo común” a partir de casos descritos en toda su empiricidad, como lo hace esta obra para América Latina.

¿Por qué la etnología y la historia son las disciplinas más directamente contempladas por esta idea de “reinención”? Es particularmente impresionante que, para designar prácticas colectivas que se confrontan hoy en día con la lógica propietaria y capitalista, hayamos tenido que recurrir a las palabras antiguas y, más allá de las palabras, a las prácticas y actividades “típicas” de sociedades rurales “tradicionales” que muchos consideraban en vía de desaparición. En efecto, los “comunes” son, antes que nada, reglas, instituciones, prácticas de una civilización casi engullida en las sociedades capitalistas más “avanzadas”. Y si Elinor Ostrom conoció ese éxito mundial, fue principalmente por habernos recordado que, frente al mercado y al Estado, quedaban formas de producción y de reparto que les eran desconocidas y que, sin embargo, tenían una notable perennidad y durabilidad. Lo que importaba, primero, era la perseverancia o la resiliencia de los comunes. No obstante, Ostrom tuvo otra intuición valiosa cuando transpuso su estudio empírico de los *common pool resources* a los comunes del conocimiento y de la información, y de ahí a la cuestión del clima visto como un común mundial. Se había dado el paso: los comunes no eran únicamente el pasado, eran también el presente, y aún más, el porvenir. Y el movimiento antiglobalización entendió bien la lección: si los comunes deben ser defendidos contra los “nuevos cercamientos” del capitalismo globalizado, también deben ser “reinventados” y redistribuidos para constituir las mismas infraestructuras de la alternativa. La revolución no llegará mañana, ya empezó en los pliegues de la sociedad, y los comunes son los dispositivos más vivos, los que más proliferan en esa revolución a la vez micropolítica y cosmopolítica.

Este punto nos invita a nuevas reflexiones de naturaleza estratégica sobre lo que se puede entender por “cambio revolucionario”. Para decirlo directamente, la temporalidad de lo común contradice dos formas de la

reflexión sobre la revolución. La primera, objeto del marxismo y revivificada en los años setenta del siglo xx, a menudo es calificada de “aceleracionista”. Sabiendo que estamos condenados al capitalismo, la única manera de salir de él rápidamente sería “atravesándolo hasta el final”. Así, el *poscapitalismo* se concibe como el verdadero “después” del capitalismo, y para alcanzarlo es necesario que el capitalismo vaya hasta su último límite, y lo más rápido posible. La segunda de sus formas, que encontramos en un ecosocialismo de inspiración benjaminiana, sostiene que no podemos seguir pensando la revolución a la manera de Marx, como una “locomotora de la historia”, sino más bien como un modo de “accionar el freno de emergencia”, según una fórmula de Walter Benjamin. Comprendemos aún mejor esa segunda posición ya que tiene mayor lucidez que la primera sobre el desafío de la crisis climática. “Acelerar el capitalismo” es simplemente acelerar la catástrofe. Sin embargo, “accionar el freno” en vez del acelerador no dice nada sobre lo que hace falta hacer desde ahora. La vía de lo común es de otro tipo, más compleja y, nos parece, mucho más pertinente para la acción.

“Reinventar lo común” no es soltar el pasado, abandonarlo a la inexistencia, condenarlo a la desaparición. Es reinvertirlo para revivificar sus potencialidades presentes, es recobrar formas “tradicionales” de solidaridad y de cooperación de las comunidades rurales o urbanas, es juntar formas de vida social y usos colectivos de nuevas tecnologías. Esta conjunción da todo su sentido a la reutilización de *comunes*, una antigua palabra para formas renovadas de vida social y práctica colectiva. No se trata de “parar el tren”, para hilar la metáfora de Walter Benjamin, sino de empezar a subvertir el capitalismo con formas sociales y económicas que a lo largo de su historia trató de destruir.

Marx, al terminar la década de 1860, tuvo la intuición de esas potencialidades del pasado de las sociedades lejanas, cuando redescubrió la importancia de las comunidades rurales en la antigua Germania. Poco a poco, sumergiéndose en los estudios etnográficos, llegó a preguntarse si no se había equivocado cuando supuso que la Historia iba en una sola dirección, eliminando en una marcha inexorable las formas arcaicas de sociedad. La vía inglesa de modernización capitalista no era, por lo tanto, la única imaginable, como él lo había pensado hasta entonces. Pero fue un poco más tarde, después de leer al antropólogo americano Lewis Henry Morgan, cuando encontró la fórmula clave. En alusión a la democracia futura, Morgan explica que sería necesario concebirla como “una reviviscencia (*revival*), bajo una forma superior, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las

antiguas *gens*” ([1877] 1971, p. 641).¹ Esta fórmula la encontramos de manera casi idéntica en 1881 en uno de los esbozos de una carta que Marx mandó a Vera Zassoulitch –una joven activista rusa, de tendencia “populista”– como respuesta a un pedido que ella le había hecho en febrero de 1881, a propósito del papel que podía desempeñar en el futuro la comuna rural rusa. Vera Zassoulitch se preguntaba si era necesario esperar la desaparición completa de esa forma “arcaica” bajo los golpes del capitalismo o si, como pensaban los “populistas” rusos, podía ser la base del futuro socialismo. La respuesta de Marx es una paráfrasis de Morgan: “El nuevo sistema será una reviviscencia (*revival*) bajo una forma superior de un tipo social arcaico”.

El término *reinención* hace eco del pensamiento de lo que llamamos “último Marx”. La reinención de lo común no es exactamente el “regreso de los comunes”, como dicen algunos, porque eso daría a entender una duplicación idéntica de formas antiguas, lo que no es posible ya que la propia totalidad social está en movimiento. Es una reviviscencia bajo una forma nueva de lo que para algunos parecía muerto, o condenado a acabar, en un contexto nuevo. Solo podemos evocar aquí la imagen de la espiral, tan cara para Marx o William Morris. La historia no avanza sin que haya habido un movimiento hacia atrás; vuelve a una situación anterior para pasar de ahí a una ulterior. Los comunes contemporáneos atestiguan esta lógica en espiral de la historia de las luchas.

Finalmente, ¿por qué este concepto tan general de lo común es útil si sirve para designar prácticas o actividades aparentemente muy diferentes entre sí? Este libro es una respuesta a esta interrogante. Lo importante aquí reside en el trabajo a la vez semántico, conceptual e *in fine* político al cual los diferentes capítulos contribuyen, un trabajo que consiste en ayudar a que se encuentren actividades y prácticas colectivas de países y de naturalezas diferentes para extraer de ello una lógica común. Este trabajo es al mismo tiempo la condición de una posible federación futura de los comunes. Y más aún, pone en marcha desde ahora, bajo la forma de encuentros y publicaciones, una federalización internacional de lo común, que comienza por América Latina. Este trabajo no antecede, es cierto, la práctica de los comunes, pero le da los medios de extenderse, organizarse, transformarse en una verdadera cosmopolítica capaz de voltear el curso trágico de la historia. Esta cosmopolítica de lo común empieza a esbozarse en los combates transnacionales, feministas, ecológicos, sindicales, pero sigue siendo una forma en espera, a pesar de tratarse de una necesidad urgente. ¿Quién no ve hoy en día la necesidad de instituciones cosmopolíticas que respondan a

1 Morgan habla de las sociedades organizadas según los clanes (usa la palabra latina *gens*).

las prioridades de la humanidad, el clima, las guerras, la pobreza y el hambre, las migraciones, la reducción de las desigualdades? Esa política de los mundos no será constituida por los Estados, sino que serán los actores de lo común al federarse quienes la exigirán.

París, enero del 2024

Referencias

- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Lewis, Henry Morgan. ([1877] 1971). *La société archaïque* [traducción de *Ancient Society*]. París: Anthropos.

Introducción

MARÍA INÉS FERNÁNDEZ ÁLVAREZ
NASHIELI RANGEL LOERA
PABLO JARAMILLO

A MEDIADOS DEL 2017, investigadores e investigadoras de Colombia, Argentina, Chile, México y Brasil nos reunimos en la ciudad de Bogotá, en el marco del evento Nuevos Antagonismos y Reinvenções de lo Común, organizado por colegas de la Universidad de los Andes como parte de la propuesta del grupo de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Reinvenções de lo Común, que recién iniciaba sus actividades. El objetivo de este primer encuentro era promover experiencias diversas de trabajo en América Latina y el Caribe y crear espacios de debate y discusión entre académicos, organizaciones sociales e instituciones alrededor de la temática de lo común. En ese momento, se vivían cambios de gobiernos en varios de los países de la región, que auguraban un giro a la derecha de las democracias latinoamericanas. Con los cambios de gobierno en Argentina, el golpe parlamentario en Brasil en el 2016, la avanzada del bloque peruano, chileno y colombiano y la creación de nuevos bloques y alianzas con el Pacífico, el continente revivía (en las experiencias nacionales donde habían existido rupturas) la historia de las recetas neoliberales. En este contexto, nos interesaba iniciar una reflexión colectiva que nos permitiera pensar el potencial y la vitalidad de movimientos sociales e iniciativas populares en la región. Lejos de realizar una lectura reduccionista sobre su fracaso o su triunfo frente a los nuevos regímenes de centro-derecha en el continente, veíamos una oportunidad para contemplar una complejidad y diversidad de prácticas e iniciativas de lo común. Estas prácticas e iniciativas revelaban antagonismos que ponían de manifiesto la manera en que la desigualdad, los procesos de desposesión y las constantes formas de privatización de lo

común no solo se producían y reproducían en las instituciones políticas y económicas, en las formas de organización jurídicas, en la gestión de lo social, y en la producción y distribución de la riqueza, sino también –o sobre todo– en las prácticas más cotidianas de los cuerpos y de sus afectos, en la sutil economía micropolítica de sus fuerzas.

En aquel primer encuentro, la pregunta por *lo común* actualizaba principalmente tensiones clásicas entre capital y trabajo, entre los comunes y la propiedad privada, entre el espacio y el lugar, por mencionar algunas; pero a lo largo de nuestro diálogo y reflexión colectiva de los últimos años, enriquecida por la participación de investigadores e investigadoras pertenecientes a más de nueve países del continente, lo común se nos ha ido presentando como una noción polémica, un espacio de experiencia, enmarcado por fronteras de sentido materializadas que pueden ser confrontadas, desestabilizadas y reconfiguradas por acciones en las que se jugaba la invención y reinención de nuevos actores, problemas y prácticas sociales. Este camino de reflexión colectiva se nutrió de un diálogo crítico con enfoques sobre lo común como principio político vinculado a diversas formas de resistencia al sometimiento de la sociedad, la subjetividad y lo vivo por el capital (Laval y Dardot, 2015); una lógica relacional y un conjunto de prácticas de sostenibilidad de la vida (Caffentzis y Federici, 2015; Gutiérrez Aguilar, 2017). Así, más que pensar lo común como algo dado y anterior a los conflictos, partimos de una perspectiva que se interesa en su producción y se enfoca en las prácticas y relaciones cotidianas que le dan forma, y destacamos su carácter procesual, experimental y contingente (Fjeld y Quintana, 2019). Además, al replantearnos la pregunta misma por lo común a partir de experiencias concretas, desde diversos contextos empíricos latinoamericanos, nos fue posible explorar la potencia teórico-metodológica y transformativa de lo común. En definitiva, como sabemos, muchas veces han sido conmociones sociales las que, a lo largo de la historia, han enriquecido el pensamiento crítico en las ciencias humanas y sociales.

Sin embargo, las *reinvencciones de lo común* no (solo) son una caracterización del estado de la movilización social en América Latina en el presente y el pasado. Claro, no dejamos de ofrecer diagnósticos sobre procesos políticos y transformaciones sociales; pero esto lo hacemos, ante todo, buscando construir empíricamente una perspectiva analítica propia de lo común que sirva de instrumento descriptivo y comparativo. Así, para empezar a caracterizar nuestra apuesta en este volumen, es útil pensar en los límites de las visiones que atraviesan el proyecto colectivo que le dio vida.

Experimentaciones para reinventar lo común

En el abordaje que proponemos, lo común no es algo que está en la esencia de ciertos bienes, como en los análisis neoinstitucionalistas de “los comunes” (Cole y Ostrom, 2012). Dicho fetichismo de lo común nos llevaría a una pregunta sobre derechos de propiedad, reglas de uso y el mejor manejo posible ante el agotamiento y la degradación. En contraste, *Reinvenciones de lo común* aboga por una perspectiva relacional en la cual lo común es siempre procesual, conflictivo y afectivo.

Para empezar, las reinvenções resaltan la manera como lo común y lo no común se conectan en una relación de exterioridad interna. Esto quiere decir que establecemos entre estos términos una relación no dicotómica, tensa y contradictoria en varios sentidos: respecto de lógicas del capital (mercantiles, dinámicas de acumulación, privatización de la vida en sentido amplio). Asimismo, surgen en conexión con apropiaciones parciales que son colectivas, pero no necesariamente comunitaristas y que, por tanto, no están exentas de principios de inclusión/exclusión.

En diversas contribuciones de este volumen, lo común no es igual que lo comunitario o colectivo, tampoco es lo opuesto a lo privado, ni lo mismo que lo público. Frente a lo comunitario, siempre se asocia a lo no común, que aparece como la condición de posibilidad de conexiones difíciles y conflictivas. Frente a lo privado, las discusiones constantes sobre el valor hacen aparecer formas de imaginación de lo común que rara vez se asocian a lo privativo. Y en lo público, terreno en el que visiones románticas suelen proyectar lo común, encontramos justo algunos ataques en su contra, pero también la emergencia de propuestas no Estado-céntricas. En consecuencia, lo común tampoco puede asociarse automáticamente a solidaridad y anticapitalismo. Aparece como una posibilidad de reconexión frente a procesos vitales en todos estos escenarios, sin que se asimile a ninguno o establezca una mera oposición respecto de alguno.

Los diferentes capítulos hacen evidente el carácter polisémico de lo común como proceso –necesariamente inacabado, contingente y conflictivo– más que como resultado. En cuanto principio metodológico y político, lo común se constituye así en *camino para* explorar prácticas, relaciones, conexiones, dinámicas, tensiones, tiempos, espacios, territorios, afectos, a partir de los cuales se producen, disputan y proyectan respuestas creativas para la sostenibilidad de la vida. Hablar de “reinvenções de lo común” implica destacar la potencia creadora y transformadora de estas relaciones y prácticas que se presentan bajo diversas formas: como dispositivos de bienestar y cuidado, como posibilidad de constituirse *con* otros (humanos, no humanos y más que humanos), como tipo de organización y movilización

colectiva. De ahí que nuestra reflexión se desarrolla con base en estudios situados, tomando distancia de miradas románticas o normativas sobre lo común, para acompañar y pensar con –y no sobre– movimientos, colectivos y organizaciones sociales que proponen y producen formas de experimentación, redes, deseos de transformación, propuestas de reorganización y proyectos localizados entre trabajadores de la minería artesanal y movimientos campesinos en Colombia, grupos de merenderos, ollas populares y cooperativas en Uruguay, organizaciones de trabajadores y trabajadoras asalariados/as y no asalariados/as en Argentina, asentamientos rurales y comunidades indígenas en Brasil.

En la publicación reciente *La producción y reapropiación de lo común: horizontes emancipatorios para una vida digna* (Rátiva Gaona et al., 2022), las compiladoras del volumen realizan un esfuerzo analítico que encuentra sintonía con el que aquí proponemos al situar la discusión sobre lo común en procesos amplios de sostenimiento, defensa y transformación de la vida, que identifican como “luchas por lo común” y abarca “recuperación de tierras, cuidado del territorio, autonomía sobre los cuerpos, autogobierno para los pueblos, solidaridad y cooperación para economías sustantivas, redistribución de los cuidados y defensa del agua y de la vida humana y no humana” (Rátiva Gaona et al., 2022, p. 14). El volumen recupera discusiones nodales del feminismo latinoamericano que sitúa, por ejemplo, el trabajo de cuidado más allá del ámbito doméstico, para reubicarlo como consigna política y por lo común. Las distintas contribuciones del libro destacan el carácter posibilitador de “luchas por lo común” para la construcción de formas de organización de la vida que se contraponen a “la capacidad necrótica de la acumulación capitalista” (p. 15).

En diálogo con esta propuesta, los capítulos que componen este libro buscan avanzar sobre estas discusiones a partir de estudios empíricamente situados, que en su mayoría se valen principalmente de la etnografía para contribuir a una perspectiva teórico-metodológica sobre lo común como una lógica práctica de las relaciones frente al capital; como procesos de experimentación política que lo tensionan, lo manipulan, lo cuestionan con el fin de generar formas de vida más allá de este. No en oposición y por fuera del capitalismo sino en su seno, en espacios signados por la exclusión, el descarte, el extractivismo, la contaminación, la violencia, la explotación, desde donde se hacen y rehacen las experimentaciones y composiciones de lo común. A lo largo de los capítulos, en países y contextos variados que reúnen el mundo rural y urbano, la economía popular, social y solidaria, el sindicalismo, las organizaciones campesinas, las comunidades indígenas, estas formas de reinvencciones se concretan en dispositivos de bienestar y formas de cuidado en los barrios, las comunidades indígenas y campesinas,

los sindicatos, entre otros espacios en los cuales hacer-con o ser-con otros (humanos, no humanos, más que humanos) que permiten producir la vida en su totalidad.

Interrogar la emergencia de lo común como potencia transformadora es una apuesta, por ejemplo, a la que nos convocan Alhena Caicedo y Laura Quintana en su lectura sobre el Paro Nacional colombiano del 2021. En un interesante ejercicio de reflexión etnográfica al calor de los acontecimientos, las autoras se sumergen en una lectura analítica desde dentro sobre uno de los procesos de movilización recientes más intensos y relevantes en el país y en la región.

Tomando distancia de enfoques canónicos en el estudio de la protesta y la acción colectiva a los que los estudios antropológicos sobre los movimientos sociales en la región hace ya tiempo vienen dando batalla, el capítulo nos convoca a pensar el Paro como espacio productivo para/de emergencias de lo común. Esto implica abandonar una mirada del Paro Nacional (con mayúsculas) como acontecimiento, como totalidad y hecho unívoco, para explorar, en cambio, las prácticas y dinámicas de experimentación política que cobran forma en asambleas populares, ollas comunitarias, cabildos abiertos. En la lectura de Caicedo y Quintana lo común son momentos, prácticas, relaciones, situaciones y encuentros porque para las autoras lo común no son las asambleas o las ollas populares, sino lo que emerge en y por medio de esas prácticas de experimentación política.

Tal vez la mejor forma de introducir ese proceso de experimentación política, siempre inacabado, del hacer común, sea retomando las maneras en que nuestros interlocutores y nuestras interlocutoras nos lo presentan. “Busca” es la forma de autodescripción de los vendedores y las vendedoras ambulantes del tren San Martín, en el conurbano argentino. Es el modo como describen su actividad cotidiana, esa forma constante de buscar medios materiales, sociales y afectivos de “ganarse la vida”. O también, podríamos presentar el hacer común como ese “llenado de vida comunitaria”. Es así como Fany, presidenta de la Federación de Costureras de la Unión de Trabajadores de la Economía Popular (UTEF), define un espacio de uso común en el barrio Gabriel Miró en Buenos Aires; espacio imaginado, concebido y construido con el esfuerzo de muchos y muchas que hicieron realidad el centro de recreación infantil destinado a hijos e hijas de trabajadores y trabajadoras textiles de cuatro cooperativas del Movimiento. Más aún, el hacer común podríamos pensarlo como una “refacción social”. Es así como Silvia, presidenta de la cooperativa Juntos Podemos y parte de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, define los esfuerzos colectivos realizados para la construcción y reforma de casas de los trabajadores y las trabajadoras. Este esfuerzo conjunto representa la transformación de la necesidad, el “mejorar

de vida”, la materialización de proyectos pensados e imaginados desde y para las personas vecinas de barrios populares en Buenos Aires. Dichos esfuerzos de literal construcción, manipulación material del mundo para crear infraestructuras y dispositivos también se ven claramente en el texto de Rangel Loera, Marcucci y Torres, en el que, inspiradas en el trabajo de Marcelin (1996, 1999; véase también Biehl y Neiburg, 2022), se observa la casa y sus inmuebles aledaños como sitio de confluencia de lógicas comunitarias, parentales y del movimiento social desde el cual es posible invocar lo común.

En este sentido, *experimentación* apunta a una apertura a los reordenamientos, un interés apasionado por lograr arreglos que “creen diferencia” (Stengers, 2014, p. 27). Uno de nuestros objetos primordiales de análisis es, pues, las “prácticas experimentales” que implican “modos de intuición, conocimiento y política que precipitan cambios materiales intensos y movilizan energías de manera tal que generen espacios alternativos y autónomos de existencia” (Papadopoulos, 2018, p. 3 [traducción propia]). En este sentido, otro texto de esta composición conjunta, el de Wolanski, construye su reflexión a partir de otro de los gremios u organizaciones de trabajadores y trabajadoras en la Argentina. “Establecer conexiones” tal vez sea la mejor manera de comenzar a describir la actividad compartida que realiza esta categoría de trabajadores y trabajadoras de la telefonía en Buenos Aires: instalar, mantener, gestionar, pero también atender al público y disputar, regular, proteger, para configurar un conjunto de acciones que forma parte de los dispositivos de bienestar y de cuidado impulsados y mantenidos por los miembros de Federación de Obreros y Empleados Telefónicos de la República Argentina (Foetra). Estas actividades de “conectividad”, como las describe Wolanski en su capítulo, fueron consideradas esenciales durante la fase más aguda de la pandemia de la covid-19, y centrales para “la reproducción de las vidas de las y los trabajadores”. Pero, tal vez, el “establecer conexiones” sea también una buena metáfora para describir relaciones constitutivas de este mundo social de las telecomunicaciones. La Obra Social del Personal de las Telecomunicaciones (Ospelteco), por ejemplo, es una obra que garantiza la atención de la salud en medicina clínica, odontología y hospitalizaciones para los trabajadores y las trabajadoras de la telefonía, y el sindicato se hace cargo de la mediación y gestión entre el afiliado o la afiliada y la prestadora privada, lo que garantiza la atención, e inclusive tratamientos no cubiertos. Una contrapartida en forma de contribución monetaria mantiene el Fondo Compensador Telefónico, que funciona como en una especie de mutual bajo la gestión del sindicato. Esta iniciativa se ha integrado al cotidiano de los trabajadores y las trabajadoras de las telecomunicaciones en forma de servicios y en momentos significativos de su ciclo de vida, cubriendo, por ejemplo, gastos de sepelios, obsequios de bodas, nacimientos o adopciones.

Esta gestión compartida de la vida también se extiende a momentos del hacer de los trabajadores y las trabajadoras que utilizan las instalaciones recreativas como polideportivos o club de recreación, o cuando es necesario movilizar toda una red de apoyo para ayudar a sus compañeros/as durante tratamientos de adicciones, de enfermedades, o cuando enfrentan procesos de violencia o acoso en el trabajo o en la vida personal. El trabajo de Wolanski nos reenvía al modo en que Florence Weber (1989), en la etnografía sobre los obreros de una fábrica siderúrgica en Montbard, en la provincia francesa, muestra que aunque determinadas fronteras sociales entre actividades realizadas fuera y dentro de la fábrica se expresan en el lenguaje cotidiano de los obreros y se inscriben en dispositivos materiales que delimitan espacios sociales de convivencia de un colectivo, las múltiples líneas de demarcación del mundo social no necesariamente se sobreponen entre sí.

En este recorrido, estos capítulos nos proponen pensar las prácticas asociativas como espacios de experimentación de lo común poniendo la mirada en las conexiones y composiciones relacionales de diversos tiempos y espacios. En este sentido, Maiara Dourado en su capítulo estudia las prácticas institucionales en Trombas y Formoso (Goias, Brasil), desde la presencia misma como testimonio de la propiedad hasta una asociación campesina, pasando por prácticas de compraventa. Es en la constitución de la Asociación que apareció allí, en la institucionalización, donde emergió la “confianza”, como forma moral que posibilita lo común. La posición del campesinado frente a los acuerdos y la policía obligó a posturas menos ambiguas del Estado frente a la propiedad de la tierra; aun así, la lucha evitó sistemáticamente pensar en el Estado como horizonte único de sus demandas. Como explica Dourado, las violencias, en cuya respuesta surgió la Asociación en Trombas y Formoso, es estructural y sistemática. Así, el trabajo muestra continuidades históricas en el contexto en el que se dan las experimentaciones para reinventar lo común.

Pensar desde la experimentación de lo común permite proponer una historización que se oponga a las formas colectivas y los procesos de la llamada *solidaridad económica*. Esta es la tarea que emprenden Anabel Rieiro y Gerardo Sarachu en un capítulo dedicado a las trayectorias uruguayas en este campo, en el cual nos invitan a recorrer en el tiempo un conjunto heterogéneo y múltiple de formas autoorganizadas para dar respuesta a necesidades colectivas en cuanto prácticas de lo común. Ese ejercicio de sociogénesis en contraposición permite poner de relieve un conjunto de prácticas dispersas y no reconocidas por la historia oficial del cooperativismo que han sido invisibilizadas, silenciadas, menospreciadas e incluso combatidas. Implica una ruptura con la historiografía que interroga una mirada teleológica según la cual estas formas subalternas –y subalternizadas–, en un sentido

gramsciano del término, fueron leídas como “atrasadas” o “embrionarias” a partir de un imaginario occidental y moderno. Para ello, los autores echan mano de las concepciones formuladas por Silvia Rivera Cusicanqui (2018) en su apuesta por ir más allá de una historia lineal anudada a hechos, hitos, eventos desde la cual pensar históricamente las preguntas, las preocupaciones, los procesos del presente, incluyendo en esa reflexión los conflictos y sus expresiones diversas. Si la Historia (con mayúsculas) avanza en una secuencia evolutiva que se erige con base en un modelo importado sobre formas institucionalizadas y modernas de cooperativismo *a la europea*, la reconstrucción que emprenden los autores a la luz de esta concepción ilumina otras historias locales (con minúscula). Es por medio de estas historias que podemos comprender cómo la producción de una diversidad de formas dispersas, múltiples y heterogéneas desarrolladas en contextos específicos se reelabora y reformula para reinventar lo común. En síntesis, el capítulo de Anabel Rieiro y Gerardo Sarachu nos invita a reinventar la historia como un camino para reinventar lo común.

Las apuestas analíticas que aquí se presentan implican, así, una renovada atención a las historias y temporalidades de lo común. Pero las reflexiones que nos proponen sobre esa historia en contraposición nunca pierden de vista la forma en que esas prácticas fragmentarias, invisibilizadas y dispersas se entroncan con dinámicas más amplias de institucionalización –de manera tensa y conflictiva– así como procesos sociales, económicos y políticos de gran escala, tal como lo muestra Dourado en su capítulo sobre las trayectorias de las organizaciones sociales frente a los hacendados en Trombas y Formoso (Brasil). Por el contrario, la reconstrucción que emprenden se elabora en un diálogo con momentos significativos de una historia nacional más amplia, que es también por momentos regional. Anabel Rieiro y Gerardo Sarachu nos recuerdan que emprender una mirada situada de los procesos de experimentación política sobre los que se sostienen dinámicas de producción de lo común requiere atender a su historización; en otras palabras, nos alertan acerca de que una mirada situada trae consigo una mirada histórica. El capítulo es una contribución para pensar las formas específicas de producción de lo común en América Latina, en una discusión con miradas que exploran estas dinámicas desde lecturas elaboradas para y desde otros contextos; más precisamente, el modo en que las prácticas de experimentación política que habilitan esas formas de producción de lo común se revelan en una relación de disputa histórica con modelos occidentalizados que desconocen, o incluso excluyen, prácticas locales de larga data. Encuentran para esa búsqueda inspiración en el pensamiento de Gladys Tzul Tzul (2018), en particular sus reflexiones sobre el modo en que prácticas como las mingas o el tequio se reinventan día a día para producir comunes,

conectando de manera estrecha respuestas colectivas a procesos de crisis que nos atraviesan hoy. Reinventar la historia como forma de reinventar lo común es hacer pleno lugar a experiencias como ollas y merenderos populares. Desarrolladas con el objetivo de hacer frente a la emergencia social causada por la pandemia de covid-19, el carácter no institucionalizado de estas iniciativas suele invisibilizar su potencia en la configuración de una trama de composiciones donde la acción sindical se combina con dinámicas de organización barrial y redes territoriales. Como en el Paro Nacional en Colombia, estas iniciativas altamente feminizadas constituyen espacios de encuentro en los que se articulan experiencias variadas, como huertas comunitarias, bolsas de trabajo y acciones de protesta. En este sentido, las experimentaciones de lo común se convierten en una alternativa crítica a la pregunta sobre la producción del presente.

Generatividad, cuidado y creatividad

Las reinenciones de lo común apuntan a resaltar la potencia creadora y transformadora en prácticas y discursos colectivos. Así, aparecen en el volumen como dispositivos de bienestar y cuidado, como forma de constituirse *con* otros (humanos, no humanos y más que humanos) o *junto con*. Frente al problema de la desposesión de la vida, de la acumulación y de las lógicas de explotación, el libro reivindica las prácticas materiales de la producción de lo común.

Son estas iniciativas y maneras de experimentación colectiva cotidiana para la producción y transformación de barrios y del espacio público urbano las que abordan las antropólogas María Inés Fernández Álvarez, Florencia Pacífico y Dolores Señorans. En su texto, retoman tres experiencias organizativas de colectivos integrados por trabajadores y trabajadoras de la economía popular en Argentina. A partir de un abordaje etnográfico realizan un diálogo potente e innovador con trabajos como el de David Harvey (2012) y su noción de *commoning*, y con las propuestas de Laval y Dardot (2015) para pensar la producción de lo común, en el contexto urbano. En el caso de Buenos Aires, suelo empírico de las investigaciones realizadas por las autoras, el foco está en la confección cotidiana de lo que ellas consideran “dispositivos de bienestar”.

Trabajadores y trabajadoras de distintas ramas de actividad de la economía popular que hacen parte de la UTEP se movilizan y circulan por la ciudad no solo para buscar el sostenimiento de sus vidas, sino también de la memoria de quienes los precedieron, y principalmente el sostenimiento y la posibilidad de futuro de una vida digna para sus compañeros y compañeras

que algún día ocuparán sus lugares como vendedores del tren, como costureras de cooperativas textiles, o de manera general, como trabajadores y trabajadoras del espacio público urbano. Son estas las maneras encontradas por ellos y por ellas para disputar derechos y formas dignas de existencia. Como mencionan las autoras, son diversas materialidades el hilo conductor que nos lleva por estas iniciativas: la confección de un registro y carnés que los identifican como trabajadores y trabajadoras de la economía popular, la construcción de un centro de recreación infantil para sus hijos e hijas y de casas en los barrios que habitan. Son estas algunas de las pruebas materiales concretas de una historia y de un esfuerzo colectivo, y principalmente, de la creación constante de mecanismos sociales de cuidado y de producción común de la ciudad.

La misma generatividad se encuentra en la etnografía presentada por Wolanksi, donde la idea de establecer conexiones sirve de metáfora para situar el universo de relaciones de cuidado y de bienestar establecidas entre los trabajadores y las trabajadoras de la telefonía en Buenos Aires. Lo anterior se manifiesta de forma diferente, pero con una potencia generativa similar en los dos casos descritos por Corrado y Tobón, los kaiowá y murui-muina, oriundos de latitudes y geografías diversas, donde lo común aparece no solo como sustantivo (Laval y Dardot, 2015), sino como una condición de posibilidad, una voluntad o “condición de lo común”, que únicamente es posible en relación con otros o en el encuentro con otros. En ambos colectivos (los kaiowá y los murui-muina), una “política de la distinción” con relación a los no indígenas ha operado y atravesado la historia de estos pueblos. Ha sido una práctica cotidiana del cuidado con relación a sus parcelas, con determinadas plantas, con sus cuerpos, con niños/as y ancianos/as, con su territorio, aquello que aproxima, que los vuelve parientes.

Así como en el caso de los murui-muina la producción, el cuidado y el consumo de comestibles como tubérculos, chiles, frutas, y de plantas de poder y uso ritual como tabaco y coca es fundamental para el modelaje de los cuerpos –distinguibles apenas por quien comparte estas sustancias–, entre los kaiowá, la tierra y los cuerpos parecen presentarse como si uno fuera la extensión del otro. El cuidado de un niño, dicen los kaiowá, es el mismo destinado al maíz plantado en su parcela. En lengua guaraní, el verbo *opuã* (‘levantar’) es el mismo que describe el cuidado destinado a las plantas cultivadas, a los niños pequeños y a la parentela.

Paradójicamente, todo lo que ha sido cuidado y cultivado en estos territorios indígenas ha sido también el blanco principal de la explotación capitalista. En tierras de los murui-muina, la actividad minera para extracción del oro ha dejado muy pocas alternativas a los indígenas, que para sobrevivir, aceptan participar de esta actividad extremadamente precaria, y al

involucrarse, también participan en la destrucción de su lugar de vida. Una situación semejante fue vivida por los kaiowá con relación al cultivo de la hierba mate al inicio del siglo xx, y hoy en día, respecto al trabajo en el corte de la caña de azúcar y otros monocultivos instalados en sus territorios.

Sin embargo, conforme nos describen los autores, es también en estos territorios continuamente amenazados donde estos colectivos indígenas producen procesos de transformación. Los bailes murui-muina, según el antropólogo Marco Tobón, constituyen *performances* políticas “capaces de fomentar relaciones sociales que recuperan el deseo de lo común, experiencias que reafirman formas de vida difícilmente capturables por las feroces tiranías del mercado, de la guerra y del Estado” (Corrado y Tobón, capítulo 3). En el caso de los guaraní kaiowá, las retomadas de tierra de sus antiguos *tekoha* (lugares de vida), organizadas por diversas parentelas, pueden ser consideradas un reinicio, o como sostienen los autores en su capítulo, parafraseando al antropólogo kaiowá Eliel Benites “son el medio a través del cual recomienza el gran viaje de la existencia”. Para los autores, son estas iniciativas político-culturales las que propulsan o potencializan la puesta y la apuesta en lo común como potencia transformadora.

Así como las reinenciones de lo común conllevan la posibilidad de habitar en otros tiempos producidos por los entramados colectivos, explorar el carácter generativo de lo común pone en el centro una reflexión relativa a la temporalidad que recorre –con matices y apuestas diferentes– gran parte de los textos que reúne este libro. El capítulo de Alhena Caicedo y Laura Quintana explora las irrupciones de lo común en cuanto proceso de experimentación colectiva producto de las *juntanzas* y lo que surge de ellas más allá de su excepcionalidad en el tiempo. Se trata de pensar el Paro después del Paro, como lo afirman Caicedo y Quintana, lo que quiere decir interrogar sus efectos más allá de ese momento episódico, pero también el modo en que ese proceso de movilización condensa una historia discontinua y errática que logra en determinados contextos sedimentar prácticas, relaciones, cuerpos, para que así cobren forma esos procesos de experimentación política en los que emerge lo común.

Las temporalidades de lo común a menudo entran en tensión con las del Estado y la producción capitalista. Pero tal y como lo muestran otros capítulos (Rangel Loera, Marcucci y Torres), esta tensión engendra nuevas posibilidades de composición de lo común. La huerta, por ejemplo, se vuelve un espacio de mediación de memoria sobre el territorio para el caso de los quilombos. Es por esta razón que un lugar como la huerta se puede convertir en un “principio de lucha común”, en el sentido de Dardot y Laval (2017), sin que este tenga que existir como un principio normativo.

Las parcelas quilombolas en el capítulo en cuestión muestran la manera como el tiempo, el ritmo y las ideas del porvenir son elementos críticos en los procesos de la reinvencción de lo común. En este sentido, el capítulo 10, de Pablo Jaramillo, se centra de lleno en la manera como las luchas por lo común se encuentran atravesadas por afectos temporales sobre, por ejemplo, los “recursos naturales”. Las temporalidades del capitalismo engendran formas de desposesión temporal, la incapacidad infringida de crear futuros propios, pero también hay temporalidades y ritmos propios que pueden engendrar lo común. Tal como lo documenta este capítulo pueden, a su turno, nutrir reivindicaciones políticas por el territorio, la vida y el futuro. La especulación, un proceso financiero que sirve para asediar territorios y comunidades, puede pensarse, por ejemplo, como una forma de conocimiento y acción que permite la acción política. De la misma manera, las ruinas de la destrucción extractiva pueden volverse escenarios de procesos afectivos y juntanzas que engendran lo común.

Afectos, juntanzas y cosmopolíticas de lo común y lo no común

En varios capítulos del libro lo afectivo es central para comprender la producción de lo común (Rangel Loera, Marcucci y Torres; Yie Garzón; Fernández Álvarez, Pacífico y Señorans; Wolanski; y Corrado y Tobón). Por ejemplo, las asambleas, en el capítulo de Wolanski, han sido espacios de coordinación de movilizaciones, pero también lugares de producción de diagnósticos y construcción de alternativas sobre formas de hacer política, incluyendo los repertorios de protesta misma (véase también Corsín Jiménez y Estalella, 2017). Las ollas comunitarias fueron un lugar para alimentar a quienes se sumaban a la movilización, pero también de *juntanza*, “espacio de reconocimiento de lo diverso, no solo en la discusión de las ideas sino en el hacer”. Tal es la manera en que lo presenta una de las mujeres del portal de la resistencia en el contexto del Paro Nacional de Colombia en medio del proceso de experimentación colectiva y emergencia de lo común. En un trabajo anterior, que nos sirve de referencia e inspiración para varias de las reflexiones presentes en este volumen, muy semejante a la idea de *juntanzas*, capturada del contexto colombiano por Caicedo y Quintana, Fernández Álvarez (2016), a partir de un trabajo de investigación con organizaciones de sectores populares en Argentina, propone la idea de un “hacer juntos(as)”, como noción que busca aprehender el carácter contradictorio, parcial, disputado y fluido de “lo colectivo”, un modo de relación que conecta personas, lugares y colectivos diversos y dispersos, pero que tiene la potencia de juntar distintos modos de proceder, de construir conocimiento y de aprendizaje

mutuo, y finalmente, capaz de capturar la vida social en gerundio, en su transcurrir. Esta conceptualización pone en primer plano lo que se crea en ese hacer cuyo contenido suele quedar cristalizado la mayoría de las veces de manera excepcional y afirma el carácter necesariamente inacabado, haciendo hincapié en que la política colectiva es siempre parcial. Invita a deshacer-nos de una mirada que parta del individuo para explicar experiencias que son por naturaleza colectivas proponiendo una mirada holística que centra nuestra atención en las condiciones (social e históricamente definidas) y las relaciones (en las que cobran centralidad las emociones, los afectos y la corporalidad) que las hacen posibles (Fernández Álvarez, 2017).

En esta dirección, como lo destacan diversos textos de este volumen, cuando se trata lo afectivo no se reduce a la visión subjetivista de la emoción. Nos remitimos a cómo lo común es producido en medio de la mutua afectación que configura cuerpos, sensibilidades, emociones, racionalidades y éticas (Quintana, 2020). Lo afectivo no se reduce a la manifestación emocional, sino que comprende también el efecto de las relaciones que incluyen humanos, infraestructuras, artefactos y otros seres no humanos y más que humanos.

Esta reflexión también se encuentra en trabajos anteriores de dos de los colaboradores de este volumen que despliegan sus análisis a partir de un trabajo etnográfico de larga duración en dos contextos rurales latinoamericanos distintos. Jaramillo (2020), por un lado, conduce su investigación en las minas del municipio de Caldas, en el corazón de los Andes colombianos. Este antropólogo se concentra en las relaciones producidas entre los mineros de pequeña escala y las “sobras”, aquello que son los restos de los procesos de extracción del oro (gases tóxicos, pequeños escombros, arena y lodo) que constituyen un ensamblaje de humanos y no humanos mutuamente afectados entre sí, y fundamentales para la vida en común del lugar. Estos entramados, que los mineros consideran “rebuscaderos” (minas, trabajo, personas, objetos y otros no humanos) hacen posible el compartir y crear otras posibilidades de futuro, diferentes, por ejemplo, de aquellas pensadas por las grandes corporaciones mineras. Por otro lado, Rangel Loera (2019 y 2022) nos describe cómo los lotes y parcelas de la reforma agraria en Brasil son fruto de una lucha colectiva por tierra que atraviesa ya varias generaciones. Para que las parcelas vayan siendo constituidas, compuestas en asentamientos –esto es, comunidades rurales que hacen parte de un territorio desapropiado y concedido a familias sin tierra, organizadas a lo largo de años por los movimientos sociales de trabajadores sin tierra– humanos y no humanos comparten una serie de conocimientos, cuidados y afectos; y las personas asentadas realizan cálculos complejos sobre lo que está disponible y puede plantarse o criarse en el lote. Este enmarañado se reestructura

a cada nuevo lote incorporado a los asentamientos, crea y pone en marcha una red extensa de parientes, de animales de corral, de plantaciones, de objetos, de recursos, de atenciones y cuidados. Humanos y no humanos en los territorios de la reforma agraria dependen los unos de los otros para que la vida en común se reinvente constantemente.

Desde una lectura afín a estas reflexiones, el capítulo de Dourado también se centra en entramados campesinos de relaciones. Para la antropóloga, la lucha por la organización campesina en Brasil es movida y engendra “la fuerza” que logra que los Consejos en Trombas y Formoso se tornen indistinguibles del resto de las relaciones sociales. Afectividad e institucionalización se convierten en distinciones indistinguibles de la reinvencción de lo común. En ese caso, se logra una autoridad moral más allá del Estado y diferenciable de este por medio de prácticas como la de limitar la acción policial. Lo anterior implica la creación de formas de confluencia y articulación en medio de lo no común. En el Paro Nacional de Colombia, por ejemplo, la juntanza emergió y promovió el despliegue de una serie de prácticas variadas de cuidado que incluyeron la asistencia a personas afectadas por la represión policial, la creación de huertas comunitarias, equipos de asistencia jurídica, espacios de formación o velatones para duelos colectivos, entre otras. De ahí que las autoras proponen una lectura de la movilización en clave de cuidado en sentido amplio que reenvía a las reflexiones sobre esta noción propuestas desde perspectivas feministas tal como han venido proponiendo autoras como Cristina Carrasco (2013) o Amaia Pérez Orozco (2014) en las que el cuidado anuda dimensiones materiales, corporales y afectivas. Esta reflexión se conecta con las que son presentadas en los capítulos de Riero y Sarachu; Fernández Álvarez, Pacífico y Señorans; y Wolanski. Prácticas colectivas de cuidado en las que las mujeres ocupan un lugar fundamental, como lo muestran en su conjunto estos estudios, sin desconocer el modo en que esta dinámica reproduce y a la vez impugna roles tradicionales de género: si bien son principalmente ellas quienes sostienen ollas populares, también han sido voceras, referentes, dirigentes de dinámicas colectivas.

Pero el “hacer juntos(as)”, como lo plantea analíticamente Fernández Álvarez (2016), o esa juntanza, como aparece en el contexto colombiano, no está exenta de conflictos. En la lectura que comparten las autoras, lo común está anudado al conflicto en dos sentidos: si bien no es sinónimo de relaciones armónicas, tampoco está exento de tensiones; por el contrario, está atravesado por formas variadas de violencia. Esta es una dimensión sustantiva del abordaje sobre las dinámicas de reinvencción de lo común que hacen objeto de este libro como apuesta analítica. Nos alerta para que tomemos distancia de lo común como sinónimo de solidaridad, comunidad, colectivo sin excluirlo: lo común siempre es en relación con lo no común.

Más aún, incorporar la dimensión conflictiva en la producción de espacios, relaciones, dinámicas, momentos, prácticas de lo común no se reduce a un ejercicio descriptivo o analítico. Expresa asimismo una preocupación eminentemente política –en cuanto principio para la acción– que implica como investigadoras un posicionamiento metodológico. En consecuencia, en las reflexiones de Caicedo y Quintana, *metodología* no es sinónimo de estrategia o técnicas de investigación, aunque sin duda las incluye. Es antes que nada *camino para* dialogar con el paro a partir de una dinámica de construcción experimental que implica un proceso de traducción y composición basado en encuentros y desencuentros, tal como han venido señalando en trabajos previos Quintana *et al.* (2021).

Con las anotaciones anteriores, empieza a ser evidente que nuestra aproximación a las ontologías de lo común no se inclina a definir un tipo de realidad “que es común”, una perspectiva sobre lo real o una ruta para aprehenderlo. Tampoco apunta a postular relacionales sin límites u ontologías planas. Hacer lo común implica ante todo reordenamientos materiales, prácticos, afectivos, rituales, infraestructuras, de juicios, temporales, entre otros, que son siempre experimentaciones para crear realidades durables que puedan ser habitadas (Papadopoulos, 2018). Tal como ya mencionamos, dichos ordenamientos siempre dejan algo por fuera e incluyen éticas del rechazo a ciertos seres y relaciones (Ramírez D’Oleo, 2023).

Así, en medio de la pregunta sobre las relaciones, sus tensiones, conflictos y potencias, emergen nuevos interrogantes acerca de quiénes participen, cómo, y con qué efectos en las reinvenções de lo común. En línea con nuestra conceptualización de las ontologías de lo común, no damos un contenido *a priori* a las entidades que hacen parte de diferentes apuestas cosmopolíticas (Stengers, 2014), pero sin el horizonte de abarcarlo todo y ponerlo en un mismo nivel. Múltiples apuestas de lo común, por ejemplo, surgen como un rechazo a fuerzas que han impuesto relaciones (como el rechazo a la esclavitud que implica sexualidades, habitares, trabajos, en todo caso relaciones, forzados). En medio de los reordenamientos analizados en el volumen, siempre hay quienes quedan incluidos y quienes excluidos. No es posible, pues, pensar una cosmopolítica de lo común que lo abarque todo, pues lo no común, el conflicto y el rechazo de ciertas entidades siempre está latente en los procesos analizados. Nuestras preguntas son más orientadas a pensar las reinvenções de lo común en medio de preguntas abiertas sobre quiénes pertenecen y quiénes no, así como quiénes quieren o no pertenecer a propuestas cosmopolíticas. El capítulo de Maite Muñoz, por ejemplo, suma su voz a este diálogo desde una fina lectura de la obra de Hannah Arendt, en particular su conceptualización de la acción humana como construcción de mundo, desde la que la autora se propone robustecer

una idea de cosmopolitismo como comunidad de asentimiento preocupada por pensar la posibilidad no solo de habitar un mundo, sino de edificar en y desde la pluralidad. ¿Cómo instituir lo político sin renunciar a la crítica? La respuesta a esta pregunta requiere, para la autora, articular una teoría del juicio anudada a emociones, sentimientos y afectos para establecer una ontología y una praxis política fundada en el principio político de lo común. Con este objetivo, se sumerge en una detenida reflexión a partir de las ideas de acción política y mundo-en-común de Arendt, sobre la base desde la que sostiene que es el sentimiento de amor al mundo (*amor mundi*) lo que hace posible que el mundo constituido sea un mundo en común, entendido como el espacio compartido y constituido en el encuentro constante de ciudadanos plurales. Así, su reflexión sobre las formas de producción de lo común se entronca con una perspectiva relacional que recorre el libro en la medida en que esa producción de lo común tiene lugar, se teje, *es* en esos entres, en esas relaciones que nos producen. Una reflexión que nos reenvía a la idea de juntanza tal como las mujeres del portal de la resistencia nos presentaban ese proceso de invención de lo común puesto en acto en el Paro Nacional en Colombia. De ahí que lo común no pueda ser pensado como bien, como cosa, ni algo previo, que pre-existe, sino como praxis que es en esas relaciones, insiste Muñoz, en una afirmación que sintetiza la noción de reinvencciones desde la que proponemos pensar lo común.

Es en esta dirección que la autora propone pensar el cosmopolitismo con relación al mundo-en-común como algo que se aleja de una idea de comunidad homogénea, para apostar por un rescate de la pluralidad humana, donde *humanidad* no debe leerse como sinónimo de *población*, sino en cuanto forma de comunidad que se caracteriza por el ejercicio del juicio reflexivo. Y aquí cobra relevancia la idea de *imaginación*, que Muñoz entiende siguiendo a Linda Zerilli (2011) como capacidad de formar nuevos juicios que interpelen y modifiquen los márgenes de la comunidad. La referencia a la obra de Zerilli no debe ser tomada a la ligera, ya que es sustantiva en la mirada que propone la autora sobre la idea de la comunidad de asentimiento como articulación emotivo-conceptual. Pero también, en términos de Arendt, la imaginación permite a los seres humanos ir más allá de sí mismos, de modo tal que nos hace capaces de juzgar a partir de un ejercicio de desplazamiento que permite ponernos en el lugar del otro o de la otra. Nuestra idea de sentimiento de pertenencia se gesta así en la imaginación.

El cosmopolitismo sin fundamentos últimos, que, afirma la autora, es una apuesta por reconceptualizar la idea de humanidad partiendo de la pluralidad como condición –en sentido de propiedad ontológica– humana, de manera tal que la edificación de mundo-en-común logre albergar en ella la diversidad. La humanidad no es, pues, una esencia que compartimos como

seres humanos, sino una construcción común, el resultado de una praxis cuyo principio de acción se relaciona con el sentimiento cosmopolita de amor al mundo.

Ahora bien, esta obra incorpora otras apuestas cosmopolíticas que ponen el énfasis en otras relaciones más allá de lo humano. Las vincula el interés por comprender el mundo común como un entrelazamiento. Un mundo que no es la tierra, sino una habitar denso (cf. Ferdinand, 2022). Todos los capítulos se hacen la pregunta sobre qué clase de realidad, qué seres la componen, qué relaciones tienen y qué formas de afectación hay entre estos. En la perspectiva que emerge de las múltiples instancias de reflexión presentadas aquí, lo ontológico nos lleva a preguntarnos por formas de comunicabilidad más que de aislamiento de mundos característico de otras posturas (Viveiros de Castro, 2019). De la misma manera, no basta con señalar que lo político está poblado por entidades más que humanas, como algunas propuestas recientes que han reclamado la cosmopolítica de su visión humanista (Blaser, 2013). Está claro que lo común implica la relación entre seres humanos, más que humanos, no humanos e inhumanos. Pero también hay elementos económico-políticos que suelen ser señalados y reconocidos en estos análisis citados, pero no explorados. La causa principal de esta omisión es que la apuesta por las ontologías planas hace difícil la aparición del concepto de valor. El riesgo inminente es volver a un concepto de valor surgido de la jerarquía entre lo humano y lo no humano. Algunos textos que componen este volumen, en particular la contribución de Maite Yie Garzón, nos desafían a ir más allá. La autora da fe de una espectacular cosmopolítica poblada por espíritus en los procesos territoriales campesinos del Macizo Colombiano. Tal como la situación que nos describe Dourado, con relación a las movilizaciones campesinas de Trombas y Formoso en Brasil, en el contexto colombiano, lo que es clave en el análisis es que son las acciones y prácticas (como el mingueo y los llamamientos) las que dotan de valor al territorio; o, puesto de otro modo, es el valor de esas prácticas el que da cuenta de la sacralidad y crea vínculos entre personas y cosas. Así, el capítulo de Yie Garzón vuelve sobre una pregunta básica: ¿de qué manera se constituye algo como valioso y digno de la lucha? En el caso del Macizo Colombiano, los bienes comunes, en efecto, se entienden etnográficamente como sagrados y vitales. Esta valoración se refleja en sensibilidades y disposiciones que dan cuenta de una territorialización colectiva. En ese proceso, del que emerge la categoría misma de macizo, la categoría del sujeto campesino también aparece de la mano de organizaciones campesinas colombianas como el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA), el Coordinador Nacional Agrario (CNA), el Consejo Latinoamericano de Organizaciones Campesinas (CLOC) y La Vía Campesina (LVC). Así, las categorías de campesino y territorio campesino

agroalimentario se vuelven centrales como co-constitutivas. Yie Garzón propone de manera crítica que en la producción de lo común no todos participan del mismo modo, ni de forma consensuada. Tampoco presupone un adentro y un afuera de la comunidad, ya que actores humanos y no humanos son centrales más allá de esta. Lo ontológico aquí no resulta importante porque da cuenta de la naturaleza de la realidad, sino porque es un resultado de vínculos y conexiones.

Por otro lado, apuntar al valor da cuenta de formas de cosmopolítica entre organizaciones regionales, nacionales, suramericanas y planetarias. Así, Yie Garzón demuestra convincentemente que la generación de valor es vital en y para las apuestas cosmopolíticas de entidades de múltiples naturalezas, pero no por eso menos involucrada en disputas económico-políticas. Así, *Reinvenciones de lo común* ofrece también la posibilidad de reconectar (relacionalmente) intereses en lo cosmopolítico que van desde perspectivas más humanistas, como en el caso del capítulo de Muñoz, con perspectivas más post-humanistas, como en el caso del capítulo de Yie Garzón o de Rangel Loera, Marcucci y Torres, sin que las apuestas tengan que sacar provecho de ciertas entidades en detrimento de otras. Es decir, reinventar lo común implica trazar puentes entre valor y valores, entre valoración y juicio, entre valor y virtud, sin imponer límites sobre los participantes en estos procesos.

Composición para pensar desde el Sur

Lo común aparece a menudo como un objeto elusivo, múltiple y difícil de verbalizar (Quintana *et al.*, 2021). Mientras que este atributo hace que procesos y estructuras reaccionarias interpreten las reinvencciones de lo común, en su heterogeneidad, como incoherentes y contradictorias, aquí enmarcamos este atributo en la potencia política de su relacionalidad. Este último concepto emergió en la literatura antropológica para pensar con y por medio de la diversidad de modelos existentes en qué personas, cosas, espacios y otras entidades aparecen como vinculadas o desconectadas. Lo que pronto descubrieron las etnografías que asumieron esta perspectiva es que al tomar en serio las relaciones se puede comprender precisamente cómo las entidades relacionadas cobran forma como persona, cosa, espacio, grupo, cultura, organización, entre otras posibles articulaciones. La relacionalidad desplazó como punto de partida en la descripción y el análisis a categorías que parecían fijas en la literatura antropológica, como *el parentesco*, *el ritual*, *lo económico*, *lo político*. Como resaltamos en el título mismo de esta obra, le apostamos a una composición de relaciones desde el Sur. Reflexión desde

el Sur no solo desde realidad situada (que en sí resulta fundamental), sino también desde nuestras tradiciones académicas y de formación, nuestras formas de construir problemas de investigación, nuestras maneras de hacer política, nuestras experiencias de crisis, nuestros territorios en términos de formas de habitar y construir relaciones, nuestras disputas con regiones y países hegemónicos, pero también con sectores dominantes. Esta reflexión permite ir más allá de miradas institucionalistas desarrolladas en otros contextos (principalmente en Europa o Estados Unidos) para pensar desde esas prácticas, relaciones, tradiciones, debates, formas de lucha, cómo conceptualizamos lo común. Enmarcar esta producción de conocimiento como “composición” nos ayuda a reivindicar la heterogeneidad de la experiencia. Recalamos que esta mirada sugiere también una crítica al conocimiento extractivo y apuesta a valorizar una producción de saber colaborativo que hemos venido construyendo a lo largo de varios años, a partir de una reflexión común y que parte de la experiencia de trabajos de investigación de larga duración.

¿Qué producen las relaciones en los procesos de reinención de lo común? ¿Cómo investigar y escribir *desde* estas relaciones y no *sobre* estas? El volumen propone el concepto de *composición* como apuesta ontológica y metodológica para pensar sobre lo común desde el Sur. En el sentido anterior, el capítulo de Rangel Loera, Marcucci y Torres nos enseña que lo común es nodal en procesos del campesinado brasileño, tales como la creación de asentamientos en medio de disputas agrarias con latifundistas, el mantenimiento de un quilombo y la migración impulsada por la cosecha del café. En todos estos procesos lo común se vincula con formas de generatividad que son más que humanas y que involucran el gusano de seda, la cría de aves y los ciclos vitales de un cultivo mercadeable como el café. El lenguaje de la crianza, en estos procesos, se vincula con formas de objetivación particular de lo común que hacen posible la habitación del espacio, actuar en la historia. Seres en estas distintas ontologías son parte de la reinención de lo común no como meras proyecciones discursivas de “lo que es de todos”, sino porque hacen posible materialmente un modo de existencia. Tal como lo explican, “la atención a la existencia de los otros engendra la mutualidad y es constitutiva de cualquier relación, incluso fundamental para la propia constitución de la persona”. Estos “otros” no tienen por qué ser humanos exclusivamente. Aquí la composición aparece como figuración para pensar lo común como emergencia que cruza a la vez sujeto y objeto, humano y no humano, material y simbólico, y natural y cultural.

Las tres autoras se enfocan en los procesos en que estos seres, en la medida en que permiten relaciones generativas, hacen posible la creación de lo común desde actos como la crianza o el cuidado. Esto ocurre en el contexto

de condiciones que crean vidas precarias causadas por la distribución desigual de la tierra, de la incertidumbre sobre el acceso al trabajo y, en todo caso, de dinámicas coloniales y la agroindustria. Hay seres allí que son amigos o enemigos del campesinado brasileño, así como Chao (2021) lo ha mostrado para los pueblos expuestos a la palma aceitera en Indonesia. Pero precisamente lo común existe aquí como un esfuerzo de composición en medio de las relaciones difíciles de marginación, desposesión y exclusión. El concepto de composición de lo común resalta de manera muy lúcida que la relacionalidad de lo común incluye relaciones con horizontes de regeneración y privilegio de ciertas formas de vida y no mera pervivencia. La composición de lotes de campesinos sin tierra es muestra de lo anterior. En procesos que entrecruzan infraestructuras (casas), parentesco (matrimonios, hogares, redes extendidas), relaciones intergeneracionales y de memoria (los viejos, los antiguos), no humanos (huertas, árboles, animales) y moralidades (siguiendo a Woortman, 1990) se crea un “nosotros” que no por eso está exento de conflicto. Frente a trabajos que han apuntado a la necesidad del capitalismo de generar fijación social por medio de las casas (Besky, 2017), en la migración por la cosecha del café, el acto de habitar una casa por un tiempo se revela como un potenciador de vidas y cuerpos “más densos” que permiten construir la vida en medio de la precariedad.

Así como lo común es reinventado en relaciones, la etnografía también es relación (Strathern, 2020). Los trabajos apuntan a componer lo común desde las lógicas relacionales con las que hemos pensado en campo. Aquí, *composición* no se limita al ejercicio de montaje para recobrar la polifonía y lo dialógico, aunque por supuesto estos ejercicios de etnografía posmoderna siguen siendo inspiradores. Tal como lo propone en un artículo previo Rangel Loera (2022) y lo señala en este volumen el capítulo elaborado junto a Marcucci y Torres, la composición es una apuesta etnográfica “a través de la cual intentaremos dar cuenta de una diversidad de enmarañados de relaciones del mundo”. Otras formas que vale la pena resaltar como estrategias para componer lo común desde la comparación de escenarios aparentemente dispares que hace mímica de la composición de lotes, asentamientos, huertas, también incluyen los experimentos sobre la fragmentación practicados por Corrado y Tobón.

La composición, pues, aparece como modo de relacionar en un sentido descriptivo: cruzar escenarios, trayectorias, procesos, personajes y organizaciones. Pero es además un dispositivo descriptivo y comparativo que nos permite trabajar las reinvencciones de lo común desde su heterogeneidad sin imponer una lógica singular que lo traicionaría. En el caso del capítulo presentado por Corrado y Tobón, conectar “fragmentos” es la estrategia narrativa y metodológica escogida por los autores para describir las formas

en que colectivos indígenas, kaiowá-guaraní de Mato Grosso do sul en Brasil y murui-muina en la Amazonia colombiana se constituyen en cuanto tales *junto con* sus territorios, contraponiéndose a amenazas constantes que atentan contra su modo de vida y su existencia.

El concepto de composición como operador metodológico y escritural nos lleva, finalmente, a comprender nuestra propia práctica académica en su carácter de experimentación política y composiciones en plural. En el caso presentado por Wolanski, el trabajo de conectividad realizado por aquellos vinculados al Foetra no se limita al propio trabajo en las telecomunicaciones, sino que se extiende al cuidado de otros ámbitos de la vida de sus colegas de la telefonía. Este trabajo de composición organizacional y a la vez infraestructural se refleja en los diseños metodológicos. El propio trabajo de la antropóloga, o lo que ella llama *vinculación comprometida* construida a lo largo de casi una década de relaciones con los trabajadores y las trabajadoras y militantes de la Foetra, permite componer prácticas y momentos de producción de lo común inscritas en un horizonte temporal de largo alcance, en el que el futuro se proyecta de una generación a otra a partir de los derechos colectivos conquistados y materializados en dispositivos de bienestar.

La composición nos sirve para hacer hincapié en la diversidad de contextos etnográficos puestos en diálogo, así como los procesos colaborativos en campo y con los y las colegas del Grupo de Trabajo de CLACSO para la construcción y reflexión colectiva. Tiene aún más sentido en un diálogo que recorre diferentes capítulos que constituyen este libro y, de manera más amplia, una apuesta analítica sobre nuestras formas de comprender y abordar lo común.

Notas finales sobre el devenir común en América Latina

Iniciamos esta introducción haciendo referencia a contextos empíricos particulares de nuestros países latinoamericanos que nos llevaron a proponer un proyecto colectivo de diálogo sobre lo común. Finalizamos haciendo una revisión crítica de algunos de los últimos acontecimientos en Argentina, Brasil, Colombia, México y Uruguay, países en los cuales se sitúan los colaboradores y las colaboradoras de este volumen. Reiteramos que las conmociones sociales son material fundamental para nuestra reflexión.

En Brasil, la expresión coloquial *dar a volta por cima* se usa para describir una situación penosa que fue superada, o lograr recuperarse después de una gran decepción. Esta expresión traduce el contexto actual de varios países de la región y la posibilidad de otros futuros, entendidos a veces, de acuerdo

con el abordaje de Wolanski *et al.* (2021), como rutas colectivas hacia un futuro que “no es unívoco, ni es destino, sino que se abre a la experimentación y a la praxis y se hace presente en forma de especulaciones y relaciones intergeneracionales”, mientras que otras veces, como “incertidumbres de más largo plazo a las que se enfrentan personas y movimientos en el marco de procesos de despojo y necesidades de (re)producción de la vida, como los modos en que ellas se anudan con la potencia creativa de fabricar muchos futuros posibles” (p. 6).

Los antropólogos Nashieli Rangel Loera y Marco Tobón (2023), en un texto incluido en el segundo *Boletín Composiciones de lo Común*,¹ realizan un análisis de coyuntura de América Latina. En este mencionan que, pese a las altas tasas de pobreza, informalidad y precariedad laboral, los altos niveles de violencia social y de género, las consecuencias devastadoras del virus del covid-19 —que expuso la fragilidad y deficiencia de los sistemas de salud— y, de manera más general, de las políticas sociales del Estado, e incluso a pesar de las dinámicas permanentes de economías ilegales de cocaína, oro, madera, en América Latina las movilizaciones ciudadanas y las luchas de los movimientos sociales han logrado poner sobre la mesa de los gobiernos progresistas recientemente elegidos sus demandas y derechos.

Como lo señalan en el texto, el triunfo electoral de Gustavo Petro y Francia Márquez el 19 de junio del 2022, y su asunción como el primer gobierno de izquierda en la historia de Colombia, han puesto en la agenda del debate público muchas de las reivindicaciones históricas de movimientos sociales, organizaciones indígenas, campesinas, negras y de mujeres, así como el anuncio de una serie de reformas políticas dirigidas a reducir la desigualdad y dignificar la vida en materia de salud, vivienda, pensiones y educación. El nuevo gobierno ha llamado la atención acerca de que el crecimiento económico, la justicia social y la redistribución de la riqueza no pueden quedar presos de las reservas limitadas de petróleo, gas y carbón. Petro y Márquez se han opuesto al *fracking*, agregando que su gobierno sería de “transiciones” en tres planos: “del extractivismo hacia la producción, del autoritarismo hacia la democracia, de la violencia hacia la paz”. De igual modo, se han opuesto a las fumigaciones con glifosato de las plantaciones

1 El texto de Rangel Loera y Marco Tobón al cual hacemos referencia tiene como título “Elementos comunes en la actual coyuntura de América Latina” y fue publicado como parte del boletín CLACSO *Composiciones de lo Común*, que tiene como tema central “Espacios de lo común”. Una versión anterior de este texto constituye parte del informe final trienal de actividades del Grupo de Trabajo (GT) de CLACSO, Reinvencciones de lo Común. Diversos apartados de este manuscrito, con la autorización de sus autores, son retomados en este último subítem de la introducción.

de coca y han insistido en el estruendoso fracaso de las políticas antidrogas, como lo ratificó el presidente Petro en su discurso ante las Naciones Unidas en septiembre del 2023. Muchos movimientos sociales, indígenas y campesinos organizan sus luchas alrededor de la protección del agua, los ecosistemas y el rechazo a la megaminería. Y como ha demostrado el trabajo etnográfico de Jaramillo (2020), que tiene como escenario los Andes centrales de Caldas, en Colombia, la lucha de la gente del lugar y de los pequeños mineros artesanales contra la exploración transnacional pasa por una infinidad de prácticas que tensionan relaciones de dominación y reinventan la socialidad construida en torno a la extracción del oro, pero también transforman los propios territorios de extracción que son, de alguna manera, reapropiados por su gente.

Puede reconocerse que en las diversas y complejas composiciones de la sociedad civil en América Latina aparecen reflexiones y discusiones sobre posibles caminos de convivencia posextractivista. Los gobiernos que han recogido estas demandas, como los del Pacto Histórico en Colombia, apenas han expuesto estas discusiones en el nivel de anuncios y discursos, por lo que aún están a la espera de concretarse de modo efectivo en la vida de las personas.

Por otro lado, en la contienda electoral de la segunda vuelta en Brasil en el 2022, el Gobierno del ex capitán del ejército Jair Bolsonaro fue derrotado por una amplia coalición de movimientos sociales y partidos de centro-izquierda representados por el expresidente Luiz Inácio Lula. El Partido de los Trabajadores de Lula obtuvo el 50,90 % (60.345.999 votos) y el Partido Liberal (PL) de Bolsonaro, el 49,10 % (58.206.354). Este apretado resultado puso fin a elecciones marcadas por ataques del presidente Bolsonaro y sus seguidores que deslegitimaban el sistema electoral, con permanentes denuncias de noticias falsas difundidas por redes sociales, canales virtuales y emisoras de radio alineadas con el proyecto bolsonarista, por alertas permanentes de constreñimiento al elector, compra de votos, la complicidad de la Policía Rodoviaria Federal, que obstruyó la movilidad el día de las elecciones, y toda una maquinaria estatal y financiera volcada a garantizar la reelección del ex capitán. Luego de la publicación de los resultados electorales que oficializaron la victoria de Lula, Bolsonaro demoró más de dos días en ofrecer un pronunciamiento oficial y, cuando finalmente lo hizo, no asumió la derrota y exhortó a sus electores a dar impulso a las fuerzas de la extrema derecha en Brasil, cerrando su intervención con la consigna del Integralismo, movimiento ultraconservador que sería el equivalente brasilero del fascismo: “Dios, Patria y Familia”. Este comportamiento alentó a muchos de los más extremistas seguidores bolsonaristas a realizar acciones que tipifican un golpe, en rechazo a la derrota electoral, denunciando

sin pruebas que hubo fraude, bloqueando avenidas, haciendo llamados al regreso de la “dictadura militar” y concentrándose en instalaciones militares, como sucedió el 2 de noviembre en el Comando Militar Leste, en Río de Janeiro, exigiendo la intervención de los militares. El clímax de estos actos (que intentaron minar elecciones democráticas y la alternancia de gobierno) fue el intento de golpe de Estado que se dio el 8 de enero del 2023, cuando una horda de seguidores del expresidente, que contaba inclusive con varios militares entre ellos, a quienes las propias fuerzas del orden y de la seguridad de Brasilia abrieron paso, irrumpió en la plaza de los tres poderes de la capital federal, depredando los edificios públicos del Senado y del Supremo Tribunal de Justicia.

La candidatura de Lula interpretó el masivo descontento popular contra las políticas de negación y destrucción de derechos conquistados desde la apertura democrática en el país, la extrema inflación y las medidas autoritarias que atentaron inclusive contra la vida de quien se opone a ellas. Los planes del Gobierno de Bolsonaro se enfocaron en la agresiva ampliación de la actividad agropecuaria (ganadería extensiva, monocultivos de soja y caña de azúcar y palma para biodiésel), que amenazó territorios que fueron conquistados mediante políticas de reforma agraria, y respaldó las quemas y la devastación de ecosistemas, muchos de estos, lugares que atesoran yacimientos mineros desde hace años mapeados e incluidos en las futuras fases de explotación. De igual modo, el Gobierno de Bolsonaro desmontó la institucionalidad ambiental y distribuyó cargos públicos para jefes militares, además de los retrocesos en materia de derechos y libertades. Se tiene registro de que este Gobierno es el que ha dado más cargos comisionados a militares, en diversas áreas de las instituciones federales, incluso superó los números de gobiernos durante la dictadura. Es el caso, por ejemplo, de fiscales de las regiones fronterizas de la Amazonia y de fiscales de las instituciones que vigilan el cumplimiento de las normativas ambientales en regiones protegidas y tierras indígenas.

La victoria en las urnas del PT no se traduce inmediatamente en una victoria social ni política, que parece depender de la movilización popular y las luchas de los movimientos sociales por sus derechos, su autonomía, diversidad sexual, defensa ambiental, de sus territorios y el ejercicio de su condición de pueblos culturalmente diferentes en sus modos de ser y habitar el mundo. Además, se requerirá movilización popular y acción institucional para mitigar los riesgos de boicot al Gobierno, amenazas de golpes de Estado judiciales, o *lawfare*, como ocurrió con el proceso de destitución de la presidenta Dilma Rousseff en el 2016. A más de dos años de gobierno del PT, vemos que en el caso de Brasil no basta con ganar la presidencia para llevar

a cabo políticas sociales, es necesario enfrentar uno de los congresos más conservadores y radicales de extrema derecha que tuvo el país.

Por otro lado, en la última contienda electoral en México, así como en los casos de Colombia y Brasil, vimos un país dividido entre una base de apoyo considerada de izquierda y una coalición inédita entre los tradicionales Partido Acción Nacional (PAN), Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Partido de la Revolución Democrática (PRD), que coquetea con una derecha y ultraderecha conservadora. Claudia Sheinbaum, candidata oficialista del partido Morena, según informaciones del Programa de Resultados Preliminares del Instituto Federal Electoral de México (IFE), obtuvo un poco más del 59 % de los votos válidos, que corresponden a más de treinta y tres millones en territorio mexicano. Los resultados preliminares apuntaron a que el partido Morena obtuvo también la mayoría en las senadurías y diputaciones. En la Cámara de Diputados el partido alcanzó la mayoría, y en la de senadores, casi la mayoría calificada necesaria para pasar reformas en la Constitución. Sheinbaum se convirtió en la primera mujer en ocupar la presidencia del país, y aun con la mayoría en las cámaras enfrenta una población dividida, una resistencia, principalmente de un porcentaje importante de las clases media y alta, a las pautas progresistas y a la implementación de políticas sociales y medidas consideradas populistas referente a la población de bajos recursos. Enfrenta altos índices de violencia en el país, que su predecesor no logró disminuir. Fue una de las contiendas electorales con mayor número de mujeres candidatas en los diferentes niveles de la política institucional, pero también, una de las contiendas más sangrientas de la historia reciente del país, con el homicidio de 37 candidatos y candidatas en todo el territorio nacional.

Mientras que en el caso de Colombia, Chile, Brasil y México asistimos a la elección de gobiernos progresistas, el escenario se presentó diferente en Argentina y Uruguay.

En Argentina, el 10 de diciembre del 2023 asumió el Gobierno nacional la fuerza de extrema derecha La Libertad Avanza. Esta fuerza política crecida al calor de la pandemia de covid-19 logró ganar la segunda vuelta de las elecciones presidenciales con un alto porcentaje de votos gracias al caudal electoral de Juntos por el Cambio, que había gobernado el país entre el 2015 y el 2019, y dejó como saldo un alto nivel de endeudamiento externo. En sintonía con el avance del fascismo como tendencia contemporánea global, La Libertad Avanza encarna un proyecto de refundación nacional cuyo objetivo es implantar un “nuevo orden” basado en un radicalismo de mercado, para lo cual impulsa una drástica transformación del Estado que incluye la eliminación de áreas y funciones estatales, la privatización de empresas públicas, el establecimiento de un régimen de promoción de

grandes inversiones divorciado de todo objetivo de desarrollo nacional y la eliminación de protecciones al trabajo. A pocos días de asumir, el Gobierno de Javier Milei anunció dos drásticas medidas que sellaron la apuesta por una política de choque orientada en esta dirección: el aumento del 118 % en el tipo de cambio oficial y el Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) 70/2023. La primera, implicó duplicar el precio del dólar, lo que ocasionó una fuerte devaluación del peso y una disparada de los precios que afectó de manera directa el poder adquisitivo. Según datos del Centro de Investigaciones y Formación (Cifra), entre diciembre del 2023 y abril del 2024 la capacidad de compra del salario promedio registrado disminuyó un 14,9 %. Este deterioro fue aún más significativo para el sector público, que se redujo en un 21,3 %. Con relación a la segunda, mediante el decreto titulado “Bases para la reconstrucción de la economía argentina”, se modificaron y derogaron más de trescientos artículos en materia económica, laboral, social, cultural y política. Entre otras medidas, el decreto permitió la desregulación de un conjunto de sectores, como los alquileres, los combustibles, la medicina pre-paga y la educación privada, a los que se sumaron aumentos en las tarifas de energía, que en algunos casos alcanzaron el 400 %. Aunque desde diferentes sectores rápidamente se señaló el carácter inconstitucional del DNU (cf. Centro de Estudios Legales y Sociales [CELS], 2024), salvo en el caso del capítulo laboral –que a partir de un amparo solicitado por la Confederación General del Trabajo logró un fallo en esta dirección–, el conjunto de lo establecido en esta normativa sigue vigente.

A estas medidas se sumaron la eliminación de varios ministerios, entre ellos el de Ciencia y Tecnología e Innovación; Mujeres, Género y Diversidades; Ambiente y Desarrollo Sostenible; la depreciación de áreas como Educación, Desarrollo Social y Trabajo, englobados en un nuevo ministerio: el de Capital Humano. El despido masivo de empleados en áreas de servicio público y desarrollo social, la supresión de inversiones en obras públicas y un conjunto de medidas que afectaron particularmente a los sectores populares, entre los que se destacan el desfinanciamiento de programas como el Plan de Integración Socio Urbana, el cierre de Centros de Integración Comunitaria, la interrupción de la entrega de recursos a comedores populares, la reducción de la nómina de beneficiarios del programa de transferencia directa, entre otras. A esta lista debe agregarse la sanción del “protocolo antipiquetes”, que habilita formas de represión sobre las manifestaciones callejeras y la persecución judicial y allanamientos a dirigentes de organizaciones de trabajadores y movimientos sociales, quienes se han convertido en blanco directo de los discursos del poder ejecutivo. La presentación de la Ley de Bases y Puntos de Partida para la Libertad de los Argentinos, cuyo derrotero al momento de finalizar la escritura de este libro

es aún incierto, completa este proyecto que apuesta a “destruir el Estado desde adentro”, como lo afirmó el actual presidente en declaraciones a la prensa internacional. Si bien su versión inicial ha sufrido modificaciones importantes, esta ley tendrá consecuencias drásticas para la soberanía y el futuro de la Argentina durante las próximas décadas al promover modificaciones profundas en materia laboral, fiscal, impositiva, económica y política que socavan derechos y protecciones sociales, habilitan la privatización de empresas públicas e instauran privilegios tributarios, normativos y administrativos en beneficio de multinacionales.

Como en otros momentos de la historia del país, la aplicación de medidas de ajuste y pérdida de derechos para amplios sectores de la población viene de la mano de acciones represivas y de criminalización de la protesta y –en sentido más amplio– de las formas de organización colectiva que se tornaron extremadamente violentas en las manifestaciones frente al tratamiento de esta Ley de Bases. A un ejercicio desmedido de la violencia en la calle se suma la detención y el encarcelamiento arbitrario de manifestantes, mecanismos de disciplinamiento tendientes a silenciar toda acción de descontento y cuestionamiento al Gobierno. Los capítulos de María Inés Fernández Álvarez, Dolores Señorans, Florencia Pacífico y Sandra Wolanski incluidos en este libro –escritos en un contexto sumamente distinto al que se describe en estos párrafos– se refieren a dinámicas de organización del trabajo y de sectores sociales particularmente afectados por estas medidas. Los dispositivos de bienestar analizados por las autoras son el resultado de procesos de organización de largo alcance cuya continuidad se ve fuertemente amenazada por las drásticas medidas implementadas a partir de la asunción de Javier Milei a la presidencia.

En el caso de Uruguay, el país se encontraba en un proceso de tensión electoral que recreaba el escenario de dos grandes bloques. Por un lado, la coalición de partidos multicolor de signo liberal-conservador, del Gobierno liderado por Luis Lacalle Pou (Partido Nacional, Partido Colorado, Partido Independiente, Cabildo Abierto, Partido de la Gente) y que sostenía importante popularidad ya en su último año de gestión. Por otro lado, la coalición progresista y de izquierdas conformada en el partido del Frente Amplio desde 1971, que habría gobernado los quince años anteriores al actual Gobierno (2005-2020). A pesar de la iniciativa de un mecanismo de democracia directa liderado por la oposición política y social en plena pandemia para derogar 135 artículos de la Ley de Urgente Consideración (LUC), esta fue aprobada en el 2020. La coalición gobernante impulsó un proceso de ajustes y reformas con foco en la seguridad, que continuó oscilando entre la represión directa y los discursos de prevención para atender las causas del delito, ajustes de los programas sociales y de asistencia que desactivan la presencia territorial

del Estado, promoción de la inversión privada en diferentes áreas, una reforma educativa orientada al mercado y una reforma de la seguridad social interpelada por un plebiscito de iniciativa popular que se votará junto a las elecciones nacionales próximas.

Como resultado, encontramos que aunque el Uruguay presenta algunas cifras de crecimiento económico, la distribución continúa siendo regresiva y fuertemente concentrada en los sectores dominantes ligados al agronegocio y al sector financiero especulativo, continúa un proceso de extranjerización y concentración de los recursos de uso común que tienen en la cuestión de la tierra y del agua un foco importante de controversias y fuertes presiones hacia la mercantilización creciente. También encontraron continuidad algunas tendencias respecto a la situación social, entre las que destacaremos: la infantilización y feminización de la pobreza, el alto índice de personas privadas de la libertad, el crecimiento del número de personas en situación de calle y en riesgo de estarlo, la segregación territorial y el incremento de las violencias en los barrios e intrafamiliar con un importante aumento de los feminicidios.

En este contexto, las tramas de vida siguen sosteniéndose en los distintos territorios, y como muestran Rieiro y Sarachu en su capítulo, al ya consolidado sector cooperativo se le suman distintas redes de economía solidaria, economía popular, agroecología y economía feminista. Se trata de una rica trama que desde formas organizativas heterogéneas encuentra en su cotidianidad cómo seguir produciendo afectivamente, poniendo la sostenibilidad de la vida en el centro.

Estos temas y una reflexión sobre posibilidades y alternativas de existencia en común en contextos adversos han nutrido las reflexiones de los investigadores y las investigadoras vinculadas a nuestro grupo de trabajo, a quienes les preocupa abarcar en sus análisis cómo se van tejiendo vínculos y modos de relación en territorios y espacios que permiten construir alternativas de existencia y formas diversas de reinvencción de lo común, un proceso que es siempre incompleto, incierto, abierto y relacional. Al mismo tiempo, el abordaje de las movilizaciones colectivas de pueblos indígenas y otros colectivos sociales –en las cuales se activan valores orientadores de lucha común, como la solidaridad, la idea de unidad cultural de los pueblos, el intercambio recíproco, la autonomía, el cuidado mutuo, entre otros– así como las tensiones, los conflictos y los desacuerdos nos hablan de una condición de lo común en la que la vida no se produce a costa de los demás, sino, al contrario, se hace necesariamente en una constante tensión social *junto* a otros.

Frente a profundas crisis políticas en la región y procesos de desposesión, expropiación y precarización de la vida, en América Latina una diversidad de

colectivos y movimientos sociales, sectores populares organizados y minorías sociales ponen en marcha procesos de construcción de vínculos y relaciones, con lo que constituyen espacios vitales de experimentación política que re-sensibilizan el campo de lo social y posibilitan modos de existencia en común. Como muestran las contribuciones de este volumen, las ocupaciones colectivas, la defensa de la tierra, las ollas y meriendas populares, el rebusque en las minas, la defensa de los derechos de los trabajadores urbanos, las mingas y la producción de alimentos, las fiestas rituales colectivas y las celebraciones públicas se manifiestan como la comprobación empírica de que los cuerpos humanos y no humanos, sus relaciones, afectos y fuerzas no son fácilmente expropiables.

Referencias

- Besky, Sarah. (2017). Fixity: On the inheritance and maintenance of tea plantation houses in Darjeeling, India. *American Ethnologist*, 44(4), 617-631.
- Biehl, João y Neiburg, Federico. (2022). Oikografía: Etnografías do fazer, desfazer e refazer casa em tempos críticos. *Nexo, Políticas Públicas*. <https://pp.nexo-journal.com.br/opiniao/2022/Oikografia-etnografias-do-fazer-desfazer-e-refazer-casa-em-tempos-cr%C3%ADticos>
- Blaser, Mario. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Caffentzis, George y Federici, Silvia. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apunte. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 51-72.
- Carrasco, Cristina. (2013). El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 31(1), 39-56.
- Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). (2024). *Sobre el DNU 70/2023*. <https://www.cels.org.ar/web/publicaciones/sobrednu70-2023/>
- Chao, Sophie. (2021). The beetle or the bug? Multispecies politics in a West Papuan oil palm plantation. *American Anthropologist*, 123(3), 476-489.
- Cole, Daniel y Ostrom, Emily. (2012). *Property in land and other resources*. Cambridge, MA: Lincoln Institute of Land Policy.
- Corsín Jiménez, Alberto y Estalella, Adolfo. (2017). Political exhaustion and the experiment of street: Boyle meets Hobbes in Occupy Madrid. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(S1), 110-123. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/1467-9655.12597>
- Ferdinand, Malcom. (2022). *Decolonial ecology: Thinking from the Caribbean world*. Londres: John Wiley & Sons.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2016). Introducción. En *Hacer juntos(as): Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva* (pp. 223-244). Buenos Aires: Biblos.

- Fernández Álvarez, María Inés. (2017). *La política afectada: Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Bruckman recuperada*. Rosario: Ediciones Prohistoria.
- Fjeld, Anders y Quintana, Laura. (2019). Reinstitutionalización, formas de vida y acciones igualitarias: Reinvencciones de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 2-9.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Harvey, David. (2012). *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*. Londres: Verso.
- Jaramillo, Pablo. (2020). Mining leftovers: Making futures on the margins of capitalism. *Cultural Anthropology*, 35(1), 48-73. <https://doi.org/10.14506/ca35.1.07>
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Marcelin, Louis. (1996). *A invenção da família Afro-americana: Família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil* [Tesis de doctorado]. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Marcelin, Louis. (1999). Linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, 5(2). <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200002>
- Papadopoulos, Dimitris. (2018). *Experimental practice: Technoscience, alterontologies, and more-than-social movements*. Durham: Duke University Press.
- Pérez Orozco, Amaia. (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Quintana, Laura. (2020). *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Bogotá: Herder Editorial.
- Quintana, Laura; Jaramillo, Pablo y Caicedo, Alhena. (2021). What's up with methodology? Faults, experimentations, and affective displacements in the reinventions of the common. *Cultural Studies*, 36, 1-24.
- Ramírez-D'Oleo, Dixa. (2023). *This will not be generative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rangel Loera, Nashieli. (2019). De movimientos, botellas y consideración: La producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*, 1(70), 37-48. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.04>
- Rangel Loera, Nashieli. (2022). Quand tout s'entremêle: Les relations entre terre, maisons, personnes et animaux au sein des assentamentos ruraux au Brésil. *Revue Française de Socio-Économie*, 29, 91-110. <https://doi.org/10.3917/rfse.029.0091>
- Rátiva Gaona, Sandra; Jiménez Martín, Carolina; Gutiérrez Aguilar, Raquel y Múnera Ruiz, Leopoldo (Comps.). (2022). *La producción y reapropiación de lo común: Horizontes emancipatorios para una vida digna*. Buenos Aires: CLACSO/Fundación Rosa Luxemburgo.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible: Ensayos desde el presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Stengers, Isabel. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*, 14, 17-41.

- Strathern, Marilyn. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. (2020). *Relations: An anthropological account*. Durham: Duke University Press.
- Tzul Tzul, Gladys. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. México: Instituto Amaq'Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad Bajo Palabra.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2019). Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 25(1-3), 21-42.
- Weber, Florence. (1989). *Le travail à-côté. Une ethnographie des perceptions*. Paris: EHESS.
- Wolanski, Sandra; Señorans, Dolores y Pacífico, Florencia. (2021). Presentación. *Boletín Composiciones de lo Común*, 1(1).
- Woortman, Klass. (1990). "Com parente não se negueia": O campesinato como ordem moral". *Anuário Antropológico*, 87, 1-73.
- Zerilli, Linda. (2011). The practice of judgment: Hannah Arendt's Copernican revolution. En Jane Elliott y Dereck Atridge (Eds.), *Theory after theory* (pp. 120-132). Londres: Routledge.

La creación de dispositivos de bienestar desde la economía popular como producción de lo común en las ciudades*

MARÍA INÉS FERNÁNDEZ ÁLVAREZ
FLORENCIA PACÍFICO
DOLORES SEÑORANS

Introducción

En los últimos años, las reflexiones sobre lo común cobraron renovada centralidad como camino para explorar prácticas y experiencias que interpelan el proceso creciente de acumulación capitalista sobre recursos, derechos, cuerpos, deseos y formas de vida (Gutiérrez Aguilar, 2017; Harvey, 2012; Quintana, 2020; Susser, 2016). En este debate, la producción de los comunes urbanos ha tenido una relevancia creciente principalmente a partir del análisis de David Harvey (2012) en torno a la urbanización capitalista y las luchas contemporáneas en la ciudad. El autor mostró el papel activo de la urbanización en la absorción de excedentes y la consecuente desposesión de las masas urbanas del “derecho a la ciudad”, retomando la famosa expresión acuñada por Henri Lefebvre, que se ha convertido tanto en un fructífero terreno de debate académico como en una potente categoría política promovida por movimientos sociales en todo el mundo. En este marco, Harvey propuso reflexionar sobre los comunes como verbo, *commoning*, esto es, como

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.1>

práctica social y forma de disputa que busca reclamar el derecho a intervenir en el modo en que se realiza la urbanización y la vida en las ciudades. Su trabajo, por tanto, fue central para desestabilizar conceptualizaciones sobre los comunes como preexistentes, en la medida en que hizo hincapié en la necesaria intervención colectiva para producirlos, al tiempo que amplió las definiciones previas que se focalizaban en los recursos y bienes naturales.

Así, el trabajo de Harvey ha sido pionero en ampliar el foco para abrir una reflexión acerca de los procesos de privatización, cercamiento, control y vigilancia sobre la vida en las ciudades. En esta dirección, algunos autores pusieron el acento en la relevancia de las prácticas de comunalización como formas de resistir al avance del neoliberalismo fortaleciendo el desarrollo de movimientos sociales urbanos (Susser y Tonelat, 2013). Así, han señalado que estos procesos incorporan y trascienden tradicionales formas políticas e identidades, para intervenir sobre la creciente precarización de las vidas, considerando la producción, el consumo y el uso de servicios y bienes públicos como condición para vivir bien (Susser, 2017; Susser y Tonelat, 2013). En particular, Don Kalb (2014) puso de relieve la potencialidad del enfoque sobre lo común como una perspectiva productiva para el análisis de las formas en que se construye actualmente la lucha de clases, por cuanto la experiencia de vida en las ciudades y los procesos urbanos resultan fundantes para forjar formas de solidaridad entre sectores de la clase trabajadora.

En este capítulo, buscamos aportar a la discusión sobre los procesos de producción de lo común en las ciudades con base en el análisis de la creación de lo que llamamos dispositivos de bienestar por parte de organizaciones de trabajadores y trabajadoras de la economía popular en Argentina. Recuperaremos para ello las perspectivas analíticas que piensan lo común no como un recurso específico o como un bien con características intrínsecas, sino como una forma de actuar en conjunto, de producir prácticas de comunalización y un principio político que contrarresta la lógica neoliberal tendiente hacia la privatización y desposesión (Laval y Dardot, 2015). En líneas generales, un núcleo de los debates en torno a las prácticas de comunalización ha sido el desplazamiento de pensar lo común como un bien o recurso –y por tanto existente *a priori*– hacia una mirada atenta a los arreglos institucionales y las prácticas de subjetivación política que dan lugar a formas de uso común (Fjeld y Quintana, 2019), así como también a un conjunto de prácticas de sostenibilidad de la vida (Caffentzis y Federici, 2015; Gutiérrez Aguilar, 2017) que contrarrestan procesos de desposesión crecientes. Nuestro análisis busca contribuir a estas reflexiones iluminando el modo en que el proceso de producción de lo común supone la construcción de dispositivos de bienestar que tensionan los límites entre lo tangible/intangible, material/inmaterial, individual/colectivo.

Nuestro abordaje parte de una perspectiva etnográfica que posibilita ir más allá de las miradas románticas o idealizadas de los comunes, para dar cuenta de las complejas imbricaciones con las lógicas de intercambio y valor mercantil (Narotzky, 2013), y las interacciones entre lo común y lo no común (Blaser y De la Cadena, 2017) lo que permite un análisis de estos procesos que captura su carácter abierto, indeterminado y experimental. Esta apuesta habilita la posibilidad de pensar más allá de la acción humana y de su comprensión como proyecciones puramente racionales y orientadas hacia la búsqueda de resultados definidos claramente de antemano, para incorporar también la forma en que se producen vínculos a partir de la intervención de las diversas materialidades que entran en juego (Fernández Álvarez, 2019; Rangel Loera, 2019). Desde este enfoque, el análisis propuesto en este capítulo retoma investigaciones etnográficas basadas en tres procesos de organización colectiva de trabajadores nucleados en distintas ramas de actividad dentro de la Unión de Trabajadores de la Economía Popular (UTEPE).¹ Esta se define como una agrupación que nuclea a las trabajadoras y los trabajadores de la economía popular y surgió de la confluencia de un conjunto de organizaciones que, en su mayoría, protagonizaron luchas contra las políticas neoliberales implementadas en Argentina durante los años noventa del siglo xx. Desde el planteo de esta organización, la economía popular constituye un sector de la clase trabajadora que fue expropiado de la posibilidad de acceder a un empleo estable y protegido y que sobrevive gracias a que “se inventa” su propio trabajo. En esta categoría se incluyen tanto quienes generan ingresos económicos por medio de la realización de una variedad de trabajos considerados informales –entre los que se encuentran la venta ambulante, la confección de indumentaria o la recuperación de materiales reciclables– como quienes participan de tareas comunitarias no remuneradas en los barrios, o quienes desarrollan obras de infraestructura en el marco de la implementación de programas sociales.

Las tres experiencias organizativas sobre las que centramos nuestro análisis –trabajadores y trabajadoras del espacio público, costureros y costureras e integrantes de cooperativas creadas a partir de unos programas sociales– llevan a cabo un proceso de demanda y producción de derechos y mejores condiciones de vida que puede ser pensado como un proceso de producción de lo común. Este combina modalidades de apropiación colectiva de espacios

1 La conformación de la UTEPE se oficializó en diciembre del 2019 y selló la confluencia de un conjunto de organizaciones –la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), Barrios de Pie, la Corriente Clasista y Combativa (ccc) y el Frente Popular Darío Santillán– que desde el 2016 habían iniciado un proceso de articulación y demanda conjunta por el reconocimiento de derechos para los trabajadores de la economía popular.

y recursos con la producción de formas colectivas de cuidado y derechos históricamente negados para enfrentar políticas de privatización, explícitas o implícitas. Así, en los procesos de organización colectiva que acompañamos durante nuestras investigaciones, la creación de dispositivos de bienestar adquiere centralidad como modalidad de construcción política en la que se articula la resolución de necesidades de importancia para la reproducción de la vida –tales como asuntos vinculados al acceso al trabajo, la salud, la alimentación y la vivienda–, la intervención sobre las dinámicas urbanas, creando y transformando espacios para el uso comunitario, y la creación de valores e imaginarios de lucha compartidos que son construidos como un legado para las próximas generaciones. Con base en la heterogeneidad y las particularidades de las tres experiencias organizativas, buscaremos iluminar distintos modos en que se produjeron dispositivos de bienestar como formas de materializar apuestas por una vida digna: la reivindicación del derecho a utilizar el espacio público como lugar de trabajo y la producción de formas de protección frente a la violencia policial y la precarización de la vida; la producción de lugares para vivir e infraestructuras comunitarias, y la refacción y construcción colectiva de casas.

La apropiación colectiva del espacio urbano

El sábado 20 de febrero del 2021, pasadas las dos de la tarde, Esteban y Pedro² salieron de su casa rumbo a Malvinas Argentinas (partido de la Provincia de Buenos Aires ubicado en la zona norte del conurbano bonaerense), donde hace algunos años trabajan como vendedores puerta a puerta. Cinco horas más tarde, fueron detenidos acusados de robo agravado con arma de fuego. En el tiempo transcurrido entre la salida de su casa y el momento en que el patrullero los detuvo se dedicaron a promocionar casa por casa paelleras y discos de arado, la mercadería que suelen comercializar e intercalan con otros moldes de cocina, como pizzeras o tarteras. Se detuvieron también a descansar unos minutos en un kiosco donde compraron una bebida y para avisarle a una vecina que las llaves de su casa habían quedado colgadas en la puerta de afuera.

La llegada de la patrulla en que fueron trasladados a la comisaría cerca de las siete de la tarde no los sorprendió en absoluto. Algunas horas antes, uno de los policías que circulaba en el mismo móvil se había acercado a “constatar su identidad”, pero en esa oportunidad los había dejado seguir

2 Los nombres fueron cambiados para preservar su identidad.

trabajando. Que el personal de seguridad se acerque durante su jornada de trabajo a pedirles que se identifiquen es algo que conocen bien. Hace parte de sus rutinas diarias, así como de la de sus compañeros, algunos que como ellos se dedican a vender insumos de cocina, otros que comercializan plantas adquiridas en los viveros de la zona o quienes por razones de edad o salud eligen especias que no exigen transportar en sus hombros grandes toneladas. En el mejor de los casos, esos encuentros con las fuerzas de seguridad terminan rápidamente, como había sucedido más temprano. En muchas ocasiones se resuelven mediante el pago de una coima o “sisa”³ por medio de la cual se obtiene un permiso provisorio. En otras, no poco frecuentes, finalizan en decomisos o secuestros de mercadería. Y hay ocasiones en que ese encuentro concluye en detenciones que pueden durar horas o varios días. Incluso, como fue el caso de Esteban y Pedro, circunstancias que contemplan la creación de una causa por un delito no cometido.

Vender en el espacio público es una actividad que se realiza en condiciones inciertas, de intranquilidad. La sensación de sospecha forma parte de la vida cotidiana de quienes hacen de la venta ambulante su principal forma de ganarse la vida. Fue principalmente por ello que a inicios del 2019 Esteban y Pedro se acercaron a la Rama de Trabajadores y Trabajadoras del Espacio Público del Movimiento Evita-UTEP (en adelante, *la rama*) por medio del contacto que establecieron con la Cooperativa Vendedores Unidos del Tren San Martín, una de las organizaciones impulsoras de este espacio, a quienes conocen de viajar en el mismo tren con otros “buscas”.⁴ En esos trayectos comenzaron a escuchar sobre el proceso de organización que se viene impulsando hace años desde la rama con el objetivo de lograr el reconocimiento de la venta ambulante como un trabajo, lo que permitiría terminar con la criminalización de la actividad y mejorar sus condiciones de vida.

Para estas personas, la persecución por parte de las fuerzas de seguridad en su amplio abanico –desde pedidos de identificación hasta la creación de causas– constituye una experiencia encarnada que atraviesa generaciones.⁵ Sin embargo, el desarrollo de acciones expulsivas y represivas sobre quienes

3 Consiste en un pago de carácter informal a cambio del cual se obtiene un acuerdo para trabajar. Estos pagos no necesariamente impiden que se lleven adelante acciones de desalojo, decomiso o detenciones.

4 “Busca” es una categoría de autoadscripción utilizada por quienes se dedican a las ventas ambulantes para hablar de sí mismos, que señala su capacidad de arreglárselas para ganarse la vida.

5 En particular para quienes desarrollan la actividad en el ferrocarril urbano, la venta ambulante es una actividad que “se hereda” y se transmite de generación en generación. Las relaciones entre las vendedoras y los vendedores, así como la forma en que se desarrolla la actividad se organizan a partir de vínculos de parentesco y relaciones de familia forjadas

ejercen esta actividad se ha intensificado de manera creciente en los últimos años, principalmente en los grandes centros urbanos, donde asistimos a un proceso acelerado de privatización del espacio público tendiente a favorecer dinámicas de acumulación del capital privado.⁶ Estas acciones resultan un andamiaje fundamental de una estrategia más amplia definida como “política de ordenamiento del espacio público”, que encuentra legitimidad en un discurso público ampliamente difundido en medios masivos de comunicación que asocia la venta ambulante a la mafia y la ilegalidad (Pacecca *et al.*, Pita, 2017).

En efecto, para quienes hacen de la venta ambulante una forma de ganarse la vida, la posibilidad de ir detenidos forma parte de su experiencia cotidiana. El relato de situaciones de persecución, decomiso o detenciones y la experiencia de la criminalización –en cuanto circunstancia concreta o potencial– es una de las principales características a partir de las cuales se describe la actividad y se reconstruye la propia vida. En las intervenciones que realizan en encuentros de la rama, o al participar en eventos con otras organizaciones sociales o funcionarios públicos, las referencias a situaciones de violencia policial vividas en carne propia o experimentadas por medio de sus padres o abuelos suelen ser evocadas al mencionar la decisión de organizarse, conformar una cooperativa o sumarse a la rama. Este relato suele incorporar anécdotas sobre las estrategias para contornear la persecución policial o evitar decomisos, que ocupan una parte importante de las intervenciones, narradas como hazañas personales y colectivas: tirar del tren la caja con la mercadería para evitar que sea secuestrada, sabiendo que sería recogida por otro compañero, o crear códigos para anunciar la llegada del personal de seguridad.

Así suele ser como Silvia, referente de la rama, reconstruye la historia de su cooperativa a la hora de compartirla con vendedores “suelos”, encuentros con otras organizaciones o eventos públicos. En estas intervenciones, comienza afirmando que el término *unidos* fue elegido junto a sus compañeros cuando comprendieron la importancia de organizarse en un contexto de persecución y represión creciente sobre la venta ambulante. En esas charlas, Silvia señala que sí sabían que ese primer paso era decisivo para poder seguir siendo “buscas”, también reconocían que no era suficiente ver morir en el tren a los vendedores más viejos que les habían abierto el camino.

en el tren en cuanto espacio relacional que crea y (re)define dichas relaciones (Fernández Álvarez, 2019).

6 Se trata de un proceso que podemos caracterizar como “global” en la medida en que tiene correlato en otros países, no solo de la región sino del mundo, tal como se ha venido señalando en una amplia literatura.

Reconstruye así el modo en que ese proceso de organización incluyó la creación de una serie de prácticas colectivas de cuidado, como la elaboración de un carné con el logo de la cooperativa que los identifica como trabajadores, la realización de jornadas solidarias para recaudar dinero cuando un compañero está enfermo y se ve impedido para salir a trabajar, o, más recientemente, la creación de un fondo común destinado a cubrir gastos de sepelios. Describe también como parte de estas prácticas la organización de festejos y entrega de regalos en momentos como el Día del Niño, o el reparto de cajas navideñas para las familias. Por último, señala que esas prácticas se vieron significativamente fortalecidas al integrarse en dinámicas más amplias de construcción gremial y disputa por derechos colectivos como parte de la UTEP, como el acceso a una obra social, o el salario social complementario (ssc).⁷

A esta lista se agrega la implementación del Registro Nacional de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular (RENATEP)⁸ en el 2020, que responde a una demanda de las organizaciones por el reconocimiento de quienes componen la economía popular como trabajadores, e incorpora entre las actividades contempladas como tales la venta ambulante. Cuando el sábado 20 de febrero la policía detuvo a Esteban y Pedro, desde la rama se activaron celulares, contactos, posteos en Facebook, búsqueda de pruebas y, finalmente, una movilización a la Fiscalía que tenía a cargo el caso, gracias a la cual ambos fueron liberados. Entre esas “pruebas”, una de las más significativas fue la inscripción al RENATEP, que legitimó ante la Fiscalía su condición de trabajadores, lo que dejó en suspenso la sospecha sobre su condición de delincuentes.

Aun cuando sin duda constituye un instrumento de legibilidad ante el Estado, el reconocimiento de la condición de trabajadores que el registro trae consigo es una conquista sumamente significativa para estas personas,

7 El salario social complementario fue creado en el marco de la Ley de Emergencia Social, Alimentaria y de las Organizaciones de la Economía Popular (Ley 27345), impulsada en el 2016 por la CTEP junto con otras organizaciones de base que luego influyeron en la creación de la UTEP (véase el *Boletín Oficial de la República Argentina*, 23 de diciembre del 2016). Fue definido como un complemento a los ingresos derivados de la actividad que realizan las trabajadoras y los trabajadores de la economía popular que se encontraran por debajo del salario mínimo. El monto asignado como transferencia monetaria en calidad de ssc constituye la mitad del salario mínimo vital y móvil. En el 2021, se creó el Programa Nacional de Inclusión Socioproductiva y Desarrollo Local Potenciar Trabajo, que unifica los programas Hacemos Futuro y Salario Social Complementario en una única iniciativa.

8 El registro fue implementado en el 2020 por la Secretaría de Economía Social del Ministerio de Desarrollo de la Nación, que a partir de la asunción a la presidencia de Alberto Fernández (Frente de Todos) quedó a cargo de dirigentes de la UTEP.

como lo atestiguan las imágenes colgadas en el mural de la sede de la rama regional norte, inaugurado a finales de octubre del 2021. El mural rinde homenaje a los compañeros que perdieron la vida durante la pandemia de covid-19 –en varios casos por causas ajenas al virus SARS-COV2–. Bajo la inscripción “los que vivieron luchando permanecerán presentes en todas las luchas y cada victoria” se exponen sus fotos, acompañadas por la credencial del *RENAATEP* que no llegaron a recibir en vida.

Algunos meses antes de la inauguración del local, en junio del 2021, se realizó el acto de entrega de credenciales a integrantes de la Cooperativa Vendedores Unidos del Tren San Martín. Al recibir la suya, uno de los vendedores tomó el micrófono para compartir con sus compañeros y funcionarios allí presentes la emoción que sentía de recibir su identificación. “Yo no pude estar presente el día que nació mi hijo porque estaba detenido por vender”, dijo con la voz entrecortada y los ojos llenos de lágrimas. Ante la mirada atenta del auditorio, afirmó la importancia de estar unidos para trabajar “más tranquilos”, pelear por sus derechos y “sembrar una semilla para las generaciones futuras”. Con la misma emoción en la Primera Asamblea Interferroviaria, realizada en junio del 2017, un vendedor de otra línea rememoró las noches en que, de pequeño, permanecía días esperando a su padre cuando era detenido por ganarse la vida como “busca” en el tren. Cerró su intervención afirmando “nosotros no queremos lo mismo para nuestros hijos”.

La dinámica de organización que llevan adelante las personas dedicadas a las ventas ambulantes ilumina un proceso de producción de lo común que interpela dinámicas de segregación y privatización del espacio público que caracterizan la vida en los grandes centros urbanos (Caldeira, 2001; Susser, 2012; Wacquant, 2007). Esta dinámica se traduce en procesos de desposesión creciente sobre amplias poblaciones y tiene efectos directos en la vida de quienes se ganan la vida por medio de estas actividades. En efecto, estos procesos se apoyan en imaginarios urbanos de “limpieza” (Ghertner, 2012; Milliot, 2015), que legitiman formas de criminalización de esta actividad (Pacecca *et al.*, 2017).

Frente a esta dinámica, el proceso de organización que lleva a cabo la rama se afirma en el reconocimiento de la venta ambulante como un trabajo y de quienes realizan esta actividad como trabajadores y trabajadoras. En cuanto tales, reivindica el derecho al uso del espacio público como espacio de reproducción de la vida, lo que implica en la práctica disputar el derecho a apropiarse colectivamente de la renta que se produce en las ciudades. En términos analíticos, podemos decir que en su práctica cotidiana las vendedoras y los vendedores llevan adelante un proceso de producción de lo común en la medida en que com-parten (en sentido de participar a una parte) la

riqueza colectiva que se genera en la ciudad, al tiempo que producen y disputan colectivamente el derecho legítimo a esa participación (Fernández Álvarez, 2018). En otros términos, en su lucha cotidiana por el reconocimiento de su actividad como un trabajo –y con ella, el derecho al uso del espacio público como ámbito de reproducción de la vida– las vendedoras y los vendedores disputan el derecho a apropiarse colectivamente de una (pequeña) parte de esa renta. Y al hacerlo, redefinen los contornos de lo que se entiende como espacio público, transformándolo en un espacio a la vez individual y colectivo.

Desde una primera lectura, entonces, el proceso de organización que impulsan quienes se ganan la vida por medio de la venta ambulante podría leerse como parte de una dinámica de disputa y producción del espacio urbano como bien común. Una lectura crítica –y por qué no, válida– discutirá esta interpretación cuestionando el carácter común de estos bienes: los vínculos, las lógicas y las dinámicas mercantiles hacen parte de la apropiación del espacio urbano que las vendedoras y los vendedores reivindican y disputan, y la atraviesan. Incorporar en nuestra perspectiva más versátil (Gago y Mezzadra, 2015) aquellos procesos de producción de lo común que escapan a las formas más “puras” tomando distancia de una mirada idealizada es a nuestro entender una tarea necesaria para la cual la mirada etnográfica resulta particularmente productiva.

Más que la producción del espacio urbano como un bien común, el proceso de organización que adelantan quienes integran la rama puede ser pensado como una práctica social y una forma de disputa que señala el derecho a intervenir sobre la manera en que se produce y vive en la ciudad, siguiendo la lectura que propone David Harvey (2012); un principio de acción política o praxis colectiva (Dardot y Laval, 2015) en el cual la producción de lo común no se reduce a convertir en común determinado bien ni tampoco a la ocupación del espacio público de manera colectiva. De ahí nuestro interés en explorar las prácticas de subjetivación política que den lugar a formas de uso común (Fjeld y Quintana, 2019), lo que implica interrogar el cómo puede producirse lo común en cuanto praxis colectiva (Quintana *et al.*, 2021), dando centralidad a la idea de experimentación en la medida en que pone en primer plano el modo en que estas prácticas de subjetivación cobran forma a partir de procesos de desplazamiento, de reconfiguración corporal en la experiencia vivida (Quintana, 2020).

Como lo muestran las historias de Esteban y Pedro, disputar el derecho a apropiarse colectivamente de la renta que la ciudad produce, de una pequeña parte, requiere también –o más bien, principalmente– la creación de medidas de protección frente a formas de criminalización cotidianas y se proyecta en un conjunto de prácticas de cuidado orientadas a mejorar

las condiciones de vida y producir vidas dignas, en las que cobran centralidad aquellas vinculadas a la salud y la enfermedad. Se trata de prácticas de cuidado tendientes a garantizar la sostenibilidad de la vida en un sentido amplio (Carrasco, 2013; Pérez Orozco, 2014), esto es, no solo necesidades estrictamente materiales, sino afectivas, incluyendo las posibilidades objetivas y subjetivas para proyectar una vida hacia el futuro para sí mismos y las generaciones venideras (Narotzky y Besnier, 2014). En su conjunto, estas prácticas son la base para la creación de lo que propusimos llamar *dispositivos de bienestar colectivo* (Fernández Álvarez, 2016a), que tensionan las fronteras entre lo tangible y lo intangible, lo material y lo inmaterial. Tal como lo hemos descrito, la credencial del *RENA TER* es a la vez aquello que materializa la posibilidad de que la venta ambulante deje de ser sinónimo de delincuencia, el recuerdo de detenciones que impidieron estar presente en el nacimiento de un hijo y la posibilidad de dejar una mejor vida a las generaciones siguientes. En síntesis, se trata de un proceso de experimentación política en el cual la producción de lo común se traduce en iniciativas que apuntan a mejorar las condiciones de trabajo en sentido estricto, pero también a cuestiones vinculadas a la (re)producción de la vida en sentido más amplio, como la salud, la vivienda o los barrios, como lo desarrollamos en los próximos apartados.

La producción de un barrio para vivir

Un caluroso y soleado mediodía de diciembre del 2019, más de cincuenta personas nos reunimos en el centro comunitario del barrio Gabriel Miró en Lomas de Zamora, un municipio ubicado al sur del conurbano bonaerense. Hacía más de un año que Fany –presidenta de la Federación de Costureros de la UTEP y del Polo Textil Miró, una cooperativa perteneciente al Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE)– supervisaba con especial dedicación la obra que transformó para siempre el espacio en el que nos encontrábamos. Allí donde solía haber una humilde construcción, ahora se erigiría una verdadera “institución”: un centro de recreación y aprendizaje infantil para los hijos e hijas de quienes trabajan a diario en las cuatro cooperativas textiles del movimiento que existen en la zona. Ese día era la inauguración y todos los invitados –vecinos, militantes y dirigentes de la organización– se tomaron su tiempo para recorrer y descubrir el nuevo espacio, sus salas equipadas con pequeñas sillas y mesas, el patio trasero y la nueva cocina. Durante toda la jornada Fany exhibió en su rostro una expresión de orgullo, alegría y plenitud difícil de describir con palabras. Juntó fuerzas, se animó a pasar al frente del salón y tomó el micrófono:

Gracias a todas, a todos, a los vecinos que pusieron mucho esfuerzo, el sacrificio inmenso que hicimos desde 2006 golpeando puerta por puerta en este barrio tan humilde para juntar cincuenta centavos de monedita y levantar las paredes. Gracias a los compañeros del MTE y la CTEP. Gracias a ellos también que hoy inauguramos este lugar, este sueño que teníamos para el barrio, para los chicos.

Ese espacio albergaba por aquellos días a casi cien niños y niñas que asistían diariamente y recibían el desayuno, el almuerzo y la merienda, y daba trabajo a diez mujeres que se desempeñaban como educadoras y cocineras. La construcción que le dio a ese “sueño” aquella sólida fisonomía había comenzado en el 2016 con una larga gestión ante el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires para que financiara la obra a partir de un proyecto. Pero las palabras de Fany el día de su inauguración se remontaron tiempo atrás e ilustraron de manera particular el modo en que el espacio en el que nos encontrábamos era, en realidad, la materialización de una trama mucho más larga y menos visible que lo había hecho posible. Aquella construcción volvía tangible un proceso de organización de largos años que reunió a vecinos, vecinas y militantes de organizaciones en el esfuerzo por construir un lugar para vivir, un barrio con todas las letras, como suele decirse. Fany había sido una persona sumamente activa en ese proceso y una de las primeras vecinas de este barrio, que nació en el 2006 producto de la ocupación de una amplia fracción de tierras al costado de la principal autopista que franquea el municipio de punta a punta. Este barrio, que hoy alberga a aproximadamente novecientas ochenta familias en un predio de veinte manzanas, no fue el único, ya que esa zona del distrito se caracteriza por un rápido proceso de urbanización producto de tomas de tierra y de la autoconstrucción de barrios populares.

Fany se había instalado definitivamente en la Argentina en el 2005 tras algunas idas y vueltas a su Paraguay natal. Un año después se acercó por primera vez a las tierras donde se levantaría el barrio y donde ella misma cumpliría su anhelo de tener una casa con techo de losa. Llegó junto a una amiga –la hermana de la propietaria del taller textil en el que trabajaba– en busca de una mujer que estaba anotando en una lista a los interesados en “agarrar terreno”. Unos días después se instaló definitivamente en el lote en el que todavía vive hasta hoy. Como Fany, la mayoría de los nuevos habitantes provenían de países vecinos –principalmente de Bolivia y Paraguay– y se ganaban la vida en alguno de los tantos oficios que componen la economía popular: construcción, costura, reciclado, venta ambulante. El dinamismo de esta economía contribuyó al rápido crecimiento del espacio barrial. En muy poco tiempo las carpas de nailon montadas para protegerse del frío y

la lluvia dieron paso a las casillas de madera, y estas a las edificaciones de material en altura. En aquellas tierras las familias encontraron un lugar dónde realizar sus aspiraciones de “progreso” y de tener una casa “propia”. Así relató su experiencia Mariana, quien también había llegado al barrio en los primeros días de la toma:

Noches enteras ahí... ahora a veces en mi casita miro así mi techo y pienso que no lo puedo creer que Dios me dio mi casa... tanto tiempo que yo viví en una pieza en Paraguay con mi suegra y que pensé que nunca iba a tener mi casa.

Como en el caso de Mariana, para la mayoría de quienes llegaron al barrio –ya sea durante la ocupación, o tiempo después a partir de la compra de un lote– acceder a la tierra representaba un cambio radical y anhelado con relación a sus condiciones de vida previas en Argentina, pero también en sus países de origen. Muchos habían pasado largos años viviendo en alquileres costosos en los que familias numerosas debían convivir en espacios muy pequeños. Otros vivían en los talleres textiles donde trabajaban y a menudo debían soportar los malos tratos de los patrones y ver a sus hijos crecer “encerrados”.

A la par de la construcción de sus viviendas, los y las habitantes del barrio también tramaron relaciones para la provisión de servicios e infraestructura básica. “Hemos caminado por tema luz, agua, papeles de expropiaciones. Hemos caminado mucho, la gente nos ha apoyado, nos hemos unido y con mucha lucha el barrio se hizo, con esfuerzo de cada uno”, explicó una tarde Margarita –vecina del barrio y presidenta del Polo Villa Victoria– recordando los tiempos en que participaba junto a Fany de los esfuerzos colectivos para exigir ante el municipio la construcción de desagües pluviales para evitar inundaciones, o la instalación de una serie de transformadores a cargo de la empresa de electricidad para mejorar la estabilidad y seguridad en la provisión del servicio. Durante esos años y en el desarrollo de esas acciones, Fany y algunos vecinos comenzaron a tramar un vínculo que duraría largos años con un grupo de militantes del MTE que se habían acercado durante los primeros tiempos de la resistencia al desalojo del barrio y luego acompañaron las gestiones que culminaron con la sanción de la ley de expropiación que echó por tierra los temores a tener que dejar atrás sus hogares.

En el curso de la construcción del barrio, las aspiraciones de mejorar la vida familiar accediendo a un lote y una casa propia se articularon tempranamente con la voluntad de reservar espacios de esparcimiento y uso colectivo abiertos a la comunidad. En esta dirección, se reservó un amplio lote para construir un centro comunitario y una plaza, y un grupo de vecinos comenzó

a organizarse para gestionarlo. Como relató Fany el día de la inauguración, para hacerlo realidad juntaron colaboraciones e hicieron actividades como “polladas” –ventas de pollo asado– que permitieron pagar los volquetes de escombros que rellenaron la superficie del lote para nivelarlo, y más tarde, los materiales para levantar techo y paredes. Sin embargo, el sostenimiento de este espacio en común no fue un proceso lineal y enfrentó importantes desafíos en la medida en que la demanda de tierras para construir nuevas viviendas continuó, al tiempo que su disponibilidad disminuyó y el alza de su valor de venta propició formas de especulación. Si bien los vecinos involucrados con aquel espacio intentaron resistir su mercantilización, una amplia porción de tierra que se utilizaba como cancha de fútbol fue ocupada y vendida para la construcción de viviendas. Afortunadamente, una porción subsistió y allí avanzaron con la construcción del centro y un pequeño espacio verde alrededor. Fany recuerda vívidamente las discusiones mantenidas, los días y las noches que pasaron allí para defenderlo. En los años posteriores, supo que si querían mantenerlo debían “llenarlo de vida comunitaria”; para ello tejió relaciones con diferentes organizaciones sociales a fin de sostener actividades como el comedor los fines de semana y el apoyo escolar por las tardes.

En aquel espacio los esfuerzos y las tramas tejidas para producir lo común tuvieron también efectos inesperados. En el 2015 el MTE como parte de la CTEP estaba iniciando la creación de una rama textil dentro del movimiento a partir del desarrollo de polos textiles cooperativos junto a trabajadores que previamente realizaban sus actividades en pequeños talleres familiares en sus domicilios. Fany suele recordar el día que uno de los militantes que colaboraba con el sostenimiento del centro comunitario llegó a su casa con su singular propuesta. “Yo siempre estaba sentada en la máquina” –recuerda– “hasta que un día Damián, después de verme trabajar y trabajar, me dijo ‘Fany ¿por qué no hacemos una cooperativa?’, y yo le dije ‘Bueno, hagamos’”. Aquel fue para Fany y para muchos el inicio de un nuevo y singular tipo de organización, esta vez centrado en una de las formas de trabajo predominante en el barrio: la confección de indumentaria. Y desde allí comenzó el camino de construcción de la primera cooperativa textil del MTE y de la Federación de Costureros como herramienta gremial que buscaba garantizar derechos y mejores condiciones de labor para los trabajadores del sector. Aquella propuesta selló la convergencia de procesos aparentemente inconexos e hizo evidente el carácter experimental y abierto de la producción de lo común (Fernández Álvarez, 2019; Fjeld y Quintana, 2019). En el curso de dicha experimentación política el espacio del centro comunitario cobró nuevo impulso y se transformó en un dispositivo que buscó garantizar un derecho laboral a partir del cuidado de los hijos e hijas durante la jornada

de trabajo, además de continuar con el desarrollo de actividades para los niños y niñas del barrio.

En los días posteriores a la inauguración del centro comunitario relatada al inicio de este apartado, Fany se refirió de nuevo a la jornada y lo que la inauguración había significado para ella. Con síntesis y convicción dijo: “Ahora me puedo morir tranquila” y luego explicó que ese espacio ya no podría ser desarmado, sino que quedaría como un lugar de referencia para “los chicos del barrio”. Sus palabras reflejaban la satisfacción de la tarea cumplida, pero también recalcan la perdurabilidad de la construcción material habilitada por un largo proceso de organización y “lucha” –como suele definirlo– inspirado por el deseo de una vida digna. Esa construcción, así como la infraestructura material del barrio que buscó producir bienestar para sus habitantes tanto individual como colectivamente, desestabiliza las imágenes temporales de inestabilidad e incertidumbre con las que suelen pensarse las experiencias de vida de los sectores populares urbanos. Allí, tramas organizativas móviles y proyectos cambiantes buscaron hacer frente a procesos de desposesión neoliberal en tensión, a formas de mercantilización y a la emergencia de un “no común” (Blaser y De la Cadena, 2017; Fjeld y Quintana, 2019). En sus esfuerzos por construir un barrio en el que pudieran vivir dignamente, los vecinos y las vecinas del barrio Gabriel Miró transformaron en materialidad palpable –y perdurable– formas de bienestar comunes que quedarán para las generaciones por venir.

La construcción colectiva y refacción de casas

Los y las integrantes de la cooperativa Juntos Podemos se habían ido encontrando por las calles del barrio. Con algunas paradas para retirar herramientas, se dirigían hacia la casa en la que se realizarían los trabajos del día. Entre las tareas de la jornada se encontraban trasladar unos escombros y distribuirlos para realizar un contrapiso en uno de los espacios exteriores de la vivienda, tapar un pozo que estaba al descubierto y cortar el pasto en el jardín. Faltaban dos semanas para la celebración de los quince años de la hija del dueño de casa y las refacciones estaban especialmente planificadas para acompañar ese gran día. El festejo se realizaría en un salón de la zona y el contrapiso de cemento permitiría que la quinceañera no tuviera que pisar el barro al salir de su casa rumbo a la fiesta.

Agradeciendo la ayuda de sus compañeros y compañeras, el dueño de la casa y también integrante de la cooperativa daba indicaciones acerca de dónde colocar los escombros, mientras daba detalles sobre la fiesta y se conversaba sobre las próximas actividades y jornadas de trabajo de las que

participaría la cooperativa. La semana siguiente tenían proyectado desmalezar y acondicionar un terreno cedido por un vecino del barrio para construir un espacio donde funcionaría un merendero. Corría agosto del 2016 y faltaban algunas semanas para los festejos barriales del Día del Niño. La distribución de tareas para ese día ocupaba parte de los temas de conversación de la jornada. En la casa de Silvia, presidenta de la cooperativa, ya estaban juntándose juguetes, objetos de decoración e insumos para preparar rosquitas dulces que otra vecina cocinaría en su propio hogar. Mientras se proyectaban los pasos por seguir, también se compartían las repercusiones de las fotos que, días atrás, habían sido subidas a redes sociales para ilustrar la masiva movilización en la que se exigía “Tierra, Techo y Trabajo”, en la cual la cooperativa había participado junto a otras organizaciones.

Juntos Podemos se formó a partir de la implementación del programa Argentina Trabaja, una política de transferencia de ingresos que se propuso intervenir sobre la “vulnerabilidad social” y la “exclusión” fomentando el trabajo asociativo. Dicho programa, lanzado en el 2009 durante el Gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, atravesó desde el 2016 un proceso de reestructuración, en sintonía con los cambios políticos producidos tras la asunción de la presidencia de Mauricio Macri. Estas transformaciones culminaron en el 2018 con la disolución de las cooperativas y el reemplazo del programa por una nueva política que ponía el acento en fomentar las condiciones de empleabilidad con base en capacitaciones individuales. Distintos trabajos han planteado que estas transformaciones supusieron un giro “capacitador” en las políticas que puede pensarse como un intento de descolectivización (Arcidiácono y Bermúdez, 2018) y como formas de asistencia individualizadas (Hopp y Lijterman, 2019). Durante los primeros años del Gobierno de Macri, integrantes de distintas cooperativas creadas a partir de programas estatales atravesaron situaciones de incertidumbre respecto al futuro de las transferencias monetarias y fueron objeto de innumerables críticas que pusieron en tela de juicio el carácter genuino del trabajo realizado a lo largo de los años. En este contexto, el sostenimiento de las formas de trabajo asociativo a las que habían venido aportando durante los años previos era evocado como una manera de resistir a la lógica neoliberal que proponían las políticas del momento; en muchos casos requirieron organizarse por su cuenta para acceder a materiales y planificar acciones cuya realización resultara relevante (Pacífico, 2020). Asimismo, participar de estas jornadas de trabajo formaba parte de la construcción política sostenida desde la CTEP, en la cual las obras de infraestructura barrial y mejoramiento de viviendas, la promoción de prácticas de ayuda alimentaria o actividades recreativas y educativas para sus habitantes se comprendían como parte de una serie de trabajos comunitarios realizados dentro de la economía popular. En el caso

de la cooperativa Juntos Podemos, las tareas a las que se abocaban incluían la construcción y reforma de las viviendas propias y de vecinos; el mantenimiento y la mejora de espacios públicos barriales, el sostenimiento de un merendero dirigido a niños y niñas del barrio y la producción de alimentos en huertas. Las casas de los y las integrantes de las cooperativas ocupaban un lugar central en el desarrollo de sus trabajos, cuyos propósitos se orientaban hacia la generación de formas colectivas de reproducir y mejorar las vidas.

Para definir el trabajo que realizaban en la construcción y reforma de las casas, Silvia utilizaba la expresión *refacciones sociales*. Según ella, la adjetivación *social* recalca el hecho de que los destinatarios de las obras eran vecinos y vecinas de sus barrios que necesitaban mejorar sus casas, pero no podían costear la mano de obra. Así, más que un modo de clasificar y cerrar el sentido de las acciones, esta forma de denominar sus prácticas condensaba una apuesta por remarcar la relevancia y productividad de acciones que buscaban producir bienestar para personas cuyas vidas están atravesadas por procesos de desposesión y precarización. Asimismo, la propia noción de *refacciones* parecía evocar aquellos procesos constantes y abiertos de transformación del espacio material a lo largo del tiempo, y resaltaba la potencia creativa de las prácticas colectivas y la posibilidad de readecuarse a situaciones vitales emergentes o de proyectar nuevas acciones a la luz de las opciones brindadas por los espacios materiales y sus reformas.

Las reparaciones de las casas a menudo eran proyectos importantes en relación con las formas de vida y dinámicas de organización familiar de quienes habitaban en ellas. Condensaban expectativas de producir mejoras en las vidas que incluían tanto la posibilidad de vivir más cómodamente, acceder a mejores instalaciones de luz y agua, y resolver situaciones de hacinamiento como la oportunidad de proyectar momentos de celebración familiar: fiestas de cumpleaños. Suponían, en muchos casos, la cristalización de anhelos respecto de las formas de vida, que solía sintetizarse bajo categorías como “progresar”, “mejorar la vida”, “vivir mejor”, entre otras. Acceder a la posibilidad de iniciar la refacción o construcción de una casa suponía reservar el dinero necesario para comprar materiales, proyectar usos para los diferentes ambientes e imaginar horizontes de vida que estaban en relación con los momentos del ciclo de la vida familiar, las edades de los hijos y las hijas, sus necesidades de cuidado, y la constitución y ruptura de parejas, entre otros. Pero, además, la realización de trabajos de reforma de las casas incluía la construcción de condiciones de posibilidad para dar curso a otros proyectos derivados del accionar de las cooperativas, que albergaran merenderos, centros comunitarios, talleres, obradores, espacios de reunión y formación.

De esta manera, el trabajo cotidiano de las cooperativas ejercía influencia sobre las casas de sus integrantes en un doble sentido. Por un lado, por medio del desarrollo de jornadas de trabajo que buscaban mejorar las condiciones de vida realizando distintos tipos de arreglos que iban desde la construcción completa de una casa “de material” para reemplazar a una “casilla” de chapa y madera, hasta la realización de trabajos de terminación, como revocar las paredes, pegar azulejos; instalación de redes de agua y conexiones eléctricas o la ampliación de viviendas mediante la construcción de nuevos ambientes. Por otro lado, porque en las casas se desarrollaba una diversidad de actividades –como preparar y entregar alimentos en los merenderos populares, dictar clases de apoyo escolar o desarrollar jornadas de formación– que excedían al mantenimiento de la vida familiar y resultaban fundamentales para sostener una modalidad de trabajo comunitario mediante la cual se buscaba contribuir a producir bienestar en las vidas propias y de sus vecinos y vecinas. No eran pocos los casos en los que las reformas en las casas permitían dar curso a alguno de estos proyectos. Se techaban patios delanteros para hacer lugar a merenderos o centros comunitarios y se levantaban galpones de chapa al fondo de los terrenos para almacenar herramientas o disponer de espacios de trabajo. Así, las prácticas de las cooperativas satisfacían necesidades de sus integrantes, al tiempo que respondían a otras problemáticas que identificaban en el barrio, como las necesidades de alimentación y la relevancia de construir espacios de recreación y cuidado para niños y niñas. Reformar las casas implicaba una serie de acciones que los integrantes de la cooperativa entendían como parte de su trabajo; al mismo tiempo, estas acciones se correspondían con una forma de construcción política dirigida a mejorar las condiciones de vida de quienes participaban en la economía popular.

En este sentido, las refacciones sociales pueden ser pensadas como formas de comunalizar la reproducción (Vega Solís, 2019), que promueven el acceso a recursos necesarios para vivir dignamente en las ciudades. Tal como han señalado otros autores, una de las preocupaciones desde las cuales emerge la producción de lo común consiste en contrarrestar el efecto desigualador del neoliberalismo disputando su tendencial privatización del mundo (Dardot y Laval, 2015; Fjeld y Quintana, 2019). En el caso de las prácticas analizadas aquí, continuar los trabajos realizados en los barrios y resaltar su importancia para la construcción de mejoras en las vidas formó parte del modo en que las organizaciones de la economía popular construían su oposición a la lógica que el Gobierno buscó imprimir a los programas mediante la eliminación de las cooperativas de trabajo y el reemplazo de las jornadas de trabajo asociativo por la participación en capacitaciones individuales.

Resulta interesante atender a los modos en que estas prácticas de comunalización y formas colectivas de reproducción de la vida pueden desarrollarse,

incluso desde espacios tradicionalmente definidos como parte del ámbito privado o doméstico, como las casas. La construcción y transformación material de estos espacios trascendía la meta individual de acceso a una vivienda para ser parte de un horizonte de construcción política en el que se articulaba la producción de bienestar individuales y colectivos. Los objetivos y las lógicas involucrados en la producción de lo común siguen, a nuestro entender, el carácter creativo y constructivo, pero también contradictorio, disputado y abierto propio del transcurrir de los procesos de organización colectiva (Fernández Álvarez, 2016b). Así, la producción de comunes urbanos se presenta como un proceso que no se limita a garantizar el acceso a bienes y espacios predefinidos de antemano como de uso “público” o “común”. Se trata de ejercicios de experimentación inagotables desde los cuales se afirman capacidades colectivas de intervención sobre lo público establecido, que pueden incluso ir más allá de las actividades de los seres humanos y hacer evidente la correlación entre lo humano y lo no humano (Fjeld y Quintana, 2019). Estos procesos de producción y reinversión de comunes urbanos implican una necesaria correlación entre cuestiones más abstractas o inmateriales –como los sentidos que giran en torno a qué es una buena vida, o una vida digna– y otras que, aunque cambiantes, se cristalizan momentáneamente en cambios en los espacios materiales: un patio techado, un contrapiso de cemento, una pared de material. Si bien, por un lado, la apuesta por mejorar las vidas de los integrantes de la cooperativa implicaba transformar aspectos específicos de las condiciones materiales de sus viviendas, estas materialidades también ofrecían límites y posibilidades para construir horizontes de lucha política orientados a producir bienestar colectivos, modelando deseos y expectativas en torno a las formas de vida y contorneando la manera en que las personas experimentaban los espacios urbanos.

Reflexiones finales

En este capítulo desarrollamos un análisis etnográfico de la creación de dispositivos de bienestar por parte de organizaciones de trabajadores y trabajadoras de la economía popular en Argentina con el propósito de contribuir a la reflexión sobre los procesos de producción de lo común en las ciudades. Esta apuesta dialoga con una preocupación cada vez más debatida en los estudios sociales en torno a las formas en que se experimenta y produce el espacio urbano, así como con la pregunta por el modo en que estas experiencias modelan iniciativas individuales y colectivas que tienen como horizonte la proyección de formas de vida digna en ciudades atravesadas por

procesos de desigualdad y desposesión. Las tres experiencias organizativas desplegadas muestran la centralidad de una serie de procesos de cercamiento y privatización: la “limpieza” del espacio público y la criminalización de formas de ganarse la vida definidas como “ilegales” o “informales”, distintas formas de apropiación del valor del suelo y especulación inmobiliaria, y la desarticulación de políticas que buscaban promover el trabajo asociativo y la organización barrial y comunitaria. Nuestros hallazgos etnográficos muestran que el desarrollo de estos procesos de organización colectiva permitió crear dispositivos de bienestar que disputaron el avance de dichas dinámicas neoliberales sustentadas en formas de desposesión y privatización de espacios, pero también de derechos y formas de vida.

A modo de conclusión, quisiéramos destacar dos reflexiones que se derivan del análisis propuesto. En primer lugar, consideramos que atender a la creación de dispositivos de bienestar como formas de producción de lo común en la ciudad habilita una reflexión en torno a los límites entre aquello que solemos categorizar como tangible/intangible, material/inmaterial e individual/colectivo. Entender lo común no como un bien o recurso dado *a priori*, sino como la puesta en marcha de dinámicas de experimentación política que producen formas de acceso y uso común ilumina la indisociable articulación entre la producción de bienestares y materialidades. Como hemos mostrado, estos procesos de organización involucraron la apropiación colectiva de espacios y la producción de derechos que se materializaron en la edificación o mejora de casas y barrios, credenciales de trabajo o banderas. En las vidas de nuestros interlocutores e interlocutoras resultan centrales la posibilidad de mejorar una vivienda, contar con espacios comunitarios y recreativos, el acceso a una mutual de salud o el desarrollo de formas de protección frente a situaciones de violencia variada. Pero nuestro análisis busca destacar que dichas materialidades tangibles condensan valores e imaginarios de lucha, expectativas, deseos, cuidados. En esta dirección, la credencial del RENATEP expone un proceso de lucha por el reconocimiento como trabajadores que sustenta la disputa por la renta producida en la ciudad, pero también constituye una forma de cuidado frente a la criminalización cotidiana. La construcción de un centro comunitario refleja los esfuerzos para sostener un espacio de acceso y uso común orientados al cuidado de niños y niñas que limitó prácticas de apropiación y especulación individual y, al mismo tiempo, habilitó tramas relacionales para impulsar formas de organización colectiva que permitieron mejorar el barrio y la producción de derechos como trabajadores y trabajadoras. Las refacciones sociales de casas ilustran que la construcción de un contrapiso de cemento o un patio techado condensa tanto la voluntad de mejorar la vida de las familias en el presente como la disputa política por el sentido de las acciones realizadas

–como trabajo y como prácticas orientadas al bienestar social– frente a las orientaciones de las políticas públicas.

Así, los procesos de organización analizados en estas páginas implican el desarrollo de formas de hacer en común que articulan la resolución individual de la reproducción de la vida con la proyección colectiva de horizontes a futuro. En este sentido, y para finalizar, queremos entonces señalar que la conceptualización de lo común como proceso de creación de bienestares que articulan dimensiones tangibles e intangibles, individuales y colectivas, abre también un cuestionamiento a una mirada de inestabilidad e incertidumbre que suele ponerse sobre estas poblaciones al reflexionar acerca de sus vidas y posibilidades. Los dispositivos de bienestar desarrollados no solo implican mejorar las condiciones de vida presentes, sino también crear y materializar las condiciones para la realización de proyecciones de vida digna hacia el futuro para sí mismos y para las generaciones por venir.

Referencias

- Arcidiácono, Pilar y Bermúdez, Ángeles. (2018). ¿Cooperativismo como oportunidad perdida? Problemas estructurales y coyunturales del cooperativismo bajo programas. *Ciudadanías. Revista de Políticas Sociales Urbanas*, 2, 83-111.
- Blaser, Mario y De la Cadena, Marisol. (2017). The uncommons: An introduction. *Anthropologica*, 59, 185-193.
- Caffentzis, George y Federici, Silvia. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apunte. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 51-72.
- Caldeira, Teresa. (2001). *City of walls: Crime, segregation and citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Carrasco, Cristina. (2013). El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 31(1), 39-56.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2016a). Experiencias de precariedad, creación de derechos y producción colectiva de bienestar(es) desde la economía popular. *Ensamblajes en Sociedad, Política y Cultura*, 3(4-5), 72-89.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2016b). Introducción. En María Inés Fernández Álvarez (Ed.), *Hacer juntos(as): Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva* (pp. 223-244). Buenos Aires: Biblos.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2018). Más allá de la precariedad: Prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular Argentina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 62, 21-38.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2019). Relaciones de parentesco, corporalidad y afectos en la producción de lo común: Reflexiones a partir de una etnografía con trabajadores de la economía popular en Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 25-36.

- Fjeld, Anders y Quintana, Laura. (2019). Reinstitutionalización, formas de vida y acciones igualitarias: Reinenciones de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 2-9.
- Gago, Verónica y Mezzadra, Sandro. (2015). Para una crítica de las operaciones extractivas del capital: Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización. *Nueva Sociedad*, 255, 38-52.
- Ghertner, Asher. (2012). Nuisance talk and the propriety of property: Middle-class discourses of a slum-free Delhi. *Antipode*, 44(4), 1161-1187.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Harvey, David. (2012). *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*. Londres: Verso.
- Hopp, Malena y Lijterman, Eliana. (2019). Trabajo, derechos sociales y protección social en Argentina de la reconstrucción neoliberal. *Katálysis*, 22(1), 66-79.
- Kalb, Don. (2014). Class. En Donald Nonini (Ed.), *A companion to urban anthropology* (pp. 157-176). Malden/Oxford/West Sussex: Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118378625.ch9>
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Milliot, Virginie. (2015). Remettre de l'ordre dans la rue: Politiques de l'espace public à la Goutted'Or (Paris). *Ethnologie française*, 153(3), 431-443.
- Narotzky, Susana. (2013). What kind of commons are the urban commons? *Focaal*, 66, 122-124.
- Narotzky, Susana y Besnier, Niko. (2014). Crisis, value, and hope: Rethinking the economy. An introduction to supplement 9. *Current Anthropology*, 55(S9): S4-S16.
- Pacífico, Florencia. (2020). Del Argentina Trabaja al Hacemos Futuro: Apuntes etnográficos para pensar la transformación de los programas sociales desde la experiencia de organizaciones de la economía popular (2016-2018). *Estado y Políticas Públicas*, 8(15), 165-189.
- Pacecca, María Inés; Canelo, Brenda y Belcic, Sofía. (2017). Culpar a los negros y a los pobres. Los "manteros" senegaleses ante los allanamientos en el barrio de Once. En María Victoria Pita y María Inés Pacecca (Eds.), *Territorios de control policial: Gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires* (pp. 199-220). Buenos Aires: Ediciones Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Pérez Orozco, Amaia. (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pita, María Victoria. (2017). Poder de policía y administración de grupos sociales. El caso de los vendedores ambulantes senegaleses en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En María Victoria Pita y María Inés Pacecca (Eds.), *Territorios de control policial: Gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires* (pp. 147-188). Buenos Aires: Ediciones Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Quintana, Laura. (2020). *Política de los cuerpos: Torsiones de la emancipación hoy, desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Editorial Herder.

- Quintana, Laura; Jaramillo, Pablo y Caicedo, Alhena. (2021). What's up with methodology? Faults, experimentations, and affective displacements in the reinventions of the common. *Cultural Studies*, 36, 1-24.
- Rangel Loera, Nashieli. (2019). De movimientos, botellas y consideración: La producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 37-48.
- Susser, Ida. (2012). *Norman Street: Poverty and politics in an urban neighborhood*. Oxford: Oxford University Press.
- Susser, Ida. (2016). Considering the urban commons: Anthropological approaches to social movements. *Dialectical Anthropology*, 40(3), 183-198. <https://doi.org/10.1007/s10624-016-9430-9>
- Susser, Ida. (2017). Introduction: For or against commoning? *Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology*, 79, 1-5. <https://doi.org/10.3167/fcl.2017.7901>
- Susser, Ida y Tonnelat, Stéphane. (2013). Transformative cities: The three urban commons. *Focaal*, 66, 105-121.
- Vega Solís, Cristina. (2019). Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común: Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 49-63.
- Wacquant, Loic. (2007). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Cambridge: Polity Press.

Construir bienestares, asegurar derechos: las producciones sindicales de lo común en un sindicato de Buenos Aires*

SANDRA WOLANSKI

CUANDO EL COVID-19 arribó a la Argentina, en marzo del 2020, provocó un tsunami en las prácticas cotidianas de las trabajadoras y los trabajadores y de sus organizaciones gremiales. En esos primeros meses, por medio de cientos de mensajes de WhatsApp y posteos en distintas redes sociales, asistí maravillada a la rapidez y la enorme diversidad de formas en que la Federación de Obreros y Empleados Telefónicos de la República Argentina (Foetra), el sindicato que vengo acompañando desde el 2013, hizo frente a la crisis desatada por la pandemia. Foetra reúne a las trabajadoras y los trabajadores de las telecomunicaciones del Área Metropolitana de Buenos Aires, quienes realizan tareas de instalación y mantenimiento de conexiones de telefonía fija y móvil e internet, operación técnica, atención al público y gestión administrativa del servicio. En el marco de las medidas de aislamiento preventivo, más conocidas como *cuarentena*, sus tareas fueron definidas como esenciales y –más que nunca– sentidas como tales por el conjunto de la población, para quienes la conectividad se volvió una preocupación fundamental.

En los meses que siguieron, desde Foetra se realizó la primera provisión de elementos de protección (barbijos, guantes, alcohol en gel) ante la demora de las empresas; luego se exigieron y negociaron protocolos sanitarios para

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.2>

el trabajo. Entre las medidas de prevención, se defendió detener el ingreso a domicilios para reparaciones del servicio mientras duraran las medidas de aislamiento, lo cual implicó un conflicto tanto con las empresas como con otros sindicatos del sector. Se negociaron condiciones para la realización de teletrabajo y se desarrolló entre junio y julio un importante conflicto salarial –no menor en el contexto de grandes empresas multimedios, cuyos márgenes de ganancia se habían multiplicado de manera exponencial–.¹ Esa diversidad de acciones incluía y dependía del seguimiento cotidiano, la verificación constante del cumplimiento de los protocolos realizada por las delegadas y los delegados y responsables gremiales, más personalizado de lo habitual y multiplicado en miles de llamadas y mensajes de WhatsApp, dada la falta del espacio de la oficina como lugar de encuentro y de presencia gremial.

En el mismo periodo, el sindicato desplegó una campaña para llegar a las trabajadoras que estuvieran sufriendo violencia de género en el contexto de aislamiento; se desarrollaron estrategias para “reconectar” a trabajadores/as mayores, muchos ya jubilados, por medio de talleres de tecnología dictados por delegados y delegadas jóvenes; se comenzó un proceso de construcción de memorias colectivas mediante encuentros por la plataforma Zoom que convocaron a distintas generaciones de militantes; se reformularon de manera virtual los cursos de formación profesional dictados por el gremio. Además, en la disputa con las empresas de telecomunicaciones, no solo se defendieron intereses de las personas que trabajan en el sector: el sindicato también tuvo una activa participación por medio de dirigentes y legisladores/as del movimiento obrero en la discusión de una ley que declarara el servicio de conectividad a internet como un servicio público esencial, regulando tarifas y garantizando inversiones.² Estas son solo algunas acciones –aquellas que pude acompañar o de las que tuve conocimiento– que reflejan la diversidad de modos en que el sindicato participó, disputó, acompañó, reguló y

1 El sector de telecomunicaciones en Argentina se encuentra conformado por un puñado de empresas de grandes capitales concentrados, multinacionales en el caso de Telefónica de Argentina S. A./Movistar, Claro y TelMex (esta última con una representación del mercado muy pequeña); y una gran empresa multimedios de origen nacional, el Grupo Clarín, que adquirió en el 2018 la empresa Telecom/Personal, hoy Personal. El carácter oligopólico del sector le ha otorgado históricamente la capacidad de imponer condiciones en la provisión del servicio (tarifas, concesiones, regulaciones, entre otros), a pesar de numerosos intentos gubernamentales (con apoyo sindical) por limitarlo.

2 La ley tomó finalmente la forma de un decreto presidencial (690/2020), dictado en agosto del 2020. Sin embargo, en mayo del 2021 una medida cautelar de la justicia falló a favor de la empresa Telecom y suspendió algunos de sus principales artículos.

protegió la vida de las trabajadoras y los trabajadores *telefónicos*³ durante los primeros meses de la pandemia.

Estas medidas desarrolladas en el contexto particular de la pandemia de covid-19 me llevaron a situar la mirada en la parte que toca a Foetra en la reproducción de las vidas de las trabajadoras y los trabajadores telefónicos. Esto incluye no solo lo que atañe a los ingresos y la subsistencia (la negociación salarial que constituye sin lugar a duda un eje fundamental de la acción sindical) y el cuidado de la vida en su aspecto biológico (particularmente importante en el marco de la pandemia), sino la generación de dispositivos de cuidado ante situaciones de violencia de género o frente a padecimientos como la depresión o la soledad. Estos dispositivos se sustentan en todo un conjunto de acciones, prácticas cotidianas y preocupaciones afectivas de las y los militantes del sindicato y en modos de inversión de recursos sindicales que son centrales en la tradición del movimiento obrero argentino. En efecto, los sindicatos fueron –al menos desde los primeros gobiernos de Juan Domingo Perón– actores centrales en el acceso a derechos de la ciudadanía social, que en la Argentina estuvo directamente ligada a la condición de trabajador/a asalariado/a (James, 1990). Esto se expresó en la creación de un conjunto de infraestructuras sindicales, incluido el sistema de obras sociales (prestadoras del servicio básico de salud que coexisten con el sector público y el privado), mutuales, clubes y polideportivos, colonias de vacaciones y complejos hoteleros de distinta envergadura, desde pequeños establecimientos en la capital para alojar a quienes deben realizar un trámite, hasta grandes complejos en importantes destinos turísticos del país, como Mar del Plata y Córdoba (De Fazio, 2013; Pastoriza, 2008; Pastoriza y Torre, 2019; Torre y Pastoriza, 2002).

En este capítulo me propongo analizar estas iniciativas en cuanto producciones de lo común. Recupero en este sentido la propuesta de María Inés Fernández Álvarez (2019), quien, en su análisis del proceso organizativo llevado adelante por las vendedoras y los vendedores del Tren San Martín, dio cuenta de los modos en que lo común era producido mediante procesos de apropiación colectiva de espacios y recursos sometidos a dinámicas de privatización, de la producción de formas colectivas de cuidado que hacían posible

3 Si bien hoy Foetra se define a partir de la actividad de las telecomunicaciones, históricamente representó a las trabajadoras y los trabajadores que aseguraban la provisión del servicio de telefonía fija, que hasta su privatización en 1991 era realizada por la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTel). Hasta el día de hoy, estas personas reivindican la denominación *telefónicos* y rememoran con orgullo esa historia, en especial la lucha desarrollada desde Foetra contra la privatización del servicio (véanse Wolanski, 2017a, 2017b, 2020).

mantener una forma de vida transmitida de generación en generación, y de la conquista de derechos colectivos y formas de bienestar. Su investigación se inscribe en una serie de reflexiones que han abordado lo común como un conjunto de prácticas de sostenibilidad de la vida (Caffentzis y Federici, 2015; Gutiérrez Aguilar, 2017; Rangel Loera, 2019; Vega Solís *et al.*, 2018). A partir de los diálogos más amplios desarrollados en el marco del Grupo de Trabajo CLACSO Reinversiones de lo Común, este capítulo se enfoca en la producción de cuidados y bienestar desde una organización sindical, inscribiéndose en una antropología de lo común que aborda los modos en que se producen formas de vida en común, en oposición y a pesar de las lógicas de mercantilización del neoliberalismo (Fjeld y Quintana, 2019).

Así, recupero perspectivas recientes en este campo de debates que buscan alejarse de lo común como una propiedad ontológica para concebirlo como un producto de una actividad o tarea compartida, una praxis instituyente (Laval y Dardot, 2015), incluso capturada en su hacer como verbo, *crear procomún* o *commoning* en inglés, según propone Bollier (2016). Se trata de pensar lo común desde una perspectiva heracliteana, al decir de Graeber (2018): cuestionando la ilusión de la fijeza del objeto e iluminando, en cambio, su realidad última como un flujo y una transformación constantes. La perspectiva etnográfica revela aquí su potencialidad para restituir ese carácter dinámico y explicar las dimensiones concomitantes de proyección e indeterminación de los procesos políticos, según la propuesta de Fernández Álvarez *et al.* (2017). Busco entonces dar cuenta de lo común como un proceso de producción. Esto es, iluminar a la vez el trabajo de ensamblaje y reensamblaje (Fjeld y Quintana, 2019), material y afectivo, que esa producción implica, y las formas y carriles en que habitualmente cristaliza una producción que, sin embargo, es constante. En esta exploración, la temporalidad se divisa como una dimensión central en la experiencia de quienes (re)producen relaciones, espacios y bienestar comunes desde y en la organización sindical.

Mi análisis está basado en el trabajo de campo antropológico que vengo desarrollando con militantes y trabajadores/as de Foetra desde el 2013. Inició en el marco de mi investigación doctoral (Wolanski, 2015a), y luego fue reformulándose en instancias posdoctorales, a partir de una vinculación *comprometida* que fue definiéndose relacionamente (Trentini y Wolanski, 2018), e incluyó el acompañamiento de situaciones variadas de la vida sindical (como reuniones, actos, festejos, espacios de formación interna, movilizaciones, espacios de organización intersindical y encuentros con otras organizaciones), así como su reformulación virtual en el marco de la pandemia. Basada en mi participación en el equipo de Antropología en Colabor (Citra-Conicet/UMET), fui construyendo mi investigación desde una

perspectiva colaborativa, entendida como un modo de pensar la producción de conocimiento y, con ella, la relación entre investigación, transferencia e intervención, que organiza la totalidad de la investigación en torno al principio de colaboración (Fernández Álvarez *et al.*, en prensa). En este enfoque, la colaboración se funda en un acompañamiento cotidiano que incluye la participación en el diseño de proyectos, informes, instancias de formación y capacitación interna, documentos, entre otros, pero va más allá, entendiendo que estos forman parte de un diálogo permanente tanto con los trabajadores y las trabajadoras como con sus referentes, desde el que se busca avanzar hacia formas de coproducción de conocimiento (Carenzo y Fernández Álvarez, 2012; Fernández Álvarez *et al.*, en prensa)

Articulo el análisis en dos tiempos. En el primero, hago lugar a una reconstrucción de formas de producción de lo común en la experiencia de los trabajadores y las trabajadoras de Foetra. Tomo como punto de partida, según propone Fernández Álvarez, una comprensión de lo común como una categoría heurística que permita incorporar aquellas formas de experimentación política que son necesariamente parciales, inacabadas y ambiguas y, en consecuencia, escapan a las formas más “puras” de producción de lo común (Fernández Álvarez, 2019). Desde esta perspectiva, busco poner en valor las producciones sindicales de lo común, escapando al foco que los debates sociales, políticos y académicos suelen poner en las infraestructuras sindicales como recursos de poder económico. En el segundo tiempo, retomo propuestas analíticas que interrogan las formas en que pasado-presente y futuro se entretajan en las prácticas y relaciones de producción de lo común, para investigar las experiencias temporales que atraviesan las prácticas de las trabajadoras y los trabajadores y militantes sindicales, e iluminar la tensión entre fragilidad y estabilidad como experiencia temporal. En las conclusiones, para finalizar, recupero el análisis de las producciones sindicales de lo común como camino fértil para repensar los términos en que se ha planteado la divisoria entre movimientos sociales y movimiento obrero en los análisis sobre los procesos de organización colectiva.

La producción de bienestar desde las organizaciones sindicales

En años recientes, un conjunto de estudios antropológicos ha resituado la(s) noción(es) de bienestar en el centro de sus análisis, principalmente en el marco de reflexiones que buscaron complejizar los análisis sobre las condiciones de vida de crecientes sectores de la población caracterizados como *precarios*, y han iluminado en particular las estrategias individuales y colectivas desarrolladas por las personas en pos de vivir *vidas que valgan*

la pena ser vividas (De L'estoile, 2020; Narotzky y Besnier, 2020). Estos estudios permitieron resituar el bien-estar como horizonte de las prácticas a partir de las cuales las personas buscan *ganarse la vida*, entendiéndolo como expectativas socialmente razonables de comodidad material y emocional, y ubicándolo en un horizonte temporal que abarca no solo la propia vida, sino a las generaciones futuras (Narotzky y Besnier, 2020). Se trata de una resignificación de la noción de *bienestar* ubicada en el contexto de la profunda crisis de reproducción social del periodo 2008 a 2011, que aunque se considera global fue particularmente intensa en Europa, y de la puesta en crisis del estado de bienestar como referencia de las expectativas sociales en ese contexto. Esta noción de *bienestares* devenida plural habilitó análisis que situaron la mirada en los modos en que movimientos sociales disputan, producen e imaginan nociones de bienestar (Fernández Álvarez, 2016). En el análisis realizado por Fernández Álvarez (2016), estas ideas son proyectadas a partir de experiencias compartidas que, en el caso de las vendedoras y los vendedores con quienes trabaja, están caracterizadas por la precariedad y la violencia (centralmente, la persecución policial de la actividad). Es con base en esas experiencias que en el proceso de organización gremial se construyen y demandan derechos. Este se constituye como un proceso de producción de lo común, que integra formas de vida de larga data, proyectando al mismo tiempo hacia el futuro formas de bienestar y derechos colectivos históricamente negados (Fernández Álvarez, 2019).

Desde estas conceptualizaciones es posible resituar el lente para abarcar algunas de las prácticas que históricamente forman parte del accionar sindical en Foetra y que vinculan directamente la acción sindical con la reproducción de las vidas de las trabajadoras y los trabajadores. Se trata de visibilizar la construcción de protecciones colectivas y derechos como una actividad permanente de las organizaciones sindicales. Protecciones que garantizan el salario y las condiciones de trabajo, pero que también, de modo más amplio, están destinadas a asegurar el bienestar en las vidas de las trabajadoras y los trabajadores. Así, Foetra gestiona la Obra Social del Personal de las Telecomunicaciones (Ospetelco), que garantiza la atención de la salud en medicina clínica, odontología e internaciones. El sistema de obras sociales en Argentina coexiste junto a los sistemas público y privado de salud, y responde a lo que se conoce como *principio solidario*: su origen se encuentra en las asociaciones mutuales y de ayuda mutua que dieron origen a las primeras organizaciones sindicales en el país (De Fazio, 2013).

La historia de Ospetelco es particular: es una de las escasas obras sociales creadas recientemente, en el 2005, a contramano de las reformas que en la década de 1990 buscaron *desregular* y mercantilizar el sistema, abriéndolo

a la libre opción de las trabajadoras y los trabajadores.⁴ La creación de Ospetelco se decidió de manera unánime en una masiva asamblea de los afiliados y las afiliadas del sindicato. Hasta ese momento, a los *telefónicos* les correspondía la Obra Social Ostel, que seguía gestionando la Federación Foeesitra, de la que Foetra se había desafiliado luego del apoyo de la primera a las políticas de privatización y tercerización del servicio de telecomunicaciones. Rosana, una de las dirigentes del sindicato que estuvo a cargo de “armar” la nueva obra social, recordó en una entrevista en el 2020^[5] los criterios con los que se manejan: que trabajadores/as activos/as y jubilados/as tuvieran las mismas prestaciones; en lo posible, armar la cartilla sin cambiar a sus médicos y médicas tratantes, e incluir la cobertura de las prestaciones ligadas a la salud mental. También recordó las dificultades económicas que luego enfrentaron, que derivaron en que actualmente Ospetelco tercerice su cartilla en una prestadora privada. Sin embargo, reflexionaba, “no es lo mismo” que tener un seguro de salud privado: el sindicato se hace cargo de mediar entre el afiliado/la afiliada y la prestadora privada, gestionar la autorización de las intervenciones y adelantar una negociación muchas veces ardua y caso por caso. Además, en diferentes ocasiones, Foetra se ha ocupado de tratamientos especiales y particularmente costosos para los trabajadores y las trabajadoras o sus familiares, que quedaban por fuera de la cobertura.

Foetra también gestiona el Fondo Compensador Telefónico, una caja común que se nutre de un porcentaje del salario de sus afiliados/as y luego de la jubilación provee un complemento que mejora los haberes percibidos; así como algunos beneficios específicos para los/las trabajadores/as activos/as, en particular en prestaciones de alto costo, como odontología y oftalmología. Por otra parte, el Área de Acción Social de Foetra asegura servicios de sepelio y entrega pagos en forma de obsequios cuando hay casamientos, nacimientos o adopciones, o ayudas económicas en caso de enfermedades graves. La mayoría de las organizaciones sindicales tiene estructuras de este tipo, que se agregan a un sinnúmero de otras iniciativas vinculadas a la vida de las trabajadoras y los trabajadores, incluidas la entrega de kits escolares, kits de cuidado del bebé en los momentos de nacimiento, gestión de licencias especiales y acompañamiento en el caso de tratamientos crónicos o enfermedades graves, planes de vivienda, programas de turismo, actividades recreativas para las personas jubiladas, entre otras. De particular relevancia

4 Sobre los debates y consecuencias de este proceso, véanse Alonso (1996), Danani (1998), Findling *et al.* (2002) y Arnaudo *et al.* (2016).

5 Entrevista realizada en el marco del proyecto de construcción de una biblioteca virtual y museo de las telecomunicaciones de la Secretaría de Cultura y Capacitaciones de Foetra, 22 de septiembre del 2020.

son las instalaciones recreativas. Foetra posee un predio polideportivo en la zona de Ezeiza (al sur del conurbano bonaerense), con piletas de natación habilitadas en verano y canchas de distintos deportes, donde además de asistir libremente, las afiliadas y los afiliados pueden alquilar *quinchos* –espacios techados con mesas y cocinas– a precios muy económicos para realizar festejos, como casamientos. El sindicato también gestiona el Club Teléfonos de Buenos Aires, en el barrio de Vicente López, en la zona norte, cerca de la capital. Ambos predios, a pesar de hallarse jurisdiccionalmente en territorio de Foetra, habían quedado “apropiados” por la Federación Nacional luego de la separación entre ambas organizaciones; fueron recuperados entre el 2005 y el 2010 luego de que las y los militantes instauraran acciones colectivas –en el caso del *poli*, por medio de una ocupación o toma del predio que duró cuatro días–.

Una dimensión central de la imaginación de bienestares en los análisis de Narotzky y Besnier (2020) y Fernández Álvarez (2016, 2019) remite a la proyección de futuros para las generaciones por venir. En otro lugar (Wolanski, 2015b), analicé los modos en que las relaciones de parentesco estructuran relaciones fundamentales entre los telefónicos y, en particular, entre los y las militantes del sindicato. Así, la alusión omnipresente a la *familia telefónica* abarca tanto un profundo arraigo en el pasado –referido al trabajo en la empresa estatal, a la lucha contra la privatización, y a los lazos que unen concretamente a las trabajadoras y los trabajadores como padres/madres, hijos/hijas, parejas y exparejas, padrinos/madrinas y ahijados/ahijadas– como una proyección hacia el futuro en las nuevas generaciones, representada por los hijos e hijas. Esta importancia se condensa de manera central en el festejo anual del Día del Niño, cada agosto, una de las fechas más importantes del calendario del sindicato, junto con el Día del Telefónico y la Telefónica. En esa fecha, habitualmente, el sindicato organiza un día de festejos con actividades especiales, que en los últimos años se realizó alternadamente en un parque de diversiones y en un bioparque ubicados en las afueras de la ciudad. Muchas veces acompañé ese festejo, y fui testigo de cómo, entre la muchedumbre y la extensión del predio, cada oficina iba organizando su sector, su pícnic, adonde los grupos de adultos iban y venían acompañando a miríadas alegres, ruidosas y mezcladas de niños y niñas. La experiencia de compartir la niñez telefónica también es productiva políticamente: de hecho, la colonia de vacaciones que organizaba la empresa estatal es una experiencia compartida de muchos y muchas militantes que hoy son delegados/as o dirigentes del sindicato (Wolanski, 2015). Como relatan estos últimos, en el proceso de privatización se “perdió” la colonia de vacaciones, aunque se “logró” mantener un plus salarial por hijo o hija, destinado al pago de esta durante los meses de verano. Existe un conjunto

de presiones económicas para realizar este tipo de conversiones de servicios sindicales en pagos en dinero –que a veces tienen el favor de sectores de la dirigencia, pues implican menores inversiones y asumir menores riesgos–. Sin embargo, los y las militantes lo consideran una pérdida: no solo como un riesgo concreto de eliminación de un derecho (la prestación monetaria es más sencilla de eliminar que la infraestructura de servicio), sino como la individualización y mercantilización de una actividad que antes era común.

Por distintas razones, y desde diferentes perspectivas, sin embargo, este aspecto de la construcción sindical ha sido relegado en los análisis y desprestigiado ante la opinión pública. Por un lado, las infraestructuras sindicales, y en particular las obras sociales, suelen ser representadas en el discurso público ante todo desde la acusación de corrupción de la dirigencia. En esta clave son leídas tanto si son exitosas (y por ende manejan una importante cantidad de dinero y permiten a sus dirigentes disputar una cuota de poder) como si, por el contrario, su estado económico y sus prestaciones son deficitarias (y por ende su fracaso se atribuye a la corrupción de quienes las tienen a su cargo). Si un sindicato construye clínicas, compra edificios, renueva sus instalaciones, la primera lectura que suele realizarse –no solo entre los medios y voceros políticos opositores– remite a la acumulación de poder de sus dirigentes. Recuperando las voces de dirigentes sindicales de distintas centrales, Paula Abal Medina (2015) se enfocó en las controversias en torno a la acumulación de poder económico por parte de las estructuras sindicales. Por medio de la distinción entre “el negocio” y “el negociado” –en las palabras de los dirigentes– dio cuenta de los bordes difusos que muchas veces cobran esas iniciativas y las sospechas que se ciernen sobre la construcción de poder sindical. La impugnación de las infraestructuras sindicales, siguiendo a la autora, no solo se realiza desde posiciones antisindicales, sino en el seno del propio movimiento obrero. Se trata de una controversia en la cual se superpone una divergencia histórica entre tradiciones gremiales con una referencia histórica muy concreta: la emergencia del llamado “sindicalismo de negocios” en la década de 1990, y la acusación de que la “caja” representada por las obras sociales fue la moneda de cambio en la negociación de la aprobación de las leyes de flexibilización laboral (Novick, 2001). A diferencia de este énfasis mayoritario, busco iluminar los modos en que las infraestructuras sindicales –más allá de la estrategia política de cada organización y central– producen, recrean e imaginan bienestar para sus miembros. Recupero en este sentido la orientación del análisis realizado por Manzano (2016) respecto de las tramas de bienestar producidas por un movimiento social del norte argentino, en términos de obtención de derechos de ciudadanía social.

El ejemplo de la creación y puesta en marcha de la obra social de Foetra revela otro aspecto central de esta producción sindical de bienestar: es necesario poner las infraestructuras y los derechos en acto, producirlos en la práctica, y esto se realiza mediante todo un conjunto de acciones, de prácticas cotidianas y de preocupaciones afectivas de las y los militantes sindicales. Formas de cuidado que hacen parte de las tareas cotidianas de delegados/as y dirigentes, y se personifican, por ejemplo, en trabajadoras y trabajadoras que conocí a lo largo de los años, a quienes el sindicato acompañó en procesos de rehabilitación de adicciones o durante el tratamiento de enfermedades graves, propias o de sus hijos e hijas. Aseguran, además, el mantenimiento de sus puestos de trabajo o traslados de sector frente a empresas dispuestas a formas encubiertas de despido o situaciones de acoso y violencia laboral de las jefaturas. Esta era la historia de muchos y muchas militantes que acompañaban las movilizaciones y “movidas” del gremio. A modo de ejemplo y homenaje, rememoro aquí la historia de Débora, una compañera que falleció joven a causa de una leucemia, a fines del 2021. La conocí en el 2013, cuando se sumó por primera vez a un curso de formación sindical. Cuando le tocó presentarse, en los inicios del curso, narró su historia: la persecución de la empresa a causa de una enfermedad crónica que arrastraba, y cómo el sindicato la había apoyado, y había conseguido no solo su permanencia, sino su traslado a un puesto lejos de su jefe hostigador. En los años siguientes, coincidimos en distintas actividades, cada vez más seguidas, y a partir de la creación de la Secretaría de Género y Diversidad, la encontré sosteniendo la bandera del sindicato en el Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencias,⁶ y, sonriente, liderando la seguridad para el camión que Foetra llevó a la Marcha del orgullo LGTBIQ en noviembre del 2019.

Este tipo de prácticas fueron analizadas por Sian Lazar como formas de cuidado, parte del proceso cotidiano de *contención* desarrollado por los y las militantes de dos sindicatos estatales de Buenos Aires (Lazar, 2019). Desde un enfoque inspirado en Foucault y Arendt, el análisis de Lazar se centró en cómo estas prácticas –junto con otras, como la comensalidad, la negociación con la patronal o rituales políticos colectivos– contribuían a conformar a la vez un sujeto ético-político individual (el sindicalista) y un sujeto ético-político colectivo (el sindicato). Aquí me interesa situar el lente en el papel que estas prácticas cumplen en producir y asegurar formas de bienestar para las trabajadoras y los trabajadores, y el modo en que

6 Los Encuentros Plurinacionales de Mujeres y Disidencias (nombre adoptado en su edición del 2019) son reuniones anuales de nivel nacional que se realizan en Argentina, rotando por las distintas ciudades del país, desde 1986. Para más información, véanse Lengueta (2021) y Maffía *et al.* (2013).

estas se basan no solo en estructuras organizadas (el estatus de afiliado/a y los derechos a los que da acceso), sino en relaciones afectivas, de cariño y empatía, que configuran una forma de trabajo afectivo que, como es el caso en el conjunto de las tareas de cuidado, muchas veces realizan de manera predominante dirigentes y militantes mujeres (Carrasco, 2003; Hochschild, 2008). Lejos de ser aisladas o individuales, estas prácticas que incluyen el *acompañamiento*, la *contención* y la *intervención sindical* personalizadas son esperadas y valoradas por las trabajadoras y los trabajadores. Es decir, constituyen una razón para acercarse, confiar e incluso empezar a *militar* en el sindicato, así como para alejarse cuando no se cumplen.

Temporalidades de lo común

No habían transcurrido dos semanas de las medidas de aislamiento preventivo y obligatorio, en abril del 2020, cuando empecé a intercambiar audios de Whatsapp con Belén, la prosecretaria de Asuntos Profesionales de Foetra, a quien conozco hace ya quince años, desde que era delegada en su oficina de Telefónica de Argentina. En esos audios, Belén me contaba la vorágine de esas primeras semanas, los relevamientos que había coordinado de la mano de los delegados y las delegadas, y cómo la prioridad era negociar con las distintas empresas las condiciones de trabajo y el cumplimiento de la jornada laboral para quienes ahora realizaban masivamente sus tareas a distancia. Esto incluía tanto la atención a clientes, antes realizada en oficinas comerciales y *call centers*, como las tareas administrativas y el manejo técnico de las redes. En el caso de las y los *telefónicos*, la repentina masividad del teletrabajo adquiriría sentidos particulares. A diferencia de muchos rubros, como la docencia escolar o el trabajo estatal, las y los militantes de Foetra tenían ya una larga experiencia con relación al teletrabajo: desde hacía por lo menos quince años las empresas de telecomunicaciones habían intentado implementarlo. Durante años, en Foetra se habían discutido los riesgos que esta forma de organización del trabajo suponía para los derechos laborales y la organización sindical, con el diagnóstico de que separar a las trabajadoras y los trabajadores entre sí y respecto de un lugar físico de referencia –*la oficina*– obstruía la construcción de lazos colectivos y tendía a la individualización de las condiciones de trabajo. Un riesgo real era que, más allá de las urgencias del momento, la pandemia permitiera a las empresas avanzar en logros que habían sido producto de una década de construcción de acuerdos y regulaciones.

Belén todo el tiempo tenía en la cabeza esta doble dimensión: la urgencia del momento, la necesidad del teletrabajo como medida de protección frente

al virus, los reclamos de sus representados en el aquí y ahora; y las posibles consecuencias del proceso en el largo plazo del sindicato. Mientras tanto, ella misma inventaba maneras de seguir realizando esas tareas gremiales desde el teléfono o por medio de Zoom, sin poder recorrer las oficinas, observar de primera mano, organizar reuniones o asambleas. Para junio, me había pedido que le echara una mano para buscar y ordenar antecedentes legales de regulación del teletrabajo en el mundo, y proyectos de ley que existían en el país previamente. Para ese momento, las y los telefónicos se habían convertido en referencia en la temática. No solo tenían experiencia: también contaban con actas negociadas y firmadas por el sindicato y las empresas, en las cuales se regulaban cuestiones como el carácter optativo y reversible del teletrabajo, el número máximo de días semanales, el mantenimiento del puesto laboral en el sector o la oficina, la provisión de mobiliario ergonómico y computadoras y el pago de un plus por conectividad. Belén logró armar en un documento de Excel un cuadro comparativo con distintas entradas referidas a los aspectos pasibles de ser regulados, y lo que establecía cada ley o proyecto. En el proceso, descubrió la noción de derecho a la desconexión, que no figuraba en los antecedentes previos en nuestro país. Ese documento sirvió luego como insumo para que uno de los principales dirigentes telefónicos, Claudio Marín, trabajara en la redacción de un anteproyecto de ley junto con el diputado Hugo Yasky, dirigente histórico de la central a la que Belén y Claudio pertenecen. Si bien la negociación posterior en el Congreso de la Nación fue ardua, y muchas de las propuestas originales de ese y otros proyectos fueron modificadas, la ley de teletrabajo fue finalmente aprobada el 30 de julio del 2020 y entró en vigor el primero de abril del 2021.

En las acciones de Belén es posible observar la compleja temporalidad que caracteriza la acción sindical, que está siempre, a la vez, situada en el presente –en la respuesta a situaciones emergentes y en la resolución de problemas que la mayoría de las veces se presentan con carácter de urgencia– y en el largo plazo. Este largo plazo incluye, por un lado, el pasado acumulado, las experiencias previas en términos de *luchas*, de aprendizajes, de *conquistas* y de *derrotas*, que configuran las posibilidades del hoy y dan cuerpo a valores y memorias colectivas. Al mismo tiempo, implica también un horizonte de futuro: como proyección de *conquistas*, pero también como riesgo, como certeza de que las acciones del presente (por ejemplo, aceptar la extensión del teletrabajo) tendrán consecuencias solo parcialmente previsibles a futuro. Las enseñanzas de los y las dirigentes suelen dar cuenta de esta tensión. En una reunión de formación para militantes de la agrupación escuché decir a Claudio Marín, principal dirigente del Frente Telefónico y secretario adjunto de Foetra, que “dirige aquel que ve más lejos”. Sin embargo, cuando en una entrevista la secretaria de Cultura y Capacitación, Paula, recuperó esta frase

para indagar cómo se habían decidido las medidas necesarias para *ganar* en un conflicto histórico del sindicato, su respuesta fue “tenés que ir midiendo en el momento, ir midiendo dónde está la gente”. En este sentido, como propusimos en otro lugar (Fernández Álvarez *et al.*, 2021), y recuperando desarrollos previos (Fernández Álvarez, 2019), es necesario interrogar una concepción lineal del tiempo, para incorporar el sentido indeterminado, múltiple y plural en relación con el futuro como posibilidad, haciendo lugar a la relevancia que cobran en los procesos de organización de trabajadores/as la imaginación y la producción de proyectos donde lo que está en juego es ampliar el horizonte de los posibles (Fernández Álvarez *et al.*, 2017). En la práctica de Claudio, de Belén, y de tantos/as otros/as militantes del sindicato coexisten y se funden el responder a la urgencia (la pandemia), defender las conquistas previas de la organización y proponer un horizonte de derechos ampliados para sus miembros (por ejemplo, en términos de derecho a la desconexión).

Esta dimensión temporal adquiere importancia en discusión con algunos de los modos en que suele comprenderse la acción sindical, como dirigida a la preservación de derechos adquiridos, en particular desde análisis que han articulado el concepto de corporativismo (Bensunsán y Middlebrook, 2013; De la Garza, 2001; Sánchez Díaz, 2014). Estas miradas suponen una temporalidad anclada en la estabilidad y en la preservación como acción orientada hacia el pasado. En lo referente a la producción de infraestructuras de bienestar sindical, se articulan con la concepción ya revisada que los entiende como recursos económicos y de poder político que las dirigencias apuntan a conservar. En cambio, atendiendo a la producción de derechos y formas de bienestar desde la práctica de las y los militantes de Foetra, encontré que la experiencia de temporalidad a partir de la cual se articulan pasado-presente y futuro está caracterizada por lo que podría sintetizarse como *fragilidad*. Lo que define la acción de las y los militantes y dirigentes es el carácter contingente, siempre pasible de modificarse de un momento a otro, de toda *conquista*, de toda condición laboral, de la tecnología, de la relación de fuerzas con las empresas, es decir, de todas las condiciones y relaciones que organizan, permiten y delimitan sus prácticas. Con *fragilidad*, me refiero a la sensación de que nada puede darse por ganado “para siempre” ni puede darse por sentado, sino que debe defenderse y reafirmarse permanentemente, tanto en el presente como imaginando y previendo las transformaciones por venir (de ahí que “dirige el que ve más lejos”).

La experiencia de la fragilidad funda los modos en que se proyecta el futuro, pero a la vez está anclada en las experiencias del pasado, que se transmiten como aprendizaje en instancias formales e informales de formación que atraviesan la práctica sindical (Wolanski, 2020). Cursos de formación,

charlas en los pasillos o tomando mate en alguna secretaría, y discursos encendidos en asambleas y actos repiten la misma enseñanza: cómo, en la historia del sindicato, periodos de relativa tranquilidad, en que determinados derechos parecían asegurados y los horizontes de futuro relativamente previsible, fueron sucedidos por momentos de retroceso y despojo de derechos. La privatización de la empresa estatal en 1991 –que fue precedida por un viraje de ciento ochenta grados en las políticas económicas del entonces presidente, a quien muchos habían acompañado e incluso militado electoralmente a su favor– es la referencia obligada, el hito traumático; pero el arribo al Gobierno de Mauricio Macri y la Alianza Cambiemos en el 2016 fueron también significados de este modo en tiempos recientes. Se trata de una memoria colectiva de procesos de desposesión de derechos, que en las lecturas sindicales no solo incluye pérdidas materiales (caída del salario real, presiones a la baja sobre los derechos laborales, alianza entre el Gobierno y las empresas), sino que se entiende como periodos de avance de lógicas de privatización e individualismo que socavan la construcción sindical como producción de lo común.

Como propusimos en otro lugar (Fernández Álvarez *et al.*, 2021), las relaciones de parentesco y generacionales constituyen una dimensión central en los modos en que se anudan pasado, presente y futuro en la construcción de procesos de experimentación política. Como señaló Fernández Álvarez (2019), las relaciones intergeneracionales adquieren un carácter central en la construcción de los proyectos políticos, en términos de legado que se deja a los/las hijos/as como posibilidad de un futuro mejor. En el sindicato, en las relaciones entre distintas generaciones militantes, se transmiten experiencias y tradiciones de movilización, se construyen memorias colectivas y se resignifican experiencias pasadas, para configurar la posibilidad tanto de la continuidad como de la renovación (Wolanski, 2017a, 2020). Es que la sucesión generacional, como recambio, también trae aparejado el peligro, acarrea la posibilidad de la fragilidad de las conquistas. Las nuevas generaciones que se incorporan a la vida laboral y sindical encarnan para las y los militantes sindicales el futuro en el presente: al no haber transitado las experiencias compartidas desde las cuales las condiciones del presente se significan como conquistas o derechos, se abre la posibilidad de que las nuevas generaciones las relativicen o les otorguen valores diferentes (aunque en la práctica nunca son solo las y los jóvenes quienes lo hacen). Por ejemplo, retomando la discusión sobre el teletrabajo, este factor era tomado en cuenta por Belén y otras dirigentes que vienen trabajando y acompañando la organización de las personas que trabajan en las empresas de telefonía móvil. El plantel laboral de estas empresas lo conformaron históricamente sujetos más jóvenes que aquellos de la telefonía fija. Esto se trasluce en

usos tecnológicos distintos, una relación menos anclada en el espacio de la oficina (eje de la construcción sindical histórica de Foetra entre los trabajadores y las trabajadoras de la fija, que se remonta a la ex ENTEL), y también situaciones vitales distintas –en las que un gran número de afiliados/as tienen hijos e hijas pequeños/as–. Todas estas razones permitían entender, para Belén, por qué los miembros de la móvil –pero no solo ellos– tenían una valoración positiva del teletrabajo, en contravía de las definiciones que venía sosteniendo Foetra. Su trabajo militante –como el de otros/as dirigentes y pares– consistió a la vez en construir nuevos sentidos colectivos y convencer a los/las afiliados/as de las contraccaras riesgosas del teletrabajo para la construcción sindical; y escuchar, entender y buscar dar respuesta a las razones por las cuales muchos/as lo consideraban una opción atractiva antes, después y más allá de la pandemia. La posibilidad de aceptar determinadas formas de teletrabajo, regulando su extensión, modalidad, libre opción y reversibilidad fue la respuesta que se construyó desde Foetra.

La construcción de formas de regulación –leyes, convenios colectivos, actas, acuerdos– permite arribar a un último punto referido a la temporalidad de la construcción sindical: el hecho de que la estabilidad y la continuidad se constituyen en valores en este mundo social (Wolanski, 2019). Plasmar los derechos conseguidos en algún soporte que les dé una permanencia mayor es la contracara de la experiencia de la fragilidad de las conquistas. Uno de los modos fundamentales es la negociación colectiva y la incorporación de disposiciones al Convenio Colectivo de Trabajo, y una gran parte de la acción sindical está dirigida en este sentido. Sin embargo, la persecución de la estabilidad y la permanencia permea más allá la práctica gremial. De hecho, recuperando lo desarrollado hasta aquí, también es posible entender en estos términos la importancia de las infraestructuras sindicales. La construcción de edificios y la adquisición de predios plasman los derechos y las *conquistas* “en ladrillo”, y los hacen más resistentes (aunque nunca del todo) a contingencias como cambios en las conducciones gremiales.

Reflexiones finales

En este capítulo busqué aportar a las discusiones actuales sobre las reinenciones de lo común, atendiendo a procesos de organización colectiva que no suelen tratarse desde esta perspectiva, como son las organizaciones gremiales de trabajadores/as asalariados/as. La mayor parte de las discusiones que abordan procesos de movilización y movimientos desde este lente conceptual se han centrado en procesos de organización de campesinas e indígenas, por un lado; la economía social y solidaria, por el otro; o bien,

movimientos que disputan de diversas maneras los bienes comunes urbanos. En este sentido, como afirmé en la introducción, hago eco de propuestas que –de manera provocadora para sentidos instalados– proponen una comprensión de lo común como una categoría heurística que permita incorporar aquellas formas de experimentación política que son necesariamente parciales, inacabadas y ambiguas y, en consecuencia, escapan a las formas más “puras” de producción de lo común (Fernández Álvarez, 2019, p. 34). En este artículo me basé en esta propuesta para iluminar las producciones sindicales de lo común, en términos de producción de formas de bienestar que buscan plasmarse de manera estable, haciendo frente a la amenaza permanente de la fragilidad, como experiencia temporal que atraviesa la práctica sindical.

Atender a este aspecto de la práctica sindical como producción no solo de bienes comunes sino de vidas en común posibilita reflexionar sobre divisorias de largo arraigo en el pensamiento político y la investigación social, en las que, al menos desde la década de 1970, se construyó la distinción entre movimientos sociales y movimiento obrero como separación entre luchas y sujetos distintos: aquellas que tienen que ver con el trabajo (asalariado) y las que tienen que ver con la reproducción de la vida, la ciudad y el barrio. Una divisoria con un aspecto temporal: la hipótesis de un mundo social perimido o en vías de perimir, representado por el sindicalismo y el trabajo asalariado; y un conjunto de transformaciones y aspectos “novedosos” en las luchas sociales, representados por los movimientos sociales. Si bien mucho ha cambiado (las hipótesis de fin del trabajo o el fin de la historia vinculadas a esas primeras teorías han sido repetidamente discutidas), pervive la tendencia a anclar los movimientos sociales en el futuro y el sindicalismo en el pasado, con lo cual se otorga al pasado un sentido de disvalor y a la novedad un signo positivo.

Esta división adquirió particular fuerza en Argentina a partir de la década de 1990, en el contexto de la aplicación de profundas reformas de carácter neoliberal que supusieron una crisis para los modos históricos de construcción del movimiento obrero. Esta crisis fue leída como un desplazamiento del centro de la escena, y su contracara fue la búsqueda de nuevos actores políticos, nuevos sujetos de la movilización política que, para las y los analistas, venían a reemplazarlo. Estas investigaciones construyeron una separación (y una hipótesis de reemplazo) entre las dinámicas de los movimientos sociales (barriales, de desocupados/as, territoriales) y el movimiento obrero tradicional (Martucelli y Svampa, 1997; Merklen, 2010; Svampa, 2008). Desde sus miradas, la posibilidad de la transformación social se había trasladado de la fábrica al barrio, de las preocupaciones y acciones vinculadas al ámbito de la producción a aquellos vinculados a la reproducción. Distintos estudios etnográficos buscaron en ese contexto recuperar

las continuidades y relaciones que anudaron a los actores y tradiciones del movimiento obrero y los *nuevos* movimientos sociales, como las empresas recuperadas por sus trabajadores/as y los movimientos barriales y de desocupados/as (Grimberg *et al.*, 2009).

Veinte años después, si bien las hipótesis de novedad y reemplazo han sido desplazadas, la dicotomía entre movimientos sociales y movimiento obrero se prolonga tanto en el pensamiento político como en el análisis social. Iluminar las producciones de lo común sindical en cuanto campos de experimentación en los que se crean bienestar permite reflexionar una vez más sobre esa separación, discutiendo de manera etnográfica algunos de los términos en que esta es construida, en torno a dos pares fundamentales: producción/reproducción y futuro/pasado. En efecto, en sintonía con desarrollos provenientes del feminismo y estudios recientes sobre el extenso y heterogéneo mundo de la economía popular, al hacer foco sobre la producción de cuidados y bienestar desde las organizaciones sindicales se habilita una mirada centrada en los modos en que producción y reproducción se anudan (también) en los procesos de organización sindical. Finalmente, atender a las experiencias temporales de la militancia sindical permite reponer los modos en que se anudan pasado, presente y futuro, más allá de orientaciones definidas *a priori*.

Referencias

- Abal Medina, Paula. (2015). Dilemas y desafíos del sindicalismo argentino: Las voces de dirigentes sindicales sobre la historia política reciente. *Trabajo y Sociedad*, 24, 53-71.
- Alonso, Guillermo. (1996). La política de reforma del sistema de obras sociales argentino: Un reiterado modelo de gestión estatal y de acción sindical. *Estudios Sociológicos*, 14(42), 745-773.
- Arnaudo, María Florencia; Lago, Fernando; Moscoso, Nebel; Báscolo, Ernesto y Yavich, Natalia. (2016). Concentración y desigualdades en el financiamiento de las obras sociales posdesregulación: Un análisis comparativo de los años 2004 y 2011. *Salud Colectiva*, 12(1), 125-137. 10.18294/sc.2016.880
- Bensunsán, Graciela y Middlebrook, Kevin. (2013). *Sindicatos y política en México: Cambios, continuidades y contradicciones*. México: FLACSO México/UAMXochimilco/CLACSO.
- Bollier, David. (2016). *Pensar desde los comunes*. Universidad de Costa Rica: Sursiendo/Traficantes de Sueños/Tinta Limón/Cornucopia/Guerrilla Translation.
- Caffentzis, George y Federici, Silvia. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apunte. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 51-72.

- Carenzo, Sebastián y Fernández Álvarez, María Inés. (2012). “Ellos son los compañeros del Conicet”: El vínculo con organizaciones sociales como desafío etnográfico. *Publicar*, 10(12), 9-33.
- Carrasco, Cristina. (2003). La sostenibilidad de la vida humana: ¿Un asunto de mujeres? En Magdalena León T. (Comp.), *Mujeres y trabajo: Cambios impos-tergables* (pp. 11-49). Porto Alegre: Veraz Comunicação.
- Danani, Claudia. (1998). Los procesos que esconde la reforma de la seguridad social argentina: El caso de las obras sociales. *Actas del XXI LASA International Congress, Chicago*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lasa98/Danani.pdf>
- De Fazio, Federico. (2013). “Relaciones entre el Estado y los sindicatos y sus consecuencias en torno al régimen de obras sociales en Argentina: Un análisis histórico-político. *Salud Colectiva*, 9(3), 301-315.
- De la Garza Toledo, Enrique. (2001). *El sindicalismo mexicano frente a la transición política*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- De L’Estoile, Benoit. (2020). El dinero es bueno, pero un amigo es mejor. *Cuadernos de Antropología Social*, 51(49-60). <https://doi.org/10.34096/cas.i51.8237>
- Fernández Álvarez, María Inés. (2016). Experiencias de precariedad, creación de derechos y producción colectiva de bienestar(es) desde la economía popular. *Ensamblés*, 3(4 y 5), 72-89.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2019). Relaciones de parentesco, corporalidad y afectos en la producción de lo común: Reflexiones a partir de una etnografía con trabajadores de la economía popular en Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 25-36. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.03>
- Fernández Álvarez, María Inés; Gaztañaga, Julieta y Quirós, Julieta. (2017). La política como proceso vivo: Diálogos etnográficos y un experimento de encuentro conceptual. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 62(231), 277-304. <http://dx.doi.org/10>
- Fernández Álvarez, María Inés; Pacífico, Florencia; Señorans, Dolores y Wolanski, Sandra. (2021). Futuros de lo común desde las organizaciones de trabajadores y trabajadoras. En *Futuros de lo común*, #1, de la serie de boletines *Composiciones de lo Común*, del Grupo de Trabajo CLACSO Reinvencciones de lo Común. <https://www.clacso.org/boletin-1-composiciones-de-lo-comun/>
- Fernández Álvarez, María Inés; Pacífico, Florencia y Wolanski, Sandra. (2022). ¿A qué llamamos colaborar?: La producción de conocimiento con organizaciones de trabajadores y trabajadoras. En Leticia Katzner y Macarena Manzanelli (Eds.), *Etnografías colaborativas y comprometidas en Argentina*. International Center for Earth Sciences (ICES). Bahía Blanca: Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.
- Findling, Liliana; Arruñada, María y Klimovsky, Ezequiel. (2002). Desregulación y equidad: El proceso de reconversión de obras sociales en Argentina. *Cadernos de Saúde Pública*, 18(4), 1077-1086.
- Fjeld, Anders y Quintana, Laura. (2019). Reinstitutionalización, formas de vida y acciones igualitarias: Reinvencciones de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 2-9.

- Graeber, David. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor: La moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Grimberg, Mabel; Fernández Álvarez, María Inés y Rosa, Marcelo (Eds.). (2009). *Estado y movimientos sociales: Estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas Estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hochschild, Arlie. (2008). *La mercantilización de la vida íntima: Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- James, Daniel. (1990). *Resistencia e integración: El peronismo y la clase trabajadora argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Lazar, Sian. (2019). *Cómo se construye un sindicalista: Vida cotidiana, militancia y afectos en el mundo sindical*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lenguita, Paula. (2021). Rebelión de las pibas: Trazos de una memoria feminista en Argentina. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 6(54), 48-73.
- Maffia, Diana; Peker, Luciana; Moreno, Aluminé y Morroni, Laura (Eds.). 2013. *Mujeres pariendo historia: Cómo se gestó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres. Reseña íntima y política de las integrantes de la Comisión Promotora*. Buenos Aires: Legislatura Porteña.
- Manzano, Virginia. (2016). Tramas de bienestar, membresía y sujetos políticos: La Organización Tupac Amaru en el norte argentino. *Ensamblés*, 3(4 y 5), 54-71.
- Martucelli, Danilo y Svampa, Maristella. (1997). *La plaza vacía: Las transformaciones del peronismo*. Buenos Aires: Losada.
- Merklen, Darío. (2010). *Pobres ciudadanos: Las clases populares en la era democrática argentina (1983-2003)*. Buenos Aires: Gorla.
- Narotzky, Susana y Niko Besnier. (2020). Crisis, valor y esperanza: Repensar la economía. *Cuadernos de Antropología Social*, 51(23), 48. <https://doi.org/10.34096/cas.i51.8236>
- Novick, Marta. (2001). Nuevas reglas del juego en Argentina, competitividad y actores sindicales. En Enrique de la Garza Toledo (Ed.), *Los sindicatos frente a los procesos de transición política*. Buenos Aires: CLACSO.
- Pastoriza, Elisa. (2008). Estado, gremios y hoteles: Mar del Plata y el peronismo. *Estudios Sociales*, 34, 121-146.
- Pastoriza, Elisa y Torre, Juan Carlos. (2019). *Mar del Plata: Un sueño de los argentinos*. Buenos Aires: EDHASA.
- Rangel Loera, Nashieli. (2019). De movimientos, botellas y consideración: La producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 37-48.
- Sánchez Díaz, Sergio. (2014). Los sindicatos ante las ciencias sociales y la antropología social en México: Antecedentes, logros y perspectivas en el siglo XXI. *Nueva Antropología*, 27(80), 59-82.

- Svampa, Maristella. (2008). *Cambio de época: Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO.
- Torre, Juan Carlos y Pastoriza, Elisa. (2002). La democratización del bienestar. En Juan Carlos Torre (Ed.), *Nueva historia argentina, tomo 8, Los años peronistas (1943-1955)* (pp. 257-355). Buenos Aires: Sudamericana.
- Trentini, Florencia y Wolanski, Sandra. (2018). Repensar el compromiso desde el quehacer etnográfico: Incomodidades y potencialidades de la producción de conocimiento con organizaciones sociales. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 151-173.
- Vega Solís, Cristina; Martínez, Raquel y Paredes, Myriam (Eds.). (2018). *Cuidado, comunidad, común: Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Wolanski, Sandra. (2015a). *Construir el sindicato: Trabajo militante y generaciones activistas en el Sindicato Telefónico de Buenos Aires* [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6026>
- Wolanski, Sandra. (2015b). La familia telefónica: Sobre las relaciones de parentesco en la política sindical. *Cuadernos de Antropología Social*, 42, 91-107. <https://doi.org/10.34096/cas.i42.2303>
- Wolanski, Sandra. (2017a). Transmitir experiencia, construir organización: La transmisión como proceso relacional en un sindicato de Buenos Aires. *Etnográfica*, 21(3), 527-540.
- Wolanski, Sandra. (2017b). Un sindicato que lucha: Narrativas del pasado y construcciones morales entre los activistas del sindicato de las telecomunicaciones de Buenos Aires, Argentina. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 2, 1-22 [en línea].
- Wolanski, Sandra. (2019). Atornillados al sillón: La continuidad en sus cargos de los dirigentes sindicales. En María Inés Fernández Álvarez, Sandra Wolanski, Dolores Señorans, Florencia Pacífico, Carmina Pederiva, María Paz Laurens, Silvana Sciortino, Santiago Sorroche, María Victoria Taruselli y Cecilia Cavigliasso (Eds.), *Bajo sospecha: Debates urgentes sobre las clases trabajadoras en Argentina*. Buenos Aires: Cooperativa de Trabajo Callao, Biblioteca Economía de los Trabajadores.
- Wolanski, Sandra. (2020). (Re)produire le syndicat, produire la classe: La formation de la classe ouvrière dans un syndicat argentin. *Critique Internationale*, 1(86), 167-188.

Los murui-muina de la Amazonia y los guaraní-kaiowá de Mato Grosso do Sul: (re)existencia por lo común^{*}, ^{**}

ELIS FERNANDA CORRADO
MARCO TOBÓN

LAS SOCIEDADES QUE se enfrentan a actores que amenazan sus derechos, contra fuerzas antagónicas que oprimen sus vidas, ya sean ejércitos, megaproyectos, explotación de recursos o decisiones estatales, comúnmente ponen en marcha al menos dos reacciones colectivas: la primera consiste en ofrecer una lectura propia de los conflictos de la realidad a la que se enfrentan. Esta lectura moviliza conceptos sobre sí mismos y sus antagonistas, conceptos sobre su forma de ser y habitar el mundo que actúan como defensa de su condición de sujetos culturalmente diferentes. Podemos pensar esta primera reacción como la concreción de una “política de la distinción”. La segunda reacción, relacionada con la primera, consiste en la movilización de prácticas colectivas dirigidas a preservar sus derechos, ya sean exigencias por vías legales o institucionales, actuaciones en espacios públicos, actividades culturales de protección o sanación, *performances* rituales o consumo de plantas. Esta segunda reacción nos habla de las capacidades locales para “intervenir en la historia para construirla” y de cómo las prácticas de *(re)existencia* por lo común actúan como formas locales de oponerse a la historia oficial.

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.3>

** Los autores agradecen al “Espaço da Escrita” de la Dirección de Investigación de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) por la traducción del portugués al español del presente capítulo.

En estas dos respuestas se activan valores orientadores de la lucha común, la solidaridad, la noción de unidad cultural, el intercambio recíproco, la autonomía, el cuidado mutuo, entre otros. Como ejemplos de estas dos respuestas colectivas, abordaremos las experiencias de los pueblos indígenas murui-muina y guaraní y kaiowá. Los murui-muina, de la Amazonia colombiana, están expuestos a los estreñimientos de la guerra, a los explotadores de oro y a la falta de protección estatal. También el pueblo kaiowá y guaraní, en el sur de Mato Grosso do Sul (Brasil), despojado de sus tierras en el pasado, se enfrenta actualmente al agronegocio y al sector inmobiliario para recuperar sus territorios tradicionales. En esos contextos de violación, tanto los murui-muina como los guaraní y kaiowá se valen de formas creativas para (re)existir. Este trabajo, bajo miradas cruzadas, reflexiona sobre las experiencias de estos dos pueblos en sus distintas formas de lucha por garantizar sus derechos y discute, a su vez, las tensiones entre dominación y respuestas culturales, entre la actuación política por lo común y la construcción de la historia.

Lo común aquí está pensado como un sustantivo (Dardot y Laval, 2017), como una continua movilización de prácticas, “como una cuestión que se refiere a las formas de vida” (Fjeld y Quintana, 2019) que actúan como antagonistas de las fuerzas que pretenden expropiar la vida, casi siempre, producidas en la cotidianidad de las relaciones (Fernández Álvarez, 2019; Rangel Loera, 2019). Esta condición de lo común confirma en la práctica que la vida no se hace a expensas de los demás; por el contrario, se hace necesariamente junto con los otros, muchas veces fuera del mercado y del Estado. No se puede perder de vista que en lo que respecta a las discusiones sobre la “política de la distinción” impulsadas por estos pueblos indígenas, cabe pensar en la perspectiva heurística de lo común, propuesta por María Inés Fernández Álvarez, que permite incorporar “aquellas formas de experimentación política que, como tales, son necesariamente parciales, inacabadas, ambiguas; y, en consecuencia, escapan a las formas más ‘puras’ de producción de lo común” (2019, p. 34).

Como se trata de pueblos en diferentes situaciones geográficas y socio-históricas, pero que experimentan conflictos parecidos que interfieren en sus vidas, además de compartir el hecho de movilizar respuestas colectivas derivadas de sus prácticas culturales, decidimos transitar en un plano expositivo a cuatro manos mostrando hechos concretos, narrando eventos y actuaciones, en los que tanto los murui-muina como los kaiowá y guaraní actúan frente a amenazas específicas. Este recorrido inicial avanza a través de escenas fragmentarias, podemos decir que se trata de una etnografía fragmentaria que busca diferentes ángulos y perspectivas junto a nuestros

interlocutores, similar al género narrativo de la literatura fragmentaria,¹ y que ilustra diferentes eventos en tiempo y espacio que permitirán vislumbrar las respuestas, las actuaciones, dirigidas a la protección mutua y a la defensa de la vida ante las realidades políticas (tanto en Brasil como en Colombia), empeñadas en reproducir políticas de muerte. Son nueve los fragmentos elegidos para componer la narrativa de este texto. La cuestión del conflicto con los “hombres del monte”, agentes estatales, expropiadores de tierras, está presente en todos los fragmentos. Los dos primeros, en particular, tratan precisamente del proceso histórico que parte del “encuentro feroz” de esos pueblos indígenas con la sociedad nacional (Brasil y Colombia).

El tercer y cuarto fragmentos hablan entre sí al presentar las capacidades locales de los murui-muina y kaiowá y guaraní de intervenir en la historia para construirla. Aquí, el diálogo con la reinención de lo común también se muestra potente para interponerse a la historia oficial. En esos fragmentos, lo común aparece como la voluntad que moviliza la búsqueda de autonomías (de los cuerpos y territorios) y de la defensa de las formas de vida de estos pueblos indígenas. El ejercicio de la autonomía y la defensa de su condición culturalmente diferente son temas que impregnan los fragmentos como un todo. Pero en los tres últimos fragmentos cobran fuerza, al tratar la manera como los murui-muina y los kaiowá y guaraní están respondiendo políticamente a las fuerzas externas que intervienen en sus vidas y en sus historias por medio de prácticas culturales, que también son impulsoras de lo común.

El quinto y sexto fragmentos también traen la dimensión del cuidado, que aparece pincelada en los demás fragmentos. El cuidado, realizado en la vida cotidiana, en el trato con los niños, los cultivos y las plantas y en la relación con el territorio –que a la vez que cuida es también cuidado– es una práctica por lo común que garantiza el mantenimiento de las diferentes formas de vida, así como la relación entre ellas.

Cada fragmento expuesto contribuirá para sustentar nuestro argumento central: las luchas de los pueblos por su (re)existencia en lo común. De este modo, terminaremos reflexionando sobre la manera en que estos pueblos indígenas mantienen determinados los valores sociales para reproducir su condición de sujetos colectivos, con sus formas propias de habitar y estar en el mundo, y cómo actúan estos valores al ser movilizados como una fuga común ante las presiones de las fuerzas económicas, depredadoras y excluyentes.

1 Un claro ejemplo, entre muchos, de literatura fragmentaria es *El libro del desasosiego* de Bernardo Soares (Fernando Pessoa), en el que el flujo multiforme de voces que narran compone la totalidad de la obra.

Los murui-muina y el encuentro feroz

Los pueblos indígenas murui-muina ubicados entre los ríos Caquetá (Japurá en Brasil) y Putumayo (Iça en Brasil) sufrieron, a finales del siglo XIX y principios del XX, la violencia de uno de los regímenes de explotación más sombríos y sangrientos de la historia del capitalismo: la esclavitud del caucho. Las prácticas atroces de cooptación de trabajo, así como las prácticas sistemáticas de tortura, violación, asesinatos y encarcelamiento hasta la muerte por inanición marcaron el pasado, la memoria y la vida cultural de estos pueblos (Casement, [1912] 2011; Echeverri, 1997; Gómez *et al.*, 1994; Pineda 1982, 1993, 1997; Taussig, 2002). El régimen de explotación del látex fue designado por los murui-muina como “el camino del comercio”, “la enfermedad de las mercancías”, “el jaguar del comercio”, en alusión a los rasgos feroces y amenazantes de la maquinaria esclavista del caucho. Esta presencia de los modos de explotación económica del caucho, expresada en actos de captura por medio de la violencia física y de la violencia económica del endeudamiento (“el fetichismo de la mercancía” [Taussig, 2002]) provocó aterradores desplazamientos, deportaciones, dispersión y un brutal exterminio de las sociedades de la región interfluvial de Caquetá-Putumayo. Muchos pueblos indígenas actualmente afirman que aún están lejos de recuperar el esplendor cultural y la fuerza organizativa que disfrutaron en los días previos a esta violencia. En 1908, Thomas Whiffen estimó que las poblaciones indígenas de esta región, que incluían también a andokes, nonuyas, okainas, boras, mirañas y muinanes, eran aproximadamente cuarenta y seis mil personas (Whiffen, 1915), en el 2011 estas poblaciones apenas alcanzaban las 7689 personas (Línea Base Amazonas-Documento CONPES 2012).

La presencia de los jefes del caucho constituyó el rostro feroz del colonialismo: racismo, desprecio cultural y cuerpos convertidos en mercancía. Pero no solo los caucheros eran sádicos, irracionales y sin escrúpulos; más tarde, también los religiosos evangelistas, a quienes les atribuían el derecho de controlar las almas de otras personas y de reproducir formas de dominación simbólica, interviniendo irreversiblemente en la historia de tales sujetos (Bonilla, [1986] 2006). La relación colonial consiste en tratar a los indígenas como músculo disponible, mano de obra, utilizando su conocimiento de los ecosistemas y territorios amazónicos habitados para su propio beneficio. Así lo hicieron también posteriormente los explotadores de pieles, los madereros, los narcotraficantes y, en la actualidad, los *garimpeiros* (buscadores de oro) y también los protagonistas de la guerra de las últimas décadas –guerrilla y ejército– que intervienen en la vida y en los territorios de estos pueblos.

Privatización de los territorios kaiowá y guaraní

El desacuerdo con el *karaí*² y el interés por la “tierra productiva” es el lado feroz de la historia de los kaiowá y guaraní. El proceso histórico de despojo y privatización del territorio kaiowá, en el sur de Mato Grosso do Sul, y el contacto interétnico más intensivo comenzaron a finales del siglo XIX. Aún en el siglo XIX, después de la guerra del Paraguay (1864-1870),³ Thomaz Laranjeira obtuvo la concesión para explotar yerba mate en tierras brasileñas. La Companhia Matte Laranjeira se instaló en territorio indígena, y, durante el tiempo que realizó la actividad de extracción y exportación de yerba nativa, utilizó mano de obra indígena (Brand, 1997). La explotación de la mano de obra indígena, muchas veces caracterizada como un régimen de esclavitud o semiesclavitud, terminó contribuyendo a la desagregación social de esta población. Los desplazamientos de los kaiowá dispersaron a las comunidades indígenas y perturbaron sus formas de producción, consumo y sociabilidad tradicionales (Chamorro, 2015; Crespe, 2015). Sin embargo, la política de *reservamento* a la que fueron obligados marcó el lado más cruel de la colonización, con la expulsión y privatización de los territorios kaiowá.⁴ Entre los años 1915 y 1925, el Servicio de Protección Indígena (SPI, organismo al que sucedió la Funai) creó ocho reservas en el sur de Mato Grosso do Sul para los kaiowá, los guaraní y, más tarde, para los terenas. Esas reservas son pequeñas unidades administrativas que no tomaron en cuenta la organización social de estos pueblos y no ofrecen las condiciones necesarias para la reproducción física y cultural de los kaiowá y guaraní (Barbosa da Silva, 2007; Crespe, 2009; Pereira, 2004). En la práctica, “el SPI territorializaría a los indígenas, obligándolos a residir en espacios restringidos, con fronteras fijas. Ese proceso, obviamente, tenía como corolario la liberación de tierras para la colonización de la región” (Barbosa da Silva, 2007, p. 46). Otro hito en la colonización del Estado es la llegada de la Colonia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), en 1948. Como parte de los objetivos de la CAND, estaba el aumento de las haciendas, el avance de las actividades agrícolas y el impulso

2 La forma en que los kaiowá llaman a las personas no indígenas.

3 La guerra del Paraguay o de la Triple Alianza también impactó en la vida de los kaiowá y guaraní, ya que gran parte de las zonas donde se libró era territorio ocupado por los indígenas, lo que afectó principalmente la movilidad de estos pueblos.

4 Utilizo el término *privatización de territorios indígenas* o *de ocupación tradicional* inspirada por el trabajo de Cariaga (2019). A lo largo de su tesis, el autor siempre utiliza el término *privatización* para hablar del proceso de despojo del territorio kaiowá. Creo que el uso de este término destaca mejor el proyecto colonial que expulsó a los indígenas de sus tierras para luego usarlas, es decir, transformar la tierra tradicional en tierra privada.

al crecimiento y desarrollo de las ciudades de la región. Como resultado, también hubo un impacto ambiental y una consecuente disminución de las áreas boscosas. Los indios de “fondos de hacienda” habitaban estas áreas de selva resistiendo el modelo de *aldeamento* y permanecían en estos espacios escondidos, o a cambio de trabajo, como una forma de no alejarse de sus lugares de origen (Brand, 1997; Crespe, 2009, 2015; Pereira, 2004). Circular por los alrededores de su antiguo territorio era una posibilidad para mantener viva la esperanza de volver a su lugar. Sucede que la deforestación casi total del sur de Mato Grosso do Sul, en la década de 1970, completó el proceso de “expulsión de los indios de sus tierras tradicionales, intensificando el confinamiento en las reservas” (Brand, 1997, p. 88).

Animales del monte

En la Amazonia, los grupos armados son vistos como “gente del monte”, *jatiki imaki*, “animales del monte”, que usan camuflaje, tienen un olor específico y rasgos físicos y morales particulares. Esta idea es coherente con la concepción, presente en muchos pueblos amazónicos, de que los cuerpos constituyen instrumentos diferenciadores, lo que a su vez implica la posibilidad de su transformación, de convertirse en otros, de dejar de ser, de perderse o de metamorfosearse. Al fin y al cabo, animalizarse, incorporando atributos –o “ropas”, en palabras de Viveiros de Castro (1996)– que caracterizan otras exterioridades animales. El cuerpo se convierte así en un lugar de enunciación desde el cual se nombra e interpreta el mundo, un campo en el que se construyen los significados del “yo” y el “nosotros”. Aquí también se entiende por qué los caucheros y, más tarde, todos los que ingresaron en sus territorios con armas, fueron nombrados como *riama* (‘el caníbal insaciable’).

¿Quiénes son los “animales del monte”? Tienen cuerpos diferentes, se camuflan como el jaguar, no tienen casa, no tienen cultivos, no tienen maloca, no se sientan para consumir plantas de poder (coca y tabaco), andan por el monte lejos de su familia, no saben curar con plantas y tienen armas de fuego. Esta tensión entre condiciones de diferentes cuerpos que se encuentran, si bien se manifiesta como un juego de espejos en una dialéctica de extrañamiento, no alude solo a diferentes concepciones de la realidad histórica y de formas de ser en el mundo, también desvela una “política de la distinción” en el actual escenario de la guerra y de presencia de actores armados en territorios indígenas.

Desde los cuerpos y conceptos indígenas, nombrar a quienes hacen la guerra, quienes portan armas recorriendo la selva y sus ríos como “animales

del monte” alude a una transformación con una fuerte carga política. Precisamente porque, en el actual escenario de enfrentamiento y depredación de los territorios indígenas, esta forma de ver permite establecer distinciones entre combatientes y no combatientes. Desde la perspectiva de muchos murui-mina también existe la posibilidad de revertir esta trágica metamorfosis, recuperar la condición de humanidad reproduciendo la vida cultural, plantando, intercambiando alimentos y sustancias, cuidando a los familiares y haciendo bailes de maloca. La metafórica nomenclatura de los guerreros como animales no solo nos permite construir distinciones, sino que también permite la posibilidad, a su vez política, de transformar cuerpos depredadores que hacen la guerra en cuerpos culturalmente humanos.

La tierra prestada

En 1980, como la vida en las reservas no correspondía a la lógica organizativa de los kaiowá, además de los problemas posteriores provocados por la falta de tierra y por el aumento de la población en estos lugares, los indígenas comenzaron a “escapar” de la reserva y algunas familias pasaron a reivindicar el regreso a los territorios de ocupación tradicional. Como parte de sus acciones, los indígenas establecieron campamentos ubicados cerca de los caminos u ocuparon pequeñas áreas dentro de las haciendas, donde identificaron a sus *tekoha*. En ese sentido, las *retomadas*, como llaman a este proceso los kaiowá y los guaraní, se oponen al modelo de reserva creado por la SPI, y tienen como objetivo la devolución y la reivindicación de nuevas demarcaciones territoriales al Estado brasileño. Además de la devolución, las *retomadas* buscan defender y proteger las tierras que en el pasado fueron saqueadas y privatizadas y que hoy sufren con los cultivos de caña de azúcar, de soja y, más recientemente, con los loteamientos urbanos.

En una de las conversaciones que tuve con doña Gilda, en la época vicelíder de un área de retomada, cuando me explicaba por qué los kaiowá y guaraní comenzaron a retomar sus tierras, le pregunté si esa sería la mejor manera de recuperar sus territorios. Mi interlocutora hizo, entonces, una analogía del *tekoha* como un objeto prestado que, cuando no se devuelve a su legítimo dueño, hay que ir tras él para tenerlo de vuelta, para recuperarlo:

Sería esa misma, porque la gente esperó tantos años y nadie vino y dijo: “toma, aquí, la tierra es de ustedes”. No lo dijo ni lo dirá. Entonces fue así, entramos para ocupar de vuelta, para avisar y decirles que estamos volviendo y que queremos recuperar lo que era nuestro *tekoha*, ¿no? Entonces, y así funcionó, en cada lugar, en cada

tierra, los que dicen invadieron, esto y aquello, pero en realidad, no es invasión, es solo lo mismo que prestar un objeto, la persona te lo presta y lo vas a usar... si no lo devuelves, te olvidas de devolverlo, en algún momento vendrá el dueño y se lo llevará de vuelta y tiene todo ese derecho, porque la persona es dueña del objeto. Entonces así es la tierra también, entonces ya la ocuparon, ya lo hicieron, y digo más, nosotros, sí, ocupamos más las tierras porque están destruyendo las plantas, los árboles, ¿no? las tierras ya están muy *sugadas*. Entonces nosotros los indios, los pueblos indígenas, nunca necesitamos talar los árboles para plantar, para tener un cultivo, nunca tuvimos que hacerlo (Discurso de doña Gilda, 2016).

En el discurso de la vicelíder, ella compara la tierra con un objeto prestado. Aquí el mayor problema no sería el hecho de que otros hayan tomado las tierras indígenas “prestadas”, sino que, al no devolvérselas y no haberlas cuidado adecuadamente, las han *sugado* (en sentido literal, ‘chupado’; en sentido figurado, ‘agotado’).

En un intento por comprender la analogía entre la tierra y el objeto prestado que hizo la vicelíder, nos preguntamos si no habría sido esta la manera que ella encuentra para conciliar las diferentes interpretaciones de la tierra: una como propiedad, que tiene un dueño y es *sugada* para alimentar el capitalismo (Benites, 2021) y la tierra de la diferencia, de lo común, de los pueblos indígenas. El proceso de recuperación de la tierra pasa también por la comprensión de que *no es invasión*, como subraya doña Gilda, sino la retomada de lo que fue sustraído en el pasado, es una forma concreta de “intervenir en la historia para construirla”. Carneiro da Cunha, al hablar de los derechos indígenas, señaló la influencia de las “ideas metropolitanas dominantes”, al afirmar que “Por una parte, los movimientos indígenas formulan reivindicaciones en términos de un lenguaje de derechos dominantes, susceptible de ser reconocido y, por lo tanto, de ser exitoso” (2009, p. 327). *Tierra* es un término polisémico, por lo que es necesario reivindicarlo en términos que comunican diferentes agentes, aunque sus significados sean otros (Corrado, 2017, p. 122).

Creí que ese era uno de los posibles efectos que el discurso de mi interlocutora tuvo la intención de alcanzar. Sin embargo, recordando esta conversación, me planteé si decir que la tierra fue prestada no traduce también una forma de pensar y de relacionarse con la tierra en la que no hay inconveniente en compartirla. El problema fue que la tierra fue privatizada y

arrasada, lo que promovió la expulsión de la población indígena que vivía en ella y con ella. La tierra prestada necesita volver a los kaiowá y guaraní para ser cuidada y ya no *sugada*. Esos sentidos y la relación con la tierra hacen parte de las distintas formas de ser y estar en el mundo que se activan en la gramática de la vida social, en la actuación política por lo común y en la construcción de la historia kaiowá y guaraní.

Observar una chagra y ver un trabajo solidario

No tengo porqué obedecer a nadie. No me gusta que nadie me mande, yo sé qué hacer para alimentar y cuidar a mi familia, a los míos, sé cómo trabajar, cómo hacer los trabajos [...]. En la historia, nuestros antiguos trabajaron para su gente, nunca nos gustó trabajar para nadie. Yo trabajo para mi gente, para mantenerlos, para cuidarlos, para que estén bien. No me gusta que nadie venga a mandarnos. Tenemos nuestro trabajo, nuestras formas de trabajar, de conseguir comida, de hacer nuestras casas, no necesitamos ni queremos que nos digan qué hacer; históricamente, por cultura, esto es así y todos ya lo sabemos (Diálogo con Eduardo Paki, líder muinane, aldea de Villa Azul, río Caquetá, Japurá, 2017).

La producción de alimentos en la Amazonia indígena implica una serie de conocimientos botánicos y geográficos especializados formados a lo largo de los siglos. Para que las plantas den sus frutos en la chagra se necesita un trabajo previo que active los conocimientos mediante el esfuerzo común y solidario. Estos trabajos están guiados por una moral que las impulsa, por valores compartidos dirigidos al cuidado mutuo, a la reciprocidad grupal, al intercambio y a la autonomía. Hacer *chagra* permite producir alimentos (diferentes variedades de mandioca, ají, frutas, maní, entre otros) y plantas de poder (como la coca y el tabaco) que darán forma a cuerpos humanos, de algún modo, cuerpos esculpidos culturalmente mediante el consumo de los alimentos producidos. La abuela *Díyogu* ('aquella que pregunta', en la lengua muiname) dice algo que nos habla de la autonomía practicada desde tiempos antiguos: "Nadie va a venir a resolver el problema del hambre. Desde siempre cultivamos, recolectamos, producimos alimentos y nos mantenemos vivos".

Desde esta perspectiva, cuando observamos una chagra, además de la biodiversidad de especies vegetales vivas, o precisamente por eso, terminamos viendo un trabajo comunitario, la autonomía y el esfuerzo común organizados en la preservación de cuerpos sanos.

Producir alimentos implica la participación coordinada de muchos músculos, cerebros y corazones que entran en acción, que sudan, que liberan energía para tener comida y asegurar el cuidado de la vida familiar. Esto supone, como tan bien lo describió la prolífica literatura antropológica amazónica, la ejecución de un conjunto de prácticas productivas indígenas combinadas con el sistema hortícola de tumba y quema, la transformación del monte en un campo lleno de significados sociales, un escenario que, sin disociarse del ecosistema amazónico, interviene en él para humanizarlo y regenerarlo mediante los cultivos y poniendo en acción conocimientos concretos (Acosta *et al.*, 2011; Echeverri, 2001; Gasché, 2011; Griffiths, 1998; Nieto, 2006; Van Der Hammen, 1992). Los conocimientos movilizados en la producción de alimentos y plantas de poder (mandioca, coca y tabaco) participan de forma orgánica, en relaciones mutuamente imbricadas, con la realización diaria de la vida social. Estos trabajos hortícolas, cabe señalar aquí, están mediados por la generosidad como valor humano (Griffiths, 1998). La mezquindad y la rabia no encajan en las actividades compartidas.

Cabe señalar que el mantenimiento, el cuidado y la reproducción de la chagra dependen especialmente de los trabajos de las mujeres, quienes, con su esfuerzo y conocimientos, asegurarán la prosperidad de los cultivos (Belaunde, 2005; Nieto, 2006) y, por ende, el bienestar de sus familiares, lo que quiere decir, en definitiva, que cada ida de una mujer a la chagra significa su constante participación en el mantenimiento de la vida colectiva. Las mujeres, en cada acto de sembrar, de limpiar los cultivos, de desenterrar tubérculos, de cosechar piñas, hojas de tabaco, de cargar canastos llenos de variedades de mandioca, y más aún, de transformar, por medio de su energía y conocimiento, los productos cosechados en sustancias comestibles (las mandiocas en casabe, en manicuera,⁵ en cahuana,⁶ tabaco en ambil⁷), intervienen decisivamente en la reproducción de la estructura social y sus contenidos culturales, en este caso específico, el ejercicio de su forma de vida autónoma en la selva.

5 Bebida dulce elaborada con una variedad de mandioca brava, en la que previamente fue eliminado el ácido cianhídrico.

6 Bebida espesa hecha con almidón de mandioca, muchas veces endulzada con jugo de frutas amazónicas.

7 Sustancia espesa de hojas de tabaco mezclada con sales vegetales.

“El *tekoha* como un niño pequeño”

“Cuidar al niño como cuidar el maíz”. Esta fue la respuesta sobre los cuidados que debe tener la madre con el hijo que nace. De nuevo, era el *tekoha* que era *un niño pequeño*. Esta frase me la dijo doña Gilda, tratando de explicarme sobre la retomada: “una retomada es un niño pequeño”, por lo que necesita que la cuiden, especialmente en los primeros años. Al narrar la historia de *Ñu Porá*, don Valdemir contó que en la década de 1970 el *tekoha* “estaba gateando”, refiriéndose a los primeros años de retomada, y que ahora ya andaba. La retomada y la tierra aparecen aquí como sinónimos, porque no es cualquier tierra la que se retoma, sino la *tekoha*, que tiene una historia, donde vivieron y fueron enterrados sus ancestros (Corrado, 2017, 2018).

Melià *et al.* al describir el concepto de tierra para los paí-tavyterã del Paraguay compara el cuidado de la tierra con el cuidado de los niños: “el cultivo de la tierra y el cuidado de los cultivos es lo mismo que criar a los niños” (1976, p. 204). Pereira, al discutir el término “levantar *tekoha*”, describe que “el verbo ‘levantar’, *opuã*, se utiliza para referirse al crecimiento de los niños, plantas cultivadas, parientes y *tekoha*” (2004, p. 224). El *tekoha* se compara con un niño pequeño, el cuidado del niño se compara con el cultivo del maíz, el maíz que nace del cuidado de la tierra, y que también es cuidado, es el mismo que alimenta a los niños y a su vez también los cuida. En ese sentido, el mismo verbo *opuã* permite a los kaiowá describir el crecimiento de todos ellos. El acto de cuidar se piensa como una extensión: no se cuida solo a las personas, se cuida la tierra y las plantas, y estas, a su vez, también cuidan a las personas.

En el acto del bautismo se hacen visibles estos cuidados extensibles a diversos seres. Como nos cuenta un líder, el bautismo de la tierra es una de las primeras cosas que se hacen después de la retomada; ya el bautizo del niño (*mita ñemongarai*) es importante, porque es mediante el bautismo, en los primeros años de vida del niño, cuando se recibe su alma. De igual manera, los kaiowá suelen realizar el bautismo del maíz, conocido como *avati kyry*.

Para los kaiowá, el primer año de vida de los niños es el que requiere mayor cautela, porque si los niños son maltratados, el alma puede entristecerse y dejar el cuerpo, “por esa razón, en el primer año de permanencia en el cuerpo, esta alma siempre se trata con rezo (*ñembo’e*) y con cariño, para alegrarla y fijarla definitivamente en el cuerpo” (Benites, 2009, p. 61). Los rezos son fundamentales en las áreas de retomadas, especialmente si es reciente, ya que protegen contra conflictos con los latifundistas. En general, el cuidado de los niños implica una atención y vigilancia constantes. Desde esta perspectiva, la tierra y los niños siempre están en fabricación.

Al preguntarles por la tierra, los kaiowá me mostraban a los niños, al preguntarles por los niños me hacían ver el maíz (Corrado, 2017) mostrándome la “ecología de los *selves*”, donde “todos los seres, no solo los humanos, se comprometen con el mundo y con los demás *selves*, es decir, con los otros seres que tienen un punto de vista” (Kohn, 2016, p. 3), de una tierra que es vida, que cuida y es cuidada.

El oro no es comida

La historia de los pueblos indígenas del medio río Caquetá está marcada por una inevitable contradicción. Su autonomía cultural está permanentemente limitada por la necesidad de involucrarse en trabajos extractivos precarios e injustos en busca de dinero escaso. Esta situación de dependencia se expone claramente en las economías extractivas de oro, el *garimpo* (minería informal), que desde principios de la década del 2000 vienen interviniendo en los territorios indígenas. Desde esta perspectiva, Aurelio Suárez, médico muinane, afirma:

El indígena no necesita el oro. El oro es explotado por los blancos que lo necesitan. Quizá los indígenas necesiten un trabajo para comprar las cosas que necesitan, pero no siempre se invierte en lo importante, en lo que se necesita (Diálogo con Aurelio Suárez, líder indígena muinana, aldea de Araracuara, medio río Caquetá, Japurá, 2016).

Una de las consecuencias más perjudiciales de la minería para el modo de vida indígena, precisamente por la explotación de las capacidades de trabajo, es que los trabajos del *garimpo* terminan por alejar a los indígenas de sus prácticas culturales autónomas (producción de alimentos de la chagra, cuidado de plantas de coca y tabaco, realización de bailes rituales, transmisión de historias y trabajos comunitarios, mingas, entre otros). Trabajar en el *garimpo* expropia el tiempo dedicado al cuidado mutuo y los vínculos con el territorio construido, debilitando las energías humanas habitualmente invertidas en mantener vivas las fuerzas culturales que sustentan la organización política y la defensa del territorio.

Las formas precarias de trabajo en el *garimpo* son la antítesis de las formas indígenas de trabajo, en las que los esfuerzos en la producción de la vida están estrechamente interconectados con las relaciones sociales, con los beneficios comunes del uso colectivo de los medios de subsistencia, con los intercambios entre parientes y con la organización política comunitaria (Comas, 1998; Sahlins, 1974, 1983). En contraste, ante la dependencia del mercado

y el riesgo de que el *garimpo* y las economías extractivas profundicen las relaciones de dominación en la vida indígena, se encuentran las prácticas culturales que se manifiestan como impulsoras de valores comunes. Como el curso histórico de los acontecimientos ha mostrado, estas prácticas de protección mutua, de ejercicio autónomo de la vida social, brindan a los pueblos indígenas la capacidad de responder políticamente a las fuerzas extractivas o militares que intervienen en sus vidas y en su historia.

Por lo tanto, la realización diaria de las prácticas culturales es una garantía de organización política y de supervivencia histórica. La organización de los trabajos en la producción y el intercambio de alimentos, la protección recíproca y los vínculos de la vida comunitaria son constitutivos de la actuación política, involucran la movilización de valores comunes que contribuyen al ejercicio autónomo de la vida en el territorio. Como afirma Aurelio Suárez: “nuestra cultura es como esa hoguera que ves ahí, que hay que alimentar para que no se apague, que hay que avivar, cuidar” (Diálogo, 2016).

Ante los peligros permanentes de la opresión económica, se apela al ejercicio cotidiano de producir la vida cultural como espacio político de refugio común. Esto tiene que ver con el hecho de que los pueblos expuestos a estructuras de dominación siempre responden movilizando los recursos que tienen a su alcance, en este caso, la actuación de una *infrapolítica*, que se expresa como “resistencia” de forma oculta, insospechada, sin estrépitos ni actos contundentes, pero persistente (Scott, 2000).

El *tekoha* de los *xirús* y de los ancestros

El kaiowá Eliel Benites, doctor en Geografía por la Universidad Federal de Grande Dourados, al discutir las categorías *Teko* (forma de ser), *Tekoha* (territorio) y *Ñe’e* (lenguaje), recalca que “es muy importante conocer cómo se vincula el *tekoha* con la espiritualidad kaiowá y guaraní. El *tekoha* es también el lugar donde se cultiva constantemente el sentido de lo tradicional” (Benites y Ramos, 2017, p. 34 [traducción propia]). En un artículo más reciente, Benites (2020), al reflexionar sobre los elementos que contribuyen a la recomposición del “territorio que se levanta”, el *Tekoha* *Ñeropu’ã*, también menciona que valorizar las prácticas y los saberes tradicionales kaiowá “dependía principalmente del territorio, porque la retomada de los valores también dependía de la retomada de los componentes del territorio para dar sentido al conjunto de saberes y prácticas que se iban dejando y que habría que reconquistar” (2020, p. 29). Y, aun, insistiendo en la importancia de la educación escolar indígena en ese proceso, añade:

La concienciación política de las nuevas generaciones desde la educación escolar indígena reveló la necesidad de retomar los fundamentos del *teko* (forma tradicional de ser), anclados en los saberes de los mayores. Así, el debate sobre el futuro guaraní kaiowá pasa principalmente por la retomada del territorio tradicional (p. 29).

Machado y Pereira (2018), mediante el análisis de los artefactos rituales concebidos como sujetos sociales, afirman que los chamanes/rezadores necesitan realizar varios rezos para obtener la transferencia del *xirú*⁸ al nuevo lugar de residencia de su parentela, como las reservas. Estos rezos están destinados a convencer al *xirú* de la necesidad de un cambio. Sucede, como explican los autores, que el *xirú* no siempre está de acuerdo con la transferencia, o

[...] puede extrañar su antigua ubicación y expresar el deseo de regresar allí. Esto es lo que, según la explicación de los chamanes, parece ocurrir con ciertos *xirú*, cuidados por parentelas que actualmente se encuentran movilizados para retomar sus *tekoha* de ocupación tradicional (2018, p. 126).

Por lo tanto, la importancia de retomar los antiguos territorios de ocupación tradicional pasa también por entender que estas tierras están impregnadas por los rezos y ritos que se realizan en los *tekoha*:

La creencia de los chamanes es que tales espacios son impregnados por la fuerza que emana de los *xirú* y de los rezos –*ñembo'e*, una fuerza llamada *xirú rykuery*, algo así como la impregnación por la esencia del *xirú*–. Si bien estos espacios se encuentran totalmente desfigurados, ya que su cubierta vegetal original fue totalmente destruida y el agua contaminada, lo que provocó el alejamiento de los espíritus guardianes *jára*– de las diversas especies animales y vegetales, el suelo aún se encuentra impregnado por la fuerza de los *xirú* de las antiguas parentelas que vivían allí, como destaca Izaque João (2011). Los chamanes de las parentelas provenientes de esas localidades creen que pueden regresar con sus *xirú* y, por medio de rezos, será posible invocar a los *jára* para que regresen a sus antiguos espacios y recuperen la flora y la fauna. El retorno de los *xirú* y de los *jára* creará las condiciones necesarias para la restauración de

8 El significado del término *xirú*, utilizado aquí, se refiere al conjunto de artefactos rituales. El *xirú* también significa 'bastón ritual' (Machado y Pereira, 2018).

las formas de convivencia en la parentela, recomponiendo las redes sociales que articularon la convivencia social (Machado y Pereira, 2018, p. 137).

En ese sentido, se puede decir que el movimiento de retomada kaiowá y guaraní manifiesta la insatisfacción con la vida en la reserva y sus problemas: la falta de tierra, la densidad poblacional, la desarticulación de las parentelas y la dificultad de realizar ceremonias y rituales. ¿Cómo expresan el deseo de los chamanes/rezadores, de las parentelas y de los artefactos rituales de regresar a sus antiguos *tekoha*?, porque solo así es posible retomar y revivir las formas tradicionales, revitalizar la fauna y la flora y las formas de convivencia, garantizando el futuro de los kaiowá y guaraní, así como el de los demás seres. La retomada de la tierra es también

[...] la retomada de los rezos y de la recomposición del modo correcto de vivir, *teko katu*. Juntos, tendrían el poder de hacer crecer de nuevo el monte, traer de vuelta a los animales acompañados de sus dueños y volver a hacer a la gente fuerte, sana, tranquila y feliz. (Pereira, 2014, p. 360).

Para Pereira, los rezos actuarían también en la superación de los “condicionamientos históricos actuales” (p. 360). También añade que la retomada de las tierras, de los rezos y del *teko katu* forman parte de una “política de la distinción”. Incluso, como destaca Eliel Benites: “las áreas de retomada, consideradas como *tekohas*, son parte del medio por el cual se reinicia el gran viaje de la existencia [...]” (2020, p. 35).

Bailes en la selva

Preparar un baile de maloca para danzar y cantar juntos en la selva siempre requiere organización y coordinación comunitaria. El baile donde se comparten alimentos y sustancias, donde se ejecutan coreografías de grupos de cantores y danzantes, se presenta como una respuesta colectiva de protección ante las amenazas. Entre los pueblos amazónicos, específicamente entre los murui-muina, iniciar los preparativos de una fiesta e invitar a parientes, vecinos y compañeros se puede considerar, en un escenario de imposiciones militares y económicas, una acción intrépida ante los riesgos de la muerte (*garimpeiros* armados, ejércitos, disidencias guerrilleras, narcotraficantes, abandono estatal). Algunos de los bailes de los murui-muina, como *yuakí* (frutas), *karijona* o *zikií*, al movilizar una serie de valores vinculados a la

producción solidaria y al intercambio de alimentos y sustancias (coca, tabaco, mandioca, ají), al desencadenar la celebración colectiva y la sanación de los cuerpos, tienen el poder de transformar las fuerzas amenazantes de la guerra, de la *animalidad*, en el cuidado recíproco, lo peligroso en protección, la hostilidad en festividad. Estos procesos de transformación se manifiestan como *performances* políticas capaces de fomentar relaciones sociales que recuperan el deseo de lo *común*, experiencias que reafirman formas de vida que son incapturables por las feroces tiranías del mercado, de la guerra y del Estado. Mantener los bailes de maloca en lo más profundo de la selva constituye así el anuncio público, a semejanza del repertorio de acción de muchos movimientos sociales, de existencias que conllevan otras posibilidades de ser.

Muchos hombres y mujeres murui-muina, cuando hablan de la celebración de los bailes, lo primero que dicen es que es un baile organizado para disfrutar de los resultados del trabajo. Las actividades preparatorias para un baile están guiadas por la gratitud colectiva, que favorece el intercambio de los alimentos recolectados. Un baile, por lo tanto, comienza con la disponibilidad de fuerza de trabajo solidaria y abundancia de alimentos. Sin chagra no habrá comida, y sin comida nunca será posible una danza ritual, entendiendo la comida como el mantenimiento de cuerpos sanos y del ejercicio de la autonomía, ya que asegurar la alimentación implica poner en práctica principios morales centrados en el cuidado de la familia y del grupo (Griffiths, 1998).

Armando Yacob –“Pechey”–, líder del pueblo bora, explica bien el propósito del baile:

Nadie hace un baile para destruir, para hacer destrucción de otros, para hacer violencia, para engañar o motivar tensiones, nadie hace un baile para estos propósitos, un baile es lo contrario de la destrucción y la violencia. La sustancia y la palabra de las que nace un *bilea* –sustancia y palabra de coca y tabaco–, especialmente de *yuakí* o de *karijona*, están cargadas de propósitos de vida, de multiplicación, de limpieza y sanación mutua, de unidad y organización cultural. Los bailes se dirigen a apaciguar los conflictos (Diálogo con Armando Yacob, Leticia, diciembre del 2014).

Los bailes ponen en movimiento, además de los valores sociales, el arte de la presencia colectiva, el arte del encuentro por medio del canto, de la danza y del intercambio de sustancias, y compone así un escenario público capaz de huir de las amenazantes interferencias en la vida del territorio. Podemos ver, en la celebración de bailes en la Amazonia, un modo de acción

política no destructiva para protegerse y para sortear la presencia de cuerpos feroces y sus pretensiones expropiadoras. Los bailes se presentan como antagonistas de la depredación, como escenario de encuentro, protección y abundancia de alimentos.

Los bailes implican experiencias de transformación. La transformación por medio del conocimiento de las mujeres, de los tubérculos, de la chagra y de frutas de palmas en bebidas dulces (cahuana y manicuera), al igual que en alimentos como casabe y tamales de yuca. Asimismo, la transformación de las plantas de coca y tabaco en sustancias que orientan los comportamientos, sustancias capaces de guiar la ética de las relaciones sociales. Lo mismo ocurre con los animales cazados y traídos por los invitados al baile, que también serán procesados, limpiados de su potencial peligrosidad animal, cocinados y, algunos de ellos, compartidos en la fiesta.

Otra escala material de transformación tiene que ver con los efectos y afectos (*afectar*) que experimentan los cuerpos que consumen estas sustancias. Los participantes del baile que consumen estos alimentos pueden experimentar una mitigación de sus impulsos feroces, apaciguan su disposición agonística, por así decirlo. De esta manera, los cuerpos se enfrían *-máanáido-* y se endulzan *-náímedo-*, es decir, la rabia y la animosidad se transforman en empatía y encuentro no destructivo. Estos cambios en los cuerpos, asociados a la temperatura y al gusto, afectan también la transformación de la atmósfera, del clima de la experiencia compartida, del escenario vivido, que, debido a su carácter festivo, constituye un paisaje cargado de sensaciones acogedoras, de alegría pública, de fiesta *común*. Como subraya García (2018), los murui-muina atribuyen a los bailes la capacidad de eliminar el carácter candente del ambiente.

Otra importante expresión de transformación resulta del efecto sonoro y performativo de las canciones y danzas, que son, en última instancia, actualizaciones de memorias corporales profundas. A las canciones, que también son artes verbales ejecutadas públicamente, se les atribuye el poder de afectar mediante el sonido de las palabras, precisamente porque se expresan como un soplo (*jafaikĩ*) (García, 2018), capaz de purificar, de alejar los peligros. En ese sentido, las canciones funcionan como oraciones o conjuros capaces de cambiar los estados sensibles del cuerpo. Los cuerpos, ejecutores del arte del encuentro, entrelazando sus manos, sudando juntos, cantando al unísono, realizando movimientos rítmicos coordinados, movilizan valores vinculados al cuidado y al rechazo de la hostilidad.

Así, parece revelarse que los tiempos del baile, al expresarse como *performances* políticas que desafían realidades tensas, se vuelven antagonistas de los tiempos de la guerra y de los tratos destructivos. Las danzas forman grupos, movilizan la sociabilidad, construyen relaciones y alianzas, a

menudo entre enemigos o potenciales guerreros. Aquí la política se danza, hace amigos –conjura enemigos– (Perrone-Moisés, 2015), tiene el poder de transformar el peligro y la amenaza en coexistencia y protección compartida.

(Re)Existencia por lo común: entrelazar fragmentos

Después del recorrido por fragmentos que exponen actuaciones colectivas y perspectivas con voces y experiencias históricas diferentes, nos enfrentamos a una interrogante de naturaleza política: ¿qué es lo común entre los pueblos indígenas murui-muina y guaraní-kaiowá? Desde los diálogos con nuestros interlocutores y el propio ejercicio etnográfico, pensamos lo común como la voluntad que hace que las personas se movilicen en defensa de sus experiencias vitales compartidas, es decir, de los vínculos establecidos y de las relaciones sociales, tanto entre humanos como junto a no humanos (lo que implica territorios, tierra, ríos, plantas y *selves*, seres dotados de un punto de vista en la realidad).

Los fragmentos expuestos hablan de respuestas culturales concretas, por ejemplo: las lecturas locales en la construcción de otros que amenazan sus derechos (como ejércitos, evangelizadores, expropiadores de tierras y comerciantes), vistos como “gente del monte”, *jatiki imaki* entre los murui-muina o *karai* entre los kaiowá y los guaraní; las prácticas colectivas de *tekoha* o la retomada del derecho a las tierras entre los *kaiowá* y los guaraní; las prácticas autónomas de producción de alimentos y sus formas asociadas de trabajo solidario entre los murui-muina; la celebración de ceremonias y de rituales sobre los sentidos vivos de la tierra ocupada por los kaiowá y guaraní o la celebración de danzas entre los murui-muina, que tiene el poder de transformar cuerpos feroces en cuerpos que celebran, de transformar las hostilidades en encuentro público. Estas prácticas revelan posiciones que son activadas por una serie de valores que constituyen su fuerza impulsora. En ese sentido, pensamos que las prácticas culturales, que actúan como defensa del modo de vida indígena, se movilizan con la mediación de valores sociales concretos, por ejemplo, el valor de la autonomía ejercida en la producción de alimentos y las relaciones con las plantas de la chagra y la selva; el valor de la generosidad, que hace que se repudie cualquier acto de mezquindad, abuso de autoridad o apropiación indebida; el valor del cuidado mutuo, que aparece de forma explícita en el acto de levantar un *tekoha*, vinculado con el cuidado que requiere el cultivo de la tierra, los cultivos y la crianza de los hijos.

Creemos que estos valores que orientan las prácticas colectivas en defensa de sí mismos, la gestión de sus vidas y de sus problemas y conflictos,

contribuyen a la creación de sus propias reglas de convivencia y de su ejercicio de autogobierno. Esta forma de autogobierno local está en permanente conflicto con las relaciones de presión sobre sus territorios, las mismas presiones que pugnan por negar su condición de sujetos culturalmente diferentes. Fals Borda (2003) se refirió a estos valores activados en las prácticas comunes como “valores esenciales vernáculos que se oponen a la entropía capitalista” (p. 7). Desde nuestra perspectiva, las prácticas colectivas y los valores que las animan constituyen a su vez formas de oponerse a los devenires de la uniformización del mercado y sus violencias asociadas.

El enfoque de lo común en “su dimensión de entre, como algo que atañe a la comunidad y, entonces, como una cuestión que se refiere a las formas de vida” (Fjeld y Quintana, 2019, p. 3) permea las escenas fragmentarias. Son perspectivas que también adoptan Rangel Loera (2019) y Fernández Álvarez (2019). En “De movimientos, botellas y consideración: la producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil” (2019), Rangel Loera, en su etnografía de los asentamientos rurales, muestra cómo a partir de las prácticas concretas y las formas por medio de las cuales sus interlocutores/as establecen relaciones se posibilita la existencia y la reproducción de la vida en común. Esta perspectiva, en conexión con las zonas de retomada, permite pensar en las estrategias locales que son movilizadas para la (re)existencia de lo común. Si bien uno de los aspectos de las retomadas es reivindicar la devolución y nuevas demarcaciones de tierra para el Estado brasileño, esta lucha solo es posible por el deseo de poder vivir entre los parientes, de recomponer prácticas y saberes, de revivir los modos tradicionales. En ese sentido, hacer rezo, hacer chagra, hacer bailes, cuidar de la tierra, de los niños y de la cultura son también actos impulsores y promotores de valores comunes. Son modos de vida, entrelazados por formas de lucha y por maneras creativas de (re)existir.

Cabe advertir que hacer rezos, hacer bautismo, hacer bailes y hacer chagras no las entendemos como parte de lo común por el simple hecho de ser prácticas colectivas o comunitarias. Son comunes porque estas prácticas realizadas en la vida cotidiana potencian y garantizan la (re)existencia de las relaciones. Forman parte de la gramática de la vida social, de la actuación política por lo común y de la construcción de la historia kaiowá y guaraní y murui-muina.

Las prácticas mediante las cuales las personas se ganan la vida y defienden su lugar en el mundo hacen evidente que lo común no es fácilmente expropiable por las políticas que convierten a todos los seres vivientes en mercancías. Existen valores como el cuidado, la autonomía, la solidaridad, movilizados en el juego político para sortear las restricciones predatorias del capital. Esto también permite comprender, según Dardot y Laval (2017), que

lo común opera en términos sustantivos, como acción permanente, como movilización continua de “poner en marcha lo común” (chagras, retomadas, bailes, consumo de coca y tabaco, cuidado recíproco, rezos y rituales). Lo común se hace efectivo en el espacio de las relaciones, su potencia política es necesariamente relacional, toda vez que es precisamente en su capacidad de reproducir valores y alentar voluntades donde reside su potencia transformadora.

Referencias

- Acosta, Luís Eduardo; Pérez Rúa, Mónica Natalia; Juragaro, Luis Arcangel; Faribiaño, Honorio Nonokudo; Sánchez, Gentil; Zafiama Piñero, Ángel María; Tejada Martínez, Juan Bosco; Cobete, Osias Levi; Efaiteke, Martin; Farekade, Jeremias, Giagrekudo, Henry y Neikase, Simón. (2011). *La chagra en la Chorrera: Más que una producción de subsistencia es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*. Ministerio de Medio Ambiente/Sinchi/Azicatch.
- Barbosa da Silva, Alexandra. (2007). *Mais além da “aldeia”: Território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.
- Belaunde, Luisa Elvira. (2005). *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos.
- Benites, Eliel. (2020). Tekoha Ñeropu’ã: Aldeia que se levanta. *NERA*, 23(52), pp. 19-30.
- Benites, Eliel y Ramos, Antônio. (2017). O caminho Guarani e Kaiowá na busca do jeito sagrado de ser: Oguta Teko Araguayje Rehehápe. *Revista Euroamericana de Antropología*, 4, pp. 30-35.
- Benites, Tónico. (2009). *A escola indígena na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas* [Tesis de maestría]. Río de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.
- Benites, Tónico. (2014). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): O movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela re-cuperação de seus tekoha* [Tesis de doctorado]. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Río de Janeiro.
- Benites, Eliel. (2021). *A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá* [Tesis de doctorado]. UFGD, Dourados
- Bonilla, Víctor Daniel. (2006). *Siervos de Dios y amos de indios: El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Editorial Universidad del Cauca.
- Brand, Antônio. (1997). *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra* [Tesis de doctorado]. Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul, Porto Alegre.
- Casement, Roger. ([1912] 2011). *Libro Azul Británico: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Perú: Centro Amazónico de

- Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Cariaga, Diógenes Egidio. (2019). *Relações e diferenças: A ação política Kaiowá e suas partes* [Tesis de doctorado]. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Chamorro, Graciela. (2015). *História Kaiowa: Das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do campo: Nhanduti Editora.
- Comas D'argemir, Dolors. (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- Corrado, Elis F. (2017). "O Tekoha como uma criança pequena": *Uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS)* [Tesis de maestría]. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- Corrado, Elis F. (2018). A espiral das retomadas indígenas no sul do Mato Grosso do Sul. *ACENO. Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), 189-206.
- Crespe, Aline Castilho. (2009). *Acampamentos indígenas e ocupações: Novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados (MS): 1990-2009* [Tesis de maestría]. UFGD, Dourados.
- Crespe, Aline Castilho. (2015). *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: Do tekoha à reserva. Do tekoharã ao tekoha* [Tesis de doctorado]. UFGD, Dourados.
- Cunha, Manuela Carneiro da. (2009). *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac & Naif.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.
- Echeverri, Juan Álvaro. (1997). *The people of the center of the world: A study in culture, History, and orality in the Colombia Amazon* [Tesis de doctorado]. New York University.
- Echeverri, Juan Álvaro. (2001). La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: Visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil de tabaco. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 15(32), 13-30.
- Fals Borda, Orlando. (2003). "Posibilidad y necesidad de un socialismo autóctono en Colombia" [Conferencia]. *Ciclo Los Maestros y Maestras piensan a Colombia*. Bogotá, 1.º de septiembre del 2003. Cuadernos del CES, 2. <http://bibliotecavirtual>.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2019). Relaciones de parentesco, corporalidad y afectos en la producción de lo común: Reflexiones a partir de una etnografía con trabajadores de la economía popular en Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 25-36. <https://doi.org/10.7440/res70>.
- Fjeld, Anders y Quintana, Laura. (2019). Reinstitutionalización, formas de vida y acciones igualitarias: Reinenciones de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 2-9. <https://doi.org/10.7440/res70>
- García, Oscar Iván. (2018). *Rafue Ite! Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne)*. Vols. 1 y 2 [Tesis de doctorado]. Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University. École Doctorale de L'EHES.
- Gasché, Jürg y Vela, Napoleón. (2011). *Sociedad Bosquesina. Tomo 2. ¿Qué significa para los bosquesinos "autonomía", "libertad", "autoridad" y "democracia"?*

- Lima: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP)-Iquitos, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (Concytec).
- Gómez López Augusto y Domínguez, Camilo. (1994). *Nación y etnias: Los conflictos territoriales en la Amazonia, 1750-1933*. Bogotá: Disloque Editores.
- Griffiths, Thomas. (1998). *Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the middle Caquetá basin in Colombia* [Tesis de doctorado]. University of Oxford.
- Kohn, Eduardo. (2016). Como os cães sonham. Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe*, 19, 1-35.
- Línea Base Amazonas-Documento CONPES. (2012). *Hacia un CONPES indígena amazónico: Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Vol. 2*. Leticia: Min. Interior y Justicia, ANH, Fonade, Opiac, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia.
- Machado, João y Pereira, Levi. (2018). Nomes de parentela, rezas, artefatos de uso ritual e produção dos espaços dos tekoha: Uma abordagem dos processos de reprodução social entre os Kaiowá atuais a partir da memória de séries sociológicas e séries cosmológicas. En Levi Marques Pereira, Célia Foster Silvestre y Diógenes Egídio Cariag, *Saberes, socialidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul* (pp. 117-140). UFGD, Dourados.
- Melià, Bartolomeu; Grunberg, Georg y Grunberg, Friedl. (1998). *Los Paĩ-Tavyterã: Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Ceaduc/Cepag.
- Nieto, Juana. Valentina. (2006). Mujeres de la abundancia. En *Imani Mundo II. Amazonia desde adentro: Aportes a la investigación de la Amazonia colombiana. Vol. 1* (pp. 25-50). Editora Guadalupe/Unal, sede Amazonia, Colombia
- Pereira, Levi. (2004). *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo: USP.
- Perrone-Moisés, Beatriz. (2015). *Festa e Guerra* [Tesis]. FFLCH-USP, São Paulo.
- Pineda, Roberto. (1982). Historia y tradición oral en el bajo Caquetá: El dueño de la metalurgia. *Revista Javeriana*, 98(487), 129-136.
- Pineda, Roberto. (1993). *La Casa Arana (1902-1932): Un enfoque etnohistórico del proceso extractivo del caucho en el Amazonas colombiano* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Pineda, Roberto. (1997). Una venganza infinita: Hermenéutica de un relato uitoto sobre la práctica de la guerra y la legitimidad de la antropofagia. *Revista de Antropología y Arqueología*, 9(1-2), 7-49.
- Rangel Loera, Nashieli. (2019). De movimientos, botellas y consideración: La producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 37-48. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.04>
- Sahlins, Marshall. (1974). ¿Neo-evolucionismo o marxismo? En Maurice Godelier (Ed.), *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sahlins, Marshall. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- Scott, James. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos*. Colección Problemas de México. México, D. F.: Ediciones Era.

- Taussig, Michael. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma.
- Van der Hammen, María Clara. (1992). *El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana* (2.ª ed.). Bogotá: Tropenbos.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Whiffen, Thomas. (1915). *The north-west Amazons: Notes of some months spent among cannibal tribes*. Londres: Constable.

Mobilización social y emergencias de lo común en el Paro Nacional del 2021 en Colombia^{*}, ^{**}

ALHENA CAICEDO
LAURA QUINTANA

EN EL 2021, Colombia vivió uno de los periodos de movilización social más vibrantes y duraderos en su historia. El Paro Nacional que comenzó el 28 de abril con el llamado de las centrales obreras y otras organizaciones sociales a protestar, en medio de la pandemia, por la imposición de una reforma tributaria, a todas luces lesiva al interés de las mayorías, se convirtió rápidamente en un estallido social que tuvo expresiones en distintas regiones del país. Las movilizaciones se vivieron intensamente en grandes ciudades, como Cali, Bogotá y Barranquilla, pero también en ciudades intermedias y en pequeños municipios. El descontento social se hizo sentir y fue extendiendo el llamado de paro por varias semanas, en las que la protesta en las calles se mantuvo activa y sostenida, a pesar del incremento de la violencia,

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.4>

** Este escrito nace gracias a la iniciativa de la Vicerrectoría de Investigación y Creación de la Universidad de los Andes de incentivar pequeños proyectos de investigación, reflexión y formulación de propuestas frente al Paro Nacional del 2021. Con la colaboración de Sara Daniela Ortiz, asistente de investigación, realizamos un trabajo de campo en distintos puntos de resistencia en Bogotá y Cali durante mayo, junio y julio del 2021. Asimismo, participamos en varias actividades realizadas en el marco de las movilizaciones o virtualmente, escuchamos a personas de las primeras líneas de Bogotá, Cali, Buga y Pereira, y sostuvimos conversaciones con algunas organizaciones barriales y comunitarias en distintas localidades de Bogotá. Por supuesto, esta reflexión también se alimenta del trabajo previo con movimientos sociales campesinos, étnicos y urbanos que hemos realizado (Aparicio *et al.*, 2017; Quintana, 2020).

que desencadenó la respuesta represiva del Estado, y también en resistencia a esta misma represión.

En este capítulo reflexionamos sobre algunas experimentaciones políticas que se dieron en el marco del Paro Nacional. En particular, consideramos algunas formas emergentes de movilización en las que se produjo un espacio común heterogéneo y conflictivo, que surgió en resistencia a la privatización neoliberal de la vida, a la desposesión del futuro, a la negación de capacidades para la mayoría de los cuerpos, y de sus afectividades disruptivas. Nos alejamos así de la lectura que se promovió de estos movimientos como reacciones desesperadas que necesitan orientación para explorar, más bien, las potencias creativas que anidan en ellos, los caminos de alteración que han dejado sugeridos y sus propuestas para lograr transformaciones sustantivas de las instituciones nacionales.

Las movilizaciones han sido interpretadas de formas disímiles, no solo por el alcance de muchas de las acciones promovidas por la presión en las calles, sino por el protagonismo de múltiples formas de violencia, en especial la perpetrada por la fuerza pública contra los manifestantes. Las razones y justificaciones sobre la movilización son igualmente diversas. Para algunos sectores, sobre todo situados en la defensa del establecimiento, el paro generó una crisis social, mientras que para otros fue la crisis social la principal motivación del paro. Un ejercicio de aproximación etnográfica a la movilización, como el que aquí nos propusimos, nos hace considerar esta última posición como un punto de partida. Responsabilizar a la movilización por la crisis social, que pudo agudizarse para algunos sectores durante la protesta, es invisibilizar la situación de precarización que ya millones de personas estaban viviendo en medio de la pandemia, e incluso antes, aunque evidentemente esta la acentuó y extendió a más grupos sociales.¹ Además, el estallido social que inició el 28A estuvo antecedido por un lento pero progresivo proceso de politización de vastos sectores de la sociedad pertenecientes al amplio espectro de ciudadanos descreídos de la política, o que no expresaban su posición públicamente. Como lo destacaremos, la crisis social demostró así no solo un descontento evidente por la situación económica padecida, sino la insatisfacción por el reparto vigente del poder y la necesidad de nuevas formas de intervención y de representación política por parte de actores que vinculaban el reclamo de igualdad también con

1 Según datos del DANE, para el 2020, en Colombia el porcentaje de personas en condición de pobreza multidimensional fue del 18,1 %, 0,6 puntos porcentuales superior al presentado en el 2019, mientras que la pobreza monetaria pasó del 35,7 % de la población en el 2019 al 42 %, un aumento de 3,5 millones de personas en esa condición de un año a otro, es decir, cerca de 21 millones de personas en total.

una mayor capacidad de incidencia en la vida pública del país.² La protesta, de hecho, hizo visible el estrechamiento cada vez más desigualitario de lo público que se ha dado en Colombia, y la necesidad de confrontarlo con nuevas emergencias de lo común, que se proponen cuestionarlo, ampliarlo y reconfigurarlo.

Un acumulado reciente

Aunque lo sucedido en abril del 2021 haya alcanzado una intensidad hasta ahora inédita en Colombia, no se trata de una movilización aislada o inesperada. Al contrario, el paro se enlaza con manifestaciones previas de descontento social que han incidido de múltiples maneras en lo que sucedió esta vez en las calles. Está en juego, entonces, una historia discontinua y dificultosa, pero que en todo caso se va sedimentando entre los cuerpos, los espacios que habitan y sus prácticas. Lejos de pretender hacer lecturas causales o subsumir el análisis de estos movimientos en esquemas predefinidos, creemos que ellos hacen visibles formas de experimentación política que adquieren forma y contenido en el hacer, en la manera en que intervienen y elaboran sus formas de aparición. La movilización se sirve así de acumulados, y también despliega potencias, algunas incluso inéditas; asume su historicidad y desde aquí puede también expresar su singularidad. En ese sentido, comprender de manera más amplia el paro como parte de un ciclo de movilización puede contribuir a esclarecer la forma en que la historia reciente del país habla desde el descontento, la indignación y el rechazo a la violencia, al tiempo que promueve sentidos emergentes, creativos y más igualitarios de vida en común. De hecho, esta historia está territorializada, está inscrita en los cuerpos, en los lugares y espacios de experiencia que habitan, y es desde aquí que se impulsa también la movilización, los afectos que la mueven, y las iniciativas creativas que estos alimentan.

Sin duda, el proceso de paz entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) para ponerle fin al conflicto armado interno (2012-2016) ha sido el principal hito político de la última década. En ese marco hubo grandes movilizaciones sociales, antes

2 Ciertamente reconocemos una diferencia entre la gramática de lo público y la de lo común, pues lo primero atañe a las formas legal y estatalmente codificadas de organización de aquello que se establece como común para una entidad política, mientras que lo segundo se refiere a la manera en que esas fronteras establecidas son cuestionadas, desplazadas y reconfiguradas por actores que se sienten tratados injustamente por esas formas de ordenación establecida.

y después del plebiscito del 2016, en defensa de los acuerdos, y en rechazo a los asesinatos de líderes sociales y excombatientes. Asimismo, la calle sirvió de escenario a la protesta de sectores sociales contrarios a esos mismos acuerdos. Desde hacía pocos años, la movilización social venía cobrando valor en la sociedad colombiana tras un largo periodo de criminalización y estigmatización. En el 2011, el movimiento estudiantil protagonizó una importante movilización a favor de la educación pública, en la cual aparecieron nuevos lenguajes y repertorios, que despertaron gran empatía entre la población. La gente empezó a percibir las marchas multitudinarias con otros ojos. Durante el 2013, el 2014 y el 2016 varios momentos de movilización dejaron ver la inconformidad de amplios sectores de la población con políticas públicas como los Tratados de Libre Comercio (TLC) y el actual modelo de desarrollo rural, como se expresó en los paros agrarios y campesinos de esos años, que resonaron en las ciudades. Las distintas versiones de la Minga del Suroccidente, una movilización intercultural liderada por el movimiento indígena, y el paro de Buenaventura en el 2017, que denunció el racismo estructural y la profunda crisis socioeconómica del puerto más importante del país, fueron también representativas del tono de la protesta en estos últimos años, de quiénes la protagonizan y con qué agendas. De igual manera, estas manifestaciones dan claves sobre las diversas resonancias que los movimientos sociales han producido entre sí en esta década.

Ahora bien, las tensiones derivadas de una implementación tímida –por no decir intencionalmente fallida– del acuerdo de paz, la exacerbación de la violencia contra líderes y lideresas sociales y la profundización de las brechas de desigualdad se expresaron recientemente en el 2019, el 2020 y en el Paro Nacional del 2021 con mayor explosividad. Además, la violencia policial contra las protestas durante el Gobierno de Duque las intensificó: en el 2019, por ejemplo, las movilizaciones convocadas inicialmente en protesta a decisiones económicas del Gobierno se radicalizaron tras la muerte de Dilan Cruz a manos del Esmad. Algo similar sucedió en septiembre del 2020 con el estallido que se vivió en Bogotá, en medio de la cuarentena impuesta por la pandemia, cuando resultaron muertas trece personas, después de que la policía asesinara a golpes al abogado Javier Ordóñez. También en el contexto del Paro Nacional del 2021, el descontento se intensificó tras el asesinato de Lucas Villa por parte de civiles armados en medio de una marcha.

Si bien cada uno de esos episodios puede explicarse y analizarse en su propia lógica, interesa aquí entender mejor sus articulaciones y acumulados, visibles entre otras cosas en la forma en que la movilización social ha dejado de ser fácilmente estigmatizada, ha ganado legitimidad y empatía entre distintos sectores, ha diversificado y reinventado sus repertorios de acción, y sobre todo ha hecho visible las resonancias entre las demandas de los

diferentes actores sociales que actualmente la protagonizan. En ese sentido, hablar del Paro Nacional como parte de un nuevo ciclo de movilización implica también entender su relación con señales muy disímiles del hastío social frente a los efectos de políticas de corte neoliberal, y frente a formas de violencia que se exacerban aún en medio del proceso de paz con las FARC, y su difícil implementación. El Paro Nacional, además, estuvo atravesado por los efectos de la crisis sanitaria y económica derivada de la pandemia y las cuarentenas que intensificaron a niveles insospechados las desigualdades sociales, ya instaladas por las formas de precarización, inseguridad social y privatización creciente de los programas económicos neoliberales, hegemónicos por más de dos décadas en el país.

Emergencias de lo común

Aun en las difíciles condiciones en las que surgió, el Paro Nacional sacó a las calles a miles de personas descontentas, también muy diversas. Se trató, en efecto, de un paro polifónico, un paro de paros en el que convergieron distintos procesos de movilización y agendas.³ En él se manifestaron estudiantes, jóvenes muy precarizados de los barrios populares, sindicatos obreros, maestros, personas de clase media; sectores rurales, transportadores, comunidades étnicas y campesinos con exigencias y necesidades diferenciadas, y distintos repertorios, que excedieron también configuraciones partidistas tradicionales. A pesar de sus recurrencias, continuidades y discontinuidades, fue una movilización que, como ya lo sugerimos, se expresó nacionalmente en regiones, ciudades y municipios diversos.

En todo caso, allí también se hicieron visibles algunos aspectos en común, que escuchamos y leímos en múltiples testimonios: la gente expresaba querer cambiar un orden social tremendamente excluyente, que ha perseguido diversas instancias de producción del disenso. Pero no se trató solo de una movilización reactiva, en rechazo a la precariedad extrema en la que se encuentra hoy en día al menos un 42,5 % de la población en condiciones de pobreza monetaria, para obtener como sea alivios económicos para esta situación. Se trató de una movilización que apuntaba a transformar condiciones sociales que han reproducido e intensificado esta situación de extrema desigualdad y una serie de fenómenos de violencia con los que ha estado aparejada. Preguntarse por la potencia de la movilización social pasa entonces por reconocer que no es un estado de anomia o caos, o un

3 Véase Benavides y Caicedo (2021).

estallido ciego que deba conducirse y normalizarse por medio de los canales institucionales. No se trata meramente de traducir las demandas sociales que estas manifestaciones políticas han creado en instituciones dadas que no se ponen en cuestión, sino de producir transformaciones institucionales de largo alcance. Unas que permitan la participación popular, desde ámbitos locales, así como elaborar mejor los conflictos inevitables que pueden surgir en el mundo social y reconocer los daños a la igualdad, donde se produzcan. Fue a partir de estas exigencias que vimos desplegarse diversas emergencias de lo común.

Nuevos actores políticos

En las movilizaciones, que se dieron durante casi ocho semanas, vimos que al ocupar la calle y los espacios públicos las personas expresaban su inconformidad y la experiencia de estar excluidas e invisibilizadas en la toma de decisiones que las afectan directamente. La gente desea ser contada y tenida en cuenta. Reconocer esta dimensión transformativa, que impulsa a la protesta, es además importante para hacer valer y visibilizar la dimensión creativa que esta desplegó: las calles fueron ocupadas en los puntos de resistencia y en las marchas multitudinarias no solo para presionar soluciones por parte del Gobierno; se ocuparon para hacer oír y hacer visibles propuestas que los manifestantes estaban elaborando en la dirección de lo que llaman condiciones para una *vida digna*, hoy en día inexistentes en Colombia. Esto es, condiciones de salud, educación, posibilidades de empleo, garantías laborales reguladas públicamente, pero también la posibilidad para la gente de decidir mucho más sobre estos aspectos y sobre los que atañen a los territorios que habitan.

Si bien se mantuvieron estrategias de demandas y pliegos como las del Comité Nacional de Paro –un órgano que fue cuestionado respecto de su legitimidad, pero que sigue siendo el formato clásico de las organizaciones sindicales–, las recientes movilizaciones hicieron evidente la emergencia de nuevos sujetos, nuevos repertorios de movilización y nuevas formas de participación. Pensemos, por ejemplo, en los jóvenes de la Primera Línea, una figura hoy en día popularizada casi que como emblema del paro: estos jóvenes, lo sabemos, se protegen con escudos artesanales, exponiendo sus cuerpos al ataque de gases lacrimógenos, bombas aturdidoras, e incluso tiros, y se cubren el rostro para evitar ser identificados por las fuerzas policiales.

Seguramente esos grupos de jóvenes, algunos con camisetas del Cali o del América (equipos de fútbol de la ciudad), no los juntó el paro;

algunos son grupos que preexisten la movilización y se juntaron desde que tienen memoria. Juntos mueren y sobreviven a los órdenes criminales y las relaciones de exclusión que aquí se convierten en los puntales de la ley del barrio (Duarte, 2021, p. 58).

Estas personas dicen que asumen el anonimato como un dispositivo de representación de cualquiera de los millones de cuerpos vulnerados de este país: “detrás de la capucha puede estar cualquier joven”, afirman. Cualquiera de los muchos mal contados por las instituciones de Colombia, que ahora reclaman perturbar las formas de representación, los espacios de intervención política y los criterios de participación aceptados formalmente por la democracia representativa en el país, constantemente aplastada por los dispositivos autoritarios que hoy gobiernan a Colombia.

Una manifestación territorializada

Durante los días de paro, en las grandes ciudades se mantuvieron formas de movilización sectoriales (estudiantiles, sindicales, gremiales) que se organizaron en marchas o se congregaron en lugares emblemáticos, como la Plaza de Bolívar y el Parque Nacional. Asimismo, hubo bloqueos de vías estratégicas de abastecimiento de las ciudades, y de vías urbanas para controlar la movilidad y los flujos. Sin embargo, algo característico de estas expresiones populares emergentes fue que esta vez hubo un visible aumento de *propuestas territorializadas* donde la gente privilegió el espacio del barrio y la localidad, los corredores y lugares de encuentro habituales entre vecinos. Mediante actividades distintas e intercaladas (lúdicas, asamblearias, de entretenimiento, y también de confrontación con la fuerza pública) hubo una ocupación permanente de estos puntos, que convocaba a públicos de diferentes edades y condiciones (personas mayores, señoras con niños, estudiantes, jóvenes), quienes fueron constituyendo otras formas de protestar. Sin duda, tras meses de encierro, la necesidad del encuentro también fue un poderoso catalizador para que estos espacios se constituyeran como tales. Así fueron organizándose las asambleas populares, las ollas comunitarias, los cabildos abiertos, entre otros espacios donde las personas se convocaban a pensar y deliberar sobre vidas situadas, y al tiempo se producían nuevos relatos sobre lo que implica la democracia, la vida en común, la igualdad y el reconocimiento de la pluralidad.

La territorialización de la movilización contó con un fuerte soporte familiar y vecinal; las personas expresaron formas de solidaridad que nacieron de acompañar esas jornadas: apoyar en las redes sociales, cuidar de quienes

están en la calle, estar pendientes de que nada saliera mal, aportar comida y recursos, resguardar a los jóvenes en las casas y los conjuntos residenciales, sumar la voz y la cacerola en la ventana fueron formas de expresión de empatía y de involucramiento que emergieron durante esos días (IDPAC, 2021). Las asambleas populares fueron espacios de coordinación de los puntos de concentración y movilización, integrados de forma espontánea por quienes se habían sostenido en la protesta y por quienes tenían capacidades de organización y articulación. Estas asambleas no funcionaron como coordinadoras de organizaciones ya existentes –aunque estas las integraban también–, sino como espacios que se conformaron en torno a la misma movilización y a sus necesidades, donde la gente se reunía a producir diagnósticos sobre las problemáticas que sufre en los lugares que habita y les buscaban salidas. En palabras de una joven de la Primera Línea:

Somos unos descreídos porque crecimos en una forma de hacer política que no nos tenía en cuenta, que nos ponía, como la gente dice, no más a cargar ladrillos. Lo que se ha demostrado estos días es que podemos. Podemos no solo porque estamos ahí sino porque tenemos la capacidad de hacerlo, plantarse en la calle cuarenta y cinco días, pero además discutir políticamente por qué estamos en la calle, y solventar las necesidades para que la movilización permanezca (Mujer joven, c. p. en Portal de la Resistencia, Bogotá, 14 de junio del 2021).

En los espacios pedagógicos, artísticos y culturales, comunitarios, entre otros, que acompañaban las asambleas, los repertorios se desdoblaron en acciones en las que la gente ejerció poder directo sobre lo que hacía, y exigió a la vez otras formas de representación. Sobre este tema, por ejemplo, un manifestante miembro de la Primera Línea dejaba ver la vitalidad reflexiva de estos espacios de acción directa, la necesidad de pensar las implicaciones políticas de los repertorios de protesta, como el bloqueo, y el carácter relacional y territorial de todo el proceso: cómo habría de afectar, y también crear nuevas relaciones entre vecinos, comerciantes, campesinos no necesariamente afines a la protesta, y cómo tendría que respetar condiciones humanitarias:

De hecho, había un cabildo abierto en ese momento. Se estaban recogiendo sentires y proposiciones que se escribían en un papel y se dejaban pegados en una cartelera. Pensé que eso era un placebo, pero al acercarme noté que en cada pequeño grupo se discutía sobre el precio de los alimentos, los corredores humanitarios, los pacientes crónicos que necesitaban atención y fármacos importados, sobre la

afectación del comercio y los campesinos, sobre la banalización de la muerte y la normalización de los bloqueos, de las negociaciones entre los habitantes de la Portada y la Primera Línea de ese punto para no imponerle el Paro a los que no querían parar, sobre los vecinos dispuestos a disparar hacia sus convecinos (Miranda, 2021, p. 14).

Como ya se sugirió, algunas interpretaciones sobre la movilización parten de entender la protesta como un momento de excepcionalidad, cercano a la anomia social. Aunque se reconoce el derecho democrático a la protesta, en muchos sentidos esas interpretaciones invisibilizan la faceta más democrática de la movilización social: cuando la gente sale a la calle a protestar cuestiona la manera en que se viene dando la democracia representativa, la hace ver insuficiente, y cooptada también por intereses que traicionan la función de representación popular. Y a la vez, ejerce una forma de participación y de democracia directa.

Movilizar el cuidado

De la mano con lo anterior, la protesta popular también ha dado lugar a una lectura de la movilización en clave de cuidado. En los puntos de resistencia pudimos seguir el despliegue de múltiples prácticas de cuidado que contrastan con las lecturas que solo ven allí escenarios de bloqueo y confrontación, algo que algunos participantes de la Primera Línea en todo caso produjeron, lo que dio lugar a tensiones en el mismo movimiento, a las que nos referimos. A pesar del protagonismo de la Primera Línea en los medios de comunicación debido a los episodios de confrontación con la policía, estas lógicas guerreras, patriarcales, sacrificiales, incluso racistas, que algunos jóvenes no dejaron de esgrimir se vieron contrastadas por otros esfuerzos, que insistieron en pensar la Primera Línea no solo como una estrategia de defensa de la protesta social, sino como un tejido de relaciones de solidaridad, ramificado en la movilización en general. Primera, segunda, tercera líneas dispuestas a rodear la avanzada de protesta, desde distintos campos de acción. Entre las formas de cuidado y solidaridad que emergieron durante las jornadas de protesta fueron visibles las brigadas médicas que se conformaron en distintos puntos con personal e insumos para atender a los heridos; el trabajo de defensores de derechos humanos, y de equipos que ayudaron con asistencia jurídica; ollas comunitarias autogestionadas para alimentar a quienes se sumaban a la movilización. Asimismo, muchas personas asumieron la tarea de socorrer a quienes fueron afectados por los gases lacrimógenos con vinagre, bicarbonato, agua y leche; resguardaron

en las casas y los conjuntos residenciales a quienes eran perseguidos por la policía durante la confrontación; instalaron huertas urbanas, hicieron pacas de compostaje, abrieron bibliotecas populares, organizaron jornadas de formación con enfoque de educación popular, velatones para llevar a cabo duelos colectivos, rituales religiosos de diverso tipo abiertos al público, entre otros. Retomando las palabras de una de las jóvenes que lideró el proceso del Portal de la Resistencia:

A mí me gusta pensar la olla comunitaria como metáfora, la olla es una forma organizativa y una forma de hacer política. Es una idea de proceso. Cocinar implica un proceso, prepararse para conseguir los recursos, saber prender un fuego en la calle que no es nada fácil, pero sobre todo implica una juntanza. No hay una olla comunitaria que se haga para una sola persona. Esa idea de juntanza como espacio de reconocimiento de lo diverso, no solo en la discusión de las ideas sino en el hacer, es lo que ha pasado en los puntos de resistencia. ¿Por qué no se deshicieron? Hay una cosa común que es la vida y otra cosa común que todos necesitamos para la vida y es comer. En el hacer de comer para preservar la vida hay una emergencia de lo comunitario, y de otras emergencias políticas que pasan por el ser, el sentir, el hacer, desde la concreción de la vida (Mujer joven, c. p. en Portal de la Resistencia, 14 de junio del 2021).

La forma como se describe esta olla comunitaria es un ejemplo muy claro de la emergencia de lo común, y de cómo la movilización se extiende en prácticas: una puesta en común de recursos, de tiempo, de medios diversos (materiales e inmateriales); es decir, una puesta en común “de lo que hay” destinado a satisfacer necesidades fundamentales por medio del reparto y el uso colectivo. Allí se hizo valer una atención a la cotidianidad, una comprensión de esta como espacio político desde el cual se cultiva y emerge la protesta, pues esta ha sido impulsada desde cuerpos precarizados y afectados por su experiencia diaria. Pero, a la vez, se trata de un lugar de encuentro, de “juntanza”, que permitió el aguante y fue condición material, corporal y afectiva de la misma resistencia: “Muchachos: pendientes, estudiemos, valoremos a nuestros padres, vivamos lo cotidiano, lo bonito, lo que es comerse un sancocho cocinado en fogón de leña como lo estamos haciendo nosotros aquí en la Primera Línea, juntos, resistiendo” (Persona Primera Línea, citada en Castillo, 2021, p. 7).

Esta juntanza que surgió del cuidado y que también lo promovió fue expresada a veces en términos de generosidad. Una generosidad sostenedora, que emergió no solo en medio de los lugares de resistencia o entre

vecinos, sino que ha implicado también a extraños que donaron mercados y dinero, o que ayudaron a preparar alimentos. De hecho, este cuidado con la alimentación fue fundamental, pues muchos jóvenes que no comían sino una o dos comidas al día pudieron hacerlo las tres veces, pero además esta posibilidad se extendió como forma de convocar a más personas y de vincular a otras que no estaban en el paro, como los habitantes de calle.⁴ Además, particularmente en Cali, muchos ciudadanos se sintieron interpelados por la manifestación, y también por la manera en que esta fue brutalmente atacada por los dispositivos policiales. López (2021) comenta acerca del testimonio de una manifestante del Valle del Cauca:

Una generosidad en la que los insumos médicos seguían llegando para atender al sector de Paso de Comercio y a Comfenalco, un barrio aledaño que en el primero de mayo fue inundado por una nube de lacrimógenos y el sonido de balas que retumbaron por todo el sector. Esa noche los habitantes improvisaron en la caseta comunal un pequeño puesto de ayuda humanitaria para atender a los manifestantes que resultaron heridos luego de concentrarse en un plantón bajo el puente de la carrera primera sobre la calle 70 (p. 20).

En esa dimensión del cuidado el papel de las mujeres fue fundamental. Ellas no solo participaron activamente de la Primera Línea, sino que como mamás también expusieron su cuerpo. Las mujeres estuvieron a cargo de las ollas comunitarias, pero también su presencia fue fundamental en las redes de derechos humanos y en las misiones médicas que atendían los escenarios de confrontación. Aquí podría verse a primera vista la persistencia patriarcal de ciertos roles domésticos asignados a las mujeres, pero ellas lideraron estas tareas de alimentación y cuidado, y en medio de las ollas comunitarias daban consejos sobre las formas de manejar las emociones y organizar la protesta, daban confianza a los más jóvenes y se convirtieron en referentes importantes para ellos (Ibarra y Recalde, 2021, p. 77). En todo caso, pudimos advertir que, incluso en momentos de juntanza y solidaridad creciente como las expresadas en los puntos de resistencia, también persistieron formas de violencia de distinto grado sobre las mujeres. Es decir, hay

4 Como lo expresó, por ejemplo, el padre Luis Miguel Caviedes: “Esto hace parte de una línea importante: la resistencia por medio de la alimentación, donde los jóvenes afirman: ‘Es que aquí, hoy, ya por fin estoy comiendo las tres comidas que antes no comía’, y comen también personas que, aunque no hacen parte del movimiento de resistencia, son habitantes de calle que están en el sector. Allí comen la gran mayoría de personas que se encuentran alrededor de la Glorieta de Siloé” (citado en Narváez, 2021, p. 38).

formas de violencia profundamente arraigadas que se reproducen incluso entre los mismos jóvenes movilizados.

Sin embargo, hemos visto algo más en las formas en que se desplegaron las relaciones de género. Como nos lo contaban en algunas localidades de Bogotá, también la participación cada vez más activa de colectivas feministas y de organizaciones de mujeres en los espacios de discusión asamblearia fue dislocando –no siempre de forma pacífica– las modalidades de relacionamiento político de lo popular que habitualmente han estado en manos de los hombres. A pesar del énfasis mediático en el papel de los hombres jóvenes de la Primera Línea como los protagonistas de la protesta, vimos que las mujeres jóvenes empezaron a ocupar un papel cada vez más contundente, como organizadoras y voceras en esos espacios de negociación. De hecho, pensamos que su papel podría llamar a pensar la protesta como una más feminizada, en la cual su participación y las prácticas de solidaridad y cuidado desempeñan un rol fundamental, y no solo las prácticas de defensa guerrera tenaz, asociadas muchas veces con la imagen de los jóvenes de la Primera Línea.

Reapropiaciones de lo público

En medio de las observaciones y los relatos también cobró fuerza una lectura de la movilización en clave de reapropiación de lo público, visible en los discursos e intervenciones estéticas que se produjeron, así como en la creación de nuevos espacios en los que se hicieron valer formas de solidaridad y otras maneras de entenderse como habitantes de un lugar. Como ya lo destacamos, se organizaron ollas comunitarias y, en algunos casos, huertas urbanas; se crearon bibliotecas populares en lugares de detención y vigilancia, se promovieron jornadas pedagógicas con enfoque de educación popular, intervenciones estéticas (murales, grafitis en las calles, consignas, cánticos, *performances*). Como lo declaraba, con orgullo, un manifestante de Cali:

Ahora, donde se prestaba el servicio de vigilancia policial urbana, hay una rayuela de colores y serpentinas amarillas; sobre el césped, un mantel lleno de libros; voces en las paredes “Resistimos por amor a la vida”, “Por el derecho a ser y a existir”, “Que no maten nuestros sueños”, arcoíris, grafitis, la bandera de Colombia, la de Santiago de Cali, el dibujo de una molotov, flores, y el rostro de Nicolás en color azul (citado en González, 2021, p. 24).

Allí está en juego un trabajo organizativo, y toda una reelaboración de la experiencia que empezó por resignificar espacios de marginalidad, condenados a la mayor impotencia, como lugares de resistencia, en los que se afirmó la capacidad y la agencia de sus habitantes. Por eso, Puerto Rellena se convirtió en Puerto Resistencia, la Loma de la Cruz en Loma de la Dignidad, el Portal de las Américas en Portal de la Resistencia, el puente de Santa Librada en el puente de la Dignidad, el puente de los Mil Días en el puente de las Mil Luchas”, el Paso del Comercio en el Paso del Aguante, entre muchos otros.

Así, el espacio público fue apropiado y resignificado colectivamente, de manera creativa y propositiva, entre otras vías, por medio del trabajo sobre muros (carteles, murales y grafitis) y monumentos. En Bogotá, el monumento a los Héroes fue paulatinamente desmontado, rearmado y se reinscribió en él un sentido de reivindicación colectiva que lo convirtió en un referente espacial del paro para la capital. La producción artística colectiva y espontánea del puño en alto de Resiste en Cali, sin duda, es otro ejemplo de un sentido emergente de apropiación pública, que, por supuesto, no deja de ser conflictiva, tal y como se vio con la disputa por los murales de denuncia del arte urbano, y los intentos constantes de borrarlos por parte de la Fuerza Pública, que de este modo ejerce también sus estrategias de represión, así como por parte de sectores sociales reacios a la movilización. Un ejemplo en este sentido es el caso del mural *¿Quién dio la orden?*, sobre los casos de falsos positivos, varias veces borrado y dañado (*¿Quién dio la orden?*, 2021).

Esa disputa sobre las formas de intervenir lo público en algunos casos fue violenta, pero también fue productiva al permitir la emergencia de nuevos significados. En Cali, por ejemplo, a partir de acciones como el borrado de los murales de la carrera quinta, se hizo visible la postura de sectores sociales que condenaron la movilización y la tildaron de vandalismo. Estos sectores se expresaron públicamente a través de medios de comunicación y de marchas como la Marcha del Silencio, más conocida como la Marcha de las Camisas Blancas (“La Marcha del Silencio”, 2021), en contra de los bloqueos y en defensa del *statu quo* y la institucionalidad dada. Fue en estos mismos sectores donde se reprodujo la lectura de la diferencia social y el disenso como patología y como amenaza, lo que dio lugar a expresiones violentas y peligrosas como las escenas de agresión contra la minga indígena por parte de civiles armados en connivencia con la policía. Acciones como estas develan lógicas ilegítimas de monopolio de la fuerza que suceden en Colombia, y también el arraigo de formas de racismo y clasismo presentes en las élites y las instituciones culturales hegemónicas. Pero también hicieron evidente la fuerza de categorías emergentes, como la de “gente de bien”, representación de clase que a partir de hechos como los descritos ha cobrado fuerza en el

sentido común para diferenciar e identificar a esos sectores de élite, cuyos valores e intereses se contraponen a aquellos reivindicados por los mundos populares en movilización.

Otro ejemplo de reapropiación de lo público puede verse en el desmonte de monumentos y estatuas de los conquistadores, colonizadores y próceres republicanos, protagonizado por indígenas misak y nasa en diferentes ciudades del país. Los sectores reactivos a las protestas calificaron los hechos como expresión de una suerte de “pulsión salvaje”, promovida por las movilizaciones “irracionales” del paro, y como una “vil copia” de acciones semejantes en otros países. Por su parte, la autoridad indígena misak afirmó que dichas intervenciones han sido largamente pensadas y debatidas por ellos como parte de su agenda política como pueblo. De acuerdo con el gobernador de Guambía, taita Pedro Velasco: “Para nosotros el tema de la memoria ha sido siempre político, desde hace tiempo las autoridades han identificado estos monumentos como símbolos del genocidio que vivimos como pueblos” (intervención en el conversatorio “¡La vamo’ a tumbá!”, Lugares sagrados y representaciones en disputa. Estatuas, historia, memoria y luchas indígenas en Colombia, Bogotá, Colombia, mayo 13, 2021).

Con el derribo de estatuas como las de Sebastián de Belalcázar en Popayán y Cali, y la de Gonzalo Jiménez de Quesada en Bogotá, los indígenas no solo reivindicaron su memoria como pueblos despojados, también le proponen a toda la ciudadanía una nueva forma de valorar el pasado y repensar la colombianidad (Saade, 2021). Hay en esta acción un sentido crítico sobre la construcción de la historia y el patrimonio; pero, sobre todo, unas *propuestas emergentes del significado de nación*, que trascienden notablemente las versiones promovidas por el multiculturalismo, que reducen insistentemente a la gente indígena y negra a una otredad radical. En ese sentido, a pesar de los desencuentros que se derivan de la movilización, es innegable advertir un movimiento crítico del sentido común en los referentes de la colombianidad. Durante el paro, aparecieron nuevos símbolos: monumentos espontáneos, banderas invertidas, re combinaciones del himno nacional, narrativas, músicas e imágenes que reelaboran el sentido de lo nacional, y que no solo advierten sobre la irrupción de nuevas estéticas que inspiran relatos de lo que somos como país, sino que reflejan una emergente materialidad de lo común. La gente expresó que la nación ha sido sobre todo una estructura vertebrada por diversas formas de violencia, que han consentido múltiples formas de privatización y desposesión: de territorios, recursos públicos, y de la capacidad de decidir sobre lo que le concierne a la gente en sus espacios locales. Por eso el lenguaje de lo común y sus prácticas resisten a estas formas de desposesión y llaman a repensar la nación más allá de la constante privatización de lo público.

La relacionalidad de las violencias

El Paro Nacional del 2021 ha sido la movilización social más fuerte de la historia del país. Su nivel de participación, profundidad, extensión, y la manera en que fue reprimido da cuenta de cómo formaciones sociales como la colombiana, ya acosadas por condiciones de pobreza estructural, están siendo llevadas al límite por la destrucción de sus aparatos productivos, agravada por la crisis pandémica, lo que a su vez se ve reflejado en el avance inclemente de las desigualdades. En este punto, la comprensión de la irradiación de formas de violencia múltiples hacia cuerpos precarizados debe considerar también cómo esas violencias se desdoblaron en la respuesta institucional hacia la movilización. Es decir, la represión policial confirmó y acentuó de la manera más brutal violencias estructurales que han venido vertebrando programas gubernamentales e instituciones estatales y paraestatales en el país, pues la consolidación de un espacio social cada vez más excluyente y desigualitario en Colombia también se ha dado por la manera en que se han perseguido las formas de protesta que han pretendido cuestionar este estado de cosas. De ahí que sea clave reflexionar acerca de las formas de violencia que han estado en juego para neutralizar la protesta social y sus construcciones conflictuales de lo común.

De hecho, la magnitud de actos de violencia reportados durante el paro dio pie para que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos publicara un duro informe en el que llamaba la atención del Estado colombiano sobre

[...] el uso desproporcionado de la fuerza, la violencia basada en género, la violencia étnico-racial, la violencia contra periodistas y contra misiones médicas, irregularidades en los traslados por protección, y denuncias de desaparición; así como el uso de la asistencia militar, de las facultades disciplinarias y de la jurisdicción penal militar (CIDH, 2021).

Una brutal represión policial y parapolicial, como ha sido llamada, dada la participación de actores civiles en los que aquella se ha apoyado; prácticas de autoritarismo institucional que han perseguido, torturado, violado y asesinado a manifestantes para impedir el derecho a la protesta y sus repertorios de manifestación más antagónicos, como los bloqueos. Recursos polémicos que, en todo caso, dieron vida a los sitios de resistencia y a la intervención sobre monumentos “públicos”.

Esta violencia evidentemente afectó la movilización, al crear lugares de miedo y terror, agotar, mutilar y paralizar los cuerpos, pero también al

producir en ellos otras formas de agresividad y violencia. Entonces, no solo nos interesa distinguir formas de violencia, tipologías de esta, teniendo en cuenta sus efectos e intensidades, sino leerlas relacionalmente para mostrar cómo afectan los tejidos de relación, cómo crean efectos que se cruzan con otros, y cómo ocasionalmente pueden ser contrarrestados algunos de ellos, atendiendo no tanto a las indiscutibles transformaciones que tienen que darse en el accionar de la Fuerza Pública y en la comprensión del orden público en Colombia –algo fundamental– como en el trabajo mismo en torno a la construcción de lo común, que la gente viene haciendo. ¿Cómo resistir a una violencia que mata manifestantes y arrasa con sus construcciones de lo común pisando plantas, arrasando bibliotecas populares, borrando símbolos? ¿Cómo se mantiene la unidad en la diferencia, en la tensión y el conflicto, desactivando las reacciones que tanta violencia puede desatar entre los mismos manifestantes y, sobre todo, de estos hacia quienes los agreden? ¿Cómo dislocar formas enraizadas de violencia, como aquellas ligadas con el género, y formas de racismo, que se hicieron presentes incluso en organizaciones impulsadas por apuestas igualitarias? Estas son preguntas que testimonios como el siguiente avivan y siguen convocando a pensar:

Hubo tensión, hubo fogata, hubo conversaciones profundas, conversaciones difíciles pero ganas de convivir, nos empapamos de agua jugando, pintamos, escuchamos el himno de la guardia indígena con mucho orgullo, también corrimos con miedo por las motorizadas que pasaban, hasta que el 4 de junio los organismos represivos del Estado llegaron desbordados, levantaron el punto, pisaron las plantas, sacaron los libros, nos pisaron los símbolos, pero la unidad que construimos entre nosotros es una ganancia gigante que sobrepasa el espacio físico de un CAI que ha dado lugar a tantas vergüenzas, nos queda la satisfacción de que por un periodo de tiempo fue exorcizado con cultura, convivencia y sabiduría (Colectivo Bibliothuerta El Aguante y Sáenz Mosquera, 2021, p. 28).

Si bien el conflicto es irreductible en todo espacio social, la violencia permanece siempre allí como una posibilidad, más cuando se ha tratado de tejidos desgarrados por formas tan persistentes y destructivas de daño. De hecho, quienes le apuestan a tejer otros entramados que hagan posible la participación de cualquiera y la reapropiación de espacios, prácticas, bienes y tiempos, en los que puedan tomar parte e intervenir, están impulsados por el esfuerzo de contrarrestar tantas formas de violencia que han negado y destruido sistemáticamente sus capacidades. Esto hace parte de la cultura, la convivencia y la sabiduría que se mencionan en la cita, la cultura como

civilidad (de ningún modo como civilización), como prácticas de construcción de lo político y las formas plurales de reconocimiento de la igualdad que requiere. Pero las inscripciones que las violencias han dejado no se pueden simplemente borrar, y menos cuando se reactivan de la manera más represiva y brutal. Tampoco la reivindicación de apuestas disensuales puede prescindir muchas veces de hacer valer enfáticamente el conflicto en formas de acción directa que desgarran con enardecimiento el sentido común dado, para hacer valer otros sentidos y trazados de lo común. Sin embargo, muchas veces estas apuestas se tratan como “ciegas” y “meramente violentas”, desde instituciones autoritarias o enquistadas en un *statu quo* que se pretende incuestionable o inamovible. Y esta incomprensión, esta incapacidad para escuchar, aumenta la experiencia de la injusticia y puede convertir la rabia política desplegada en ira desbordada, a veces excesiva. Un exceso que está directamente vinculado con la reiteración de la injusticia. Por eso, aunque la violencia no sea nunca eliminable ni sus diversas manifestaciones sean tajantemente separables, sus grados y diferencias pueden reconocerse, así como las condiciones que, o bien la propician más, o bien permiten contrarrestar los efectos más destructivos que puede tener.

Dialogar con el paro

La movilización ha interpelado directamente la institucionalidad en distintos niveles. Sin desconocer las jurisdicciones y las respuestas diferenciales que tuvieron los gobiernos locales y nacional, hubo un retraso innegable –cuando no cierta displicencia– en reconocer la profundidad y contundencia de estas movilizaciones con respecto a experiencias anteriores. De igual manera, se hizo evidente que los mecanismos de participación institucionales en distintas escalas resultaron ineficientes e insuficientes. Mucha de la ciudadanía movilizada desconfía de las instituciones –tal vez la relación más difícil en ese sentido sea con la fuerza pública, hecho que se ratificó en la percepción ampliamente difundida de la inexistencia de vasos comunicantes para tramitar las demandas más urgentes–. Se desprende de este diagnóstico la necesidad de activar y fortalecer mecanismos de participación que, más allá de sumar números, tengan en cuenta las voces diversas de quienes están movilizados, y propicien, como ya lo destacamos, transformaciones institucionales de fondo.

Al reconocer la agencia y la capacidad política de los manifestantes se hace evidente la necesidad de interrumpir las visiones condescendientes de la movilización, que la han catalogado por ejemplo como una protesta joven que necesita formación e iluminación por parte de la academia o de expertos

que la puedan ayudar a canalizar. De hecho, esta idea de la academia como instancia aséptica, objetiva y neutral resulta problemática en la medida en que desconoce que las prácticas mismas de académicos y académicas están situadas y responden también a posicionamientos sociales con expresividad política. El papel de la academia debería ser el de la escucha, el trabajo en común con estos actores, la colaboración de ida y vuelta. De hecho, no solo la movilización puede encontrar en la academia un medio de receptivo para legitimar sus agendas; la academia también puede nutrirse con las producciones de conocimiento que se están dando en estos espacios sociales. Pero esto requiere superar posturas según las cuales la academia es el único lugar de producción de conocimiento legítimo, y que promueven aproximaciones instrumentales y jerárquicas a los sectores movilizados, considerados solo “informantes”. Sin duda, uno de los retos que tenemos como académicas es cómo nombrar lo que ha sucedido y aún no ha sido nombrado; cómo caracterizar el tipo de momento histórico, las emergencias y vitalidades: lo que ha producido lo común.

Ciertamente, pensamos que el diálogo es fundamental para construir desde la movilización social, reconociendo lo que esta ya ha construido. Pero el diálogo debe comprenderse como un espacio complejo, expuesto a tratar a fondo el conflicto. Esto supone, en línea con lo dicho, acoger la igual capacidad de quienes dialogan, apuntar a construir formas de mutua comprensión atravesadas por emociones, experiencias traumáticas, no siempre fáciles de lidiar; escuchar lo que está en juego en las acciones de hecho, no deliberativas, y no meramente rechazarlas desde una pretendida superioridad moral; abrir la posibilidad para que quienes conversan se puedan transformar mutuamente, y puedan formular propuestas en común emergidas de la conversación. Por ende, se debe dejar de pensar que el diálogo es para atemperar a jóvenes rabiosos por lo que sufren, para escucharlos y llevar lo escuchado a otras instancias de deliberación que producirían las soluciones para ellos. Habría que evitar así que el diálogo funcionara como un lugar donde representantes de ONG, universidades, instituciones estatales, partidos políticos, les digan a los manifestantes “dígame lo que quieren” y luego yo interpreto cómo resolverlo. Más bien, los espacios de diálogo deberían considerarse lugares de construcción, a partir del conflicto de posiciones, y elaborando desde y con ellas, no asumiendo de antemano los lugares del consenso a los que se quiere llegar. Retomando las palabras de T:

Es en la juntanza, en el hacer acuerdos sobre lo que vamos a comer, como podemos elegir quién prueba la sopa primero, o quién nos va a representar después. Ese cambio de pensar cuáles son los acuerdos y después sí cuál es la representatividad, es una fórmula que hay

que jugarse (Hombre joven, c. p. en Portal de la Resistencia, 14 de junio del 2021).

De ahí que, a nuestro entender, y desde nuestra experiencia investigativa, la cuestión metodológica para llevar a cabo este diálogo sea fundamental. Se debe apostar por metodologías colaborativas en las que se asume la producción de los acuerdos, del horizonte común que permite tejerlos, como un proceso de construcción que implica un trabajo de traducción, experimentación y composición elaborado a partir de encuentros y desencuentros entre narrativas, experiencias corporales situadas en distintos contextos, en muchos casos afectadas por múltiples formas de violencia, temporalidades, formas de imaginar el futuro, y lo que es posible en este (Quintana *et al.*, 2021). No puede pensarse, entonces, que los criterios para llevar a cabo el diálogo, y los términos clave en discusión, como *igualdad, bienestar, paz, democracia y desarrollo*, son evidentes y son dictados por instancias institucionales, sino que justamente son términos polémicos, que están expuestos a debate. Asumir este debate, y la manera en que afecta los acuerdos que se pueden lograr respecto de la interpretación de los problemas y las propuestas para abordarlos también es clave para poder lograr transformaciones institucionales que recojan estos procesos de elaboración en común.

En todo esto resulta fundamental construir de nuevo la confianza. Quienes se manifiestan han sufrido múltiples formas de violencia por parte de actores criminales, pero también de instituciones estatales y prácticas gubernamentales, en muchos casos en colaboración con agentes paraestatales. Además, muchas de estas instancias han criminalizado la protesta social, han justificado su represión, y han reducido sus exigencias y propuestas a manifestaciones vandálicas que lo único que merecen es un tratamiento policial o militar.

La construcción de un espacio de diálogo transformativo evidentemente requiere evitar estas lógicas antidemocráticas que desconocen o reducen al mínimo el derecho democrático a la protesta. Pero también analizar a fondo las razones estructurales que han estado en juego en estas violencias, entre ellas formas de racismo, clasismo, culturalmente muy arraigadas, junto a paradigmas socioeconómicos que han ocasionado cada vez más precariedad y exclusión. El diálogo no puede pasar por encima de estas condiciones que han impedido que instancias de conversación social transformativa hayan podido darse muchas veces en Colombia, porque los manifestantes desconfían de que el diálogo se convierta en un medio de desescalamiento de la movilización que plantea cambios superficiales, hace promesas que no se cumplen y no llega nunca al fondo de cuestiones sistemáticas que han

reproducido la desigualdad, mientras se criminaliza y persigue a quienes se han movilizadado.

Reflexiones finales

En este artículo nos ha interesado pensar el Paro Nacional como espacio productivo y de emergencias, más que comprender la anatomía y los repertorios de esta movilización, en función de unas causas. Entender lo que surge y se crea en la práctica, sus texturas y densidades, así como sus bordes y posibles desanudamientos. Reconocemos allí las irrupciones de lo común, más que un lugar o un espacio predeterminado o fijado, y las leemos como proceso de experimentación colectiva producto del hacer junto con otros, de las juntanzas.

Pensar el paro después del paro nos planteó el reto de comprender cómo la movilización se irradia y se transforma en algo distinto, capaz de trascender su propia excepcionalidad en el tiempo. El paro finalizó, pero en los espacios de las asambleas populares, de las ollas comunitarias, de las primeras líneas de cuidado, entre otras manifestaciones, las personas pudieron experimentar un común actualizado en nuevas formas de reparto de poder en la práctica. En los cuerpos de muchos, en las iniciativas que se echaron a andar, en las redes afectivas, en el descontento persistente y organizado, se ratificó la capacidad de cualquiera para intervenir sobre los asuntos que les conciernen.

Así, en muchos sentidos, estos meses han permitido ver cómo se constituyen vitalmente sentidos de lo común desde lo popular, recreados en lo cotidiano y en los territorios vividos, que se disponen a defender una vida digna contra la precarización y el despojo neoliberal, pero también por medio de la apropiación colectiva y creativa del espacio público. Allí cierta materialidad de lo común se recrea también en experiencias estéticas que han logrado traducir nuevas sensibilidades sobre lo colectivo, que han trastocado el sentido común establecido. De modo que un punto crucial es pensar la continuidad de estos esfuerzos, cómo permanecen, pueden extenderse e inscribirse institucionalmente. ¿Cómo persisten las emergencias y en qué se transforman?

Al reconocer las tensiones que atraviesan lo común emergente y su relación con lo no común se advierte cómo lo común involucra sus propios límites. La protesta en la calle debió lidiar con su propia excepcionalidad e inestabilidad, pues es en el hacer donde aparecen inevitablemente el desgaste, el conflicto y las tensiones de diverso tipo. Por ejemplo, desencuentros por la representatividad de ciertos liderazgos, disensos en la manera

en que se propone la interlocución con la institucionalidad, o en las formas de priorizar las acciones en medio de una asamblea. Asimismo, el sostenimiento de la protesta en el tiempo y de la gente en la calle implica tiempo y costos altos que requieren soluciones. Las personas se agotan, el cansancio y el desgaste son inevitables. Lo no común aparece por ejemplo cuando las estrategias de unos y otros se dividen, cuando las prioridades sobre cómo financiar se distancian, cuando las pretensiones de conducción resquebrajan la horizontalidad cultivada con esmero. La movilización tuvo que lidiar también con sus propias formas de ilegitimidad, como cuando empezaron a cuestionarse ciertas formas de acción violenta. Por ejemplo, en uno de los puntos de resistencia de Bogotá algunas mujeres denunciaron ser víctimas de violencia por parte de jóvenes de la Primera Línea. De igual manera, pequeños comerciantes que apoyaron las protestas en los barrios, luego de varios días de sobrellevar las afectaciones de sus negocios, salieron a descalificar y a atacar la movilización.

La cuestión de la democracia y qué es una democracia real es algo que se ha planteado de manera muy explícita en estos escenarios de movilización, no en un sentido teórico, sino práctico. Durante las jornadas, fue muy claro el rechazo hacia las organizaciones sociales y políticas ya constituidas que buscaban intervenir en las acciones. En muchos casos, se expulsó de los espacios asamblearios a líderes políticos de distintas tendencias, que fueron acusados de oportunismo y de intentar coaptar la movilización. El rechazo hacia la participación de figuras reconocidas fue generalizado. Esto permite leer el sentimiento de repudio a las formas de representación en muchas escalas, incluso dentro de los mismos espacios colectivos. Las dificultades en la interlocución con las instituciones públicas se relacionaron con la poca disposición de estas últimas a la escucha, pero también con la imposibilidad en muchos casos de garantizar vocerías consensuadas para la negociación. Sin duda, uno de los grandes retos para el reconocimiento de la capacidad de la movilización social de promover transformaciones sociales constructivas consiste en cómo sus expresiones logran o no lidiar con la tensión irreducible entre democracia directa y representativa.⁵

5 Una tensión que también implica la mutua relación, pues hoy en día expresiones de democracia directa no serían posibles sin estructuras de representación como las ideas de *pueblo*, *derechos*, *comunidades*, *territorios* y sin órganos de representación que las han promulgado; pero, a la vez, estas estructuras se recrean y reconfiguran gracias a las manifestaciones populares concretas, que también las han creado. En todo caso, la tensión persiste porque las formas de representación siempre producen formas de desigualdad que las manifestaciones populares confrontan y logran revertir.

Ahora bien, aunque este tipo de fricciones que atraviesan las experiencias de lo común resultan inevitables, la pregunta por cómo estabilizar lo ganado y sedimentarlo, sin que eso implique promover cierres o privatizaciones, ha sido uno de los retos a los que se enfrentan quienes se movilizaron y ocuparon las calles por casi dos meses. El Paro Nacional demostró que, en este caso, la participación no es meramente un derecho que se reclama, sino un poder en ejercicio. Un poder que excede lo autorizado por derechos establecidos, pero que en todo caso también se sirve creativamente de estos para ampliarlos, dislocarlos o instituir otros derechos. Esa emergencia del poder social en movimiento, heterogéneo, conflictivo, no puro, contaminado, contradictorio, vital, no solo está buscando ser reconocida, sino que llama la atención sobre lo que ella misma crea. La potencia instituyente de lo común desborda los intentos de contención, como los que ejerce la policía y que terminan en confrontación violenta; y también aquellos de canalización y gestión de una institucionalidad que busca subsumir la iniciativa social en los moldes ya establecidos.

Como ya lo mostramos, la movilización social produce estrategias que no solo son defensivas. Por el contrario, permiten repensar una ofensiva antineoliberal en términos de alternativas económicas y políticas construidas en el hacer; y de relaciones humanas, sociales y políticas fundadas en la puesta en común y en la elaboración colectiva de reglas de reparto. Las personas, incluso en situaciones críticas de precarización y despojo, son perfectamente capaces de inventar relaciones que no están inscritas dentro de lo ya establecido. Por eso, creemos que hay que apostarle siempre a esta capacidad de los sujetos de inventar y de instituir nuevas formas y prácticas sobre los asuntos que les conciernen. Allí se juega la revitalización del mundo, la posibilidad de lo común.

Referencias

- Aparicio, Juan Ricardo; Caicedo, Alhena; Jaramillo, Pablo; Manrique, Carlos y Quintana, Laura (2017). Formas de acción política y movimientos populares en Colombia hoy: Anotaciones para pensar un glosario de lo común. En Mauricio Nieto (Comp.), *Los retos de la Colombia contemporánea*. Ediciones Uniandes.
- Benavides, Carlos Alberto y Caicedo, Alhena. (2021). Diez puntos para pensar el Paro Nacional [Documento de trabajo]. *Conversatorio Colombia: Crónica de una resistencia anunciada*. Escuela Nacional de Antropología, México, ENAH, 25 de mayo del 2021.

- Castillo, Luis Carlos. (2021). De Puerto Rellena a Puerto Resistencia: Una entrevista a un integrante de la Primera Línea. *La Palabra. Periódico Cultural de la Universidad del Valle*. Año 30, n.º 325, junio del 2021, pp. 6-8.
- Colectivo Bliobhuerta El Aguante y Sáenz Mosquera, Shirley. (2021). Bliobhuerta El Aguante. *La Palabra. Periódico Cultural de la Universidad del Valle*. Año 30, n.º 325, junio del 2021, pp. 28-29.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2021). *Informe visita de trabajo a Colombia: Observaciones y recomendaciones*. Junio del 2021. https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ObservacionesVisita_CIDH_Colombia_SPA.pdf
- Duarte, Carlos. (2021). Movilizaciones 4.0: el Paro Nacional de Colombia. *Salvaje*, 2, 55-63.
- González, Clara Inés. (2021). El enfermero de Paso del Aguante. *La Palabra. Periódico Cultural de la Universidad del Valle*. Año 30, n.º 325, junio del 2021, pp. 23-26.
- Ibarra, María Eugenia y Recalde, Stephania 2021. Al otro lado del miedo está el país que soñamos: Mujeres y Feministas en el Paro Nacional del 2021. En Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica (Cidse) (Comp.), *Pensar la resistencia: Mayo del 2021 en Cali y Colombia* (pp. 67-94). Cali: Univalle.
- Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal (IDPAC). (2021). *Movilización es participación*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- La Marcha del Silencio: El inicio de la reacción ciudadana contra los bloqueos. (2021, 16 de mayo). *La Silla Vacía*. <https://www.lasillavacia.com/silla-nacional/pacifico/la-marcha-del-silencio-el-inicio-de-la-reaccion-ciudadana-contralos-bloqueos-abd4f511/>
- López, John Alexander. (2021). Paso del Aguante. *La Palabra. Periódico Cultural de la Universidad del Valle*. Año 30, n.º 325, junio del 2021, pp. 19-22.
- Miranda, Luis. (2021). ¿Qué pasa dentro de la Loma de la Dignidad? *La Palabra. Periódico Cultural de la Universidad del Valle*. Año 30, n.º 325, junio del 2021, pp. 13-25.
- Narváez, Julieth. (2021). Entrevista al padre Luis Miguel Caviedes. *La Palabra. Periódico Cultural de la Universidad del Valle*. Año 30, n.º 325 junio del 2021, pp. 36-39.
- ¿Quién dio la orden?: Arte y Censura. (2021, 13 de marzo). *Blog de la clase Arte y conflicto en Colombia, Departamento de Arte, Universidad de los Andes*. <https://arte.uniandes.edu.co/blogs/arte-conflicto-colombia/quien-dio-la-orden-arte-y-censura/>
- Quintana, Laura. (2020). *Política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Rancière*. Barcelona: Herder.
- Quintana, Laura; Jaramillo, Pablo y Caicedo, Alhena. (2021). “What’s up with methodology? Faults, experimentations, and affective displacements in the reinventions of the Common. *Cultural Studies* [en línea]. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502386.2020.1863996>

- Saade Granados, Marta. (2021, 25 de mayo). Cuando caen las estatuas: Acciones públicas para hacer historia. En *Las 2 orillas*. <https://www.las2orillas.co/cuando-caen-las-estatuas-acciones-publicas-para-hacer-historia/>
- Velasco, Pedro. (2021). Intervención en el conversatorio “¡La vamo’ a tum-bá!”. Lugares sagrados y representaciones en disputa. Estatuas, historia, memoria y luchas indígenas en Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia y Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado, 13 de mayo del 2021.

Solidaridad económica para la vida en común: cinco claves para repensarla desde Uruguay*

ANABEL RIEIRO
GERARDO DANIEL SARACHU TRIGO

Introducción

El objetivo del artículo será plantear algunas claves teórico-metodológicas para comprender las composiciones relacionales entre historias, horizontes de desarrollo y tramas comunitarias en el campo de la economía social y solidaria (ESS).

A nivel general, se parte de una perspectiva de producción/creación material y afectiva, ligada al hacer compartido. Se conciben los bienes/haceres comunes como las actividades gestionadas por una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones concretas que hacen que sean bienes de uso dirigidos a la reproducción de la vida del común –y no como bienes de cambio– (Bollier, 2016; Caffentzis y Federici, 2015; Federici, 2013; Gutiérrez y Salazar, 2015). En otras palabras, se destaca la reflexión desde una perspectiva de la comunalidad, entendida como “una forma de establecer y organizar relaciones sociales de ‘compartencia’” (Martínez Luna, 2014), haceres compartidos y coordinados que tienden a crear equilibrios dinámicos –no exentos de tensiones y conflictos– con el fin de reproducir la vida material y simbólica de las personas (Gutiérrez y Salazar, 2015).

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.5>

Lo común –lejos de ser algo dado que pueda encontrarse en comunidades no contaminadas o idealizadas– se produce, se sostiene y se expande en composiciones múltiples y contradictorias. Lo común requiere esfuerzos sistemáticos para gestionar conflictos y diversas controversias. Siguiendo a Fjeld y Quintana (2019), se trata de identificar las posibilidades de *reinvencción de lo común*,¹ entendida como espacio de experimentación política ante la actualización de los despojos y cercamientos. En este concepto se debe prestar especial atención a las tensiones productivas entre instituciones, las formas de vida y las acciones colectivas en busca de la igualdad y los procesos inacabados de democratización.

Proponer una mirada sociohistórica de procesos que se configuran en la actualidad exige revisitar la historia estableciendo rupturas con la historiografía tradicional, así como superar las miradas linealmente impuestas que parten de una teleología que “avanza” de una cooperación originaria, ahistórica y espontánea hacia la consolidación del cooperativismo moderno con sus principios, valores y formas mayormente institucionalizadas. Exige rupturas con el tratamiento de las experiencias que las clasifica, en algunos casos, como formas atrasadas trazando un camino hacia las modernas. Más que ordenar evolutivamente, nos interesa comprender cómo las distintas formas surgen en contextos específicos y luego van reelaborándose, apareciendo, reinventándose y reformulándose en la historia.

Precisamente esas reformulaciones y reinvencciones de lo común que se van produciendo a contracorriente de los procesos de expropiación y desposesión son una de las claves para pensar las prácticas asociativas como espacios de experimentación. Enfocarse en las conexiones y composiciones relacionales de los diversos tiempos y espacios aporta a la mirada sociohistórica como apertura al devenir, su característica abierta de “ir siendo” permite abandonar posiciones estereotipadas en crónicas con rumbo fijo.

En este sentido, Rangel Loera (2019) alerta acerca de una posible confusión en la literatura de lo común, cuando se retoma desde las ciencias sociales como una dinámica colectiva que representa un destino, “un punto de llegada” (p. 40). Si bien lo común requiere del trabajo colectivo, y a su vez la existencia de lo colectivo crea condiciones para desplegar lo común, es necesario que el trabajo colectivo se disponga a producir lo común y lo actualice permanentemente en el día a día. Los procesos no están dados, se pueden visualizar en la historia diferentes colectivos que dejan de hacer lo común, se burocratizan, caen en el conformismo generalizado, son refuncionalizados

1 Se incorporan aquí aportes del diálogo abierto en el grupo de trabajo CLACSO que lleva ese nombre. Véase <https://www.clacso.org/reinvencciones-de-lo-comun/>

y erosionan sus acumulados al punto de descaracterizarse y dejar de reconocerse a sí mismos en sus tramas relacionales.

Las experiencias asociativas, como “prácticas cotidianas de los cuerpos y de sus afectos” (Fernández *et al.*, 2021, p. 6) no se desarrollan en el aire. Están condicionadas por procesos más amplios y, al mismo tiempo, producen historias, abren nuevas posibilidades de realización y crean nuevas composiciones que transforman lo existente como único destino. En este sentido, dentro del carácter “abierto, experimental e inagotable de las prácticas” (p. 5) se buscará atender especialmente a los nexos entre los debates del desarrollo y el lugar de la ESS registrando ausencias y producción de invisibilidades. Una de las preguntas que guía el artículo y aporta a la discusión es cómo se van componiendo las experiencias de la ESS y su producción de lo común, ¿qué trama comunitaria contribuye a forjarlas y sostenerlas en el corto, mediano y largo plazo? En este sentido, sin agotarse en la demanda ni el antagonismo social, creemos que la propia existencia de distintas formas de autogobierno abona –de manera más silenciosa o ruidosa según el periodo– a luchas más amplias. Para problematizar las concepciones sobre la historia, se retoman las reflexiones de Rivera Cusicanqui (2018), acerca de cómo comprender los devenires históricos superando la linealidad de las etapas, las fechas y los hitos, como sucesión de héroes y batallas hacia una determinada teleología. Se trata de pensar históricamente lo que sucede con las preguntas que surgen del presente. Sin romanticismos, esencialismos ni hibridismos multiculturalistas, se busca reconocer el modo siempre contencioso de los procesos socioeconómicos que no apaguen o nieguen los conflictos subyacentes y sus expresiones diversas.

Al calor de la actual crisis² socioeconómica agudizada por la pandemia del covid-19, nos preguntamos, por un lado, sobre el lugar que tienen y tuvieron en la historia las distintas propuestas de apoyo mutuo en Uruguay; y, por otro lado, cuáles son y fueron las tensiones que dichas prácticas podrían haber significado en la discusión sobre los modelos de desarrollo atravesados en los distintos contextos de crisis. Nos encontramos hoy en día en un momento profundamente paradójico.

Por una parte, se profundiza la desigualdad económica; así, mientras varios sectores de la economía atraviesan una rápida recuperación en un contexto internacional favorable para algunas exportaciones (como carne

2 Las situaciones planteadas en momentos de crisis marcan rupturas, hitos históricos, momentos en los cuales las sociedades se ven interpeladas; en este sentido, denotan tanto angustia y sufrimiento como respuestas creativas, empatía, resistencia y respuestas de apoyo mutuo (Pena y Rieiro, 2020), que constituyen un reservorio de memorias vivas que pueden –o no– reactivarse y reconfigurarse en los distintos contextos.

y soja, entre otras), lo que redundará en mayor acumulación de capital para algunos sectores, la mayoría de la población atraviesa un nuevo momento de “cercamiento”³ (Federici, 2020, pp. 37-51). A nivel sociopolítico encontramos que luego de quince años de haber gobernado la coalición progresista del Frente Amplio, asume (en marzo del 2020, el mismo mes en que se encontraron los primeros casos de covid-19) la coalición de derecha. Se consolida, ya sin las ambigüedades del progresismo, una matriz liberal de larga data y una nueva “racionalidad” (Laval y Dardot, 2013, 2014), que mundialmente apelan a una idea de libertad individual, una solidaridad instrumental, un modelo patriarcal y colonial basado en la inversión y apropiación privada de las riquezas producidas y una forma de Estado orientada a garantizar las condiciones para la acumulación del capital, que encuentra localmente sus manifestaciones singulares.

Por otra parte, irrumpen espacios colectivos que se organizan para la resolución de necesidades comunes, construyendo tramas solidarias que logran renovar las capacidades colectivas, instituyendo nuevos modos políticos en defensa de la autonomía con capacidades reivindicativas. En este contexto, se hace pertinente retomar la pregunta que explora Solnit (2020) acerca de la emergencia de experiencias solidarias que surgen en medio del dolor causado por distintas calamidades y desastres: “¿Qué revela esta alegría sobre los deseos y posibilidades sociales normalmente insatisfechos?”.

Hacer dialogar las teorías del desarrollo con la historia desde las preguntas presentes (Castro, 2019) es un camino propicio para recuperar la potencia transformadora de una serie de prácticas explorando sus sentidos y conexiones, comprendiendo y profundizando las causas de los distintos devenires.

3 Si bien la expresión *cercamientos* hace referencia a los procesos de apropiación/expropiación de los campesinos y sus comunidades de sus tierras para favorecer la expansión del capital en Inglaterra en el siglo xv, y poder usar esas fuerzas de trabajo mediante su subordinación en distintas formas, coincidimos con varios autores (Bensaid, 2011; De Angelis, 2012; Federici, 2010) en que esos procesos se siguen produciendo y adoptan nuevas expresiones en la actualidad, en las cuales vez más las personas y sus composiciones colectivas son separadas del control directo de sus medios de existencia. Como afirma Bensaid: “La compra de la fuerza de trabajo ajena establece una relación de apropiación/expropiación, no solo de la fuerza de trabajo, sino también de los servicios públicos, del ahorro popular, del consumo, de los cuerpos puestos en espectáculo, del espacio abandonado a la especulación hipotecaria e inmobiliaria” (2011, p. 43), se podría definir como el patrón social que se impone en algunos momentos de crisis y hace que el capital avance sobre los cuerpos a través del propio endeudamiento para la sostenibilidad de la vida.

Un panorama sintético del campo de la ESS⁴ en Uruguay se puede componer hoy con tres subcampos identificados mayormente como: (1) economía social, (2) economía solidaria y (3) economía comunitaria (Rieiro *et al.*, 2022).

El subcampo de la economía social podemos definirlo como el sector histórico más institucionalizado, conformado centralmente por las entidades cooperativas y que cuenta con un siglo de desarrollo en Uruguay. Según los registros del Instituto Nacional del Cooperativismo (Inacoop) (2019) y del Instituto Nacional de Estadística (INE) (2010), el sector cooperativo se triplicó en diez años, al pasar de 1.117 cooperativas registradas en el 2008 a 3.653 en el 2018. En total se calcula cerca de un millón de personas que forman parte de las distintas modalidades cooperativas, lo que significa un tercio de la población del país.

Respecto de la economía solidaria, al ardor de la crisis socioeconómica y la consigna del Foro Social Mundial “Otro mundo es posible” a principios del siglo, encontramos en Uruguay diferentes organizaciones asociativas y redes democráticas que adoptan formas jurídicas distintas al cooperativismo. Así, según el primer mapeo de economía solidaria llevado a cabo en Uruguay (Torrelli *et al.*, 2016) aparecen, luego del 2002, organizaciones colectivas con una nueva impronta a nivel nacional, como la Comisión Nacional de Economía Solidaria (CNES), la Red de Agroecología del Uruguay (RAU), la Red de Semillas Criollas y Nativas, la Asociación Nacional de Empresas Recuperadas por sus Trabajadores (ANERT), las redes de mujeres rurales, redes asociativas de producción, distribución y consumo combinadas en mercados solidarios, entre otras. La economía solidaria encuentra aspectos distintivos con la economía social y reivindica con renovadas fuerzas la lucha por la transformación social. Sin embargo, como se sabe, es conveniente matizar las distinciones rígidas ya que en ambos campos encontramos experiencias diversas y heterogéneas. Son también relevantes un conjunto de experiencias desplegadas desde el movimiento sindical unificado del Uruguay en el Plenario Intersindical de Trabajadores-Convención Nacional de Trabajadores (PIT-CNT), que desarrollan emprendimientos, fondos solidarios e iniciativas asociativas de apoyo mutuo y solidarias, con diferenciadas formas autogestionarias y espacios de articulación orientados a la resolución de diversas necesidades.

4 La ESS se basa en la organización de maneras asociativas y cooperativas de “producción, distribución, circulación y consumo de bienes y servicios [...] para la resolución de necesidades, estableciendo lazos sociales fraternos y solidarios, buscando condiciones de vida de alta calidad para todos los que en ella participan” (Coraggio, 2020, p. 13).

Por último, encontramos a partir del 2020 una nueva oleada de solidaridad económica que caracterizamos como economía comunitaria, resaltando su fuerte impronta territorializada y vecinal.⁵ El fenómeno es aún muy reciente para poder dar cuenta de él a nivel global, pero como ejemplo podemos hablar de la emergencia de al menos setecientas ollas y merenderos populares (Rieiro *et al.*, 2021), además de cientos de iniciativas, como las huertas comunitarias, entre otras.

Reinvencciones de lo común en la historia uruguaya: cinco claves para desentrañar

A continuación, se plantearán algunas claves que nos ayudarán a componer una sociogénesis de las prácticas económicas solidarias en Uruguay. Como plantean Caffentzis y Federici (2015), la historia en sí misma es un bien común, siempre y cuando las voces que la narren sean diversas, es nuestra memoria colectiva, nuestro cuerpo extendido que nos conecta con un amplio mundo de luchas que otorgan significado y poder a nuestras prácticas políticas. La historia nos demuestra que producir lo común es el principio mediante el cual los seres humanos han organizado su existencia durante miles de años. Con este horizonte, presentaremos cinco claves que nos permitan plantear algunas rupturas deseables durante los distintos contextos de nuestra historia. Si bien se construyen marcos temporales para comprender las formaciones sociales específicas, no se pretende trazar una línea cronológica de sucesos cerrados, sino identificar en estos huellas y elementos críticos por considerar en su permanente actualidad y en los debates, conflictos y desigualdades persistentes.

Herida colonial y autonomía política

Luego de un proceso colonial débil y tardío, los primeros tres siglos de la historia uruguaya (XVII, XVIII y XIX) estuvieron signados por el combate a la población indígena, las guerras por la independencia –singular por ser

5 Para describir estas economías comunitarias, se retoma el concepto de tramas comunitarias definidas por Raquel Gutiérrez como entramados que “funcionan por debajo y parcialmente por fuera del Estado y de la acumulación capital, se han conservado y recreado variopintas y coloridas tramas asociativas para la conservación y reproducción de la vida. Tales tramas son el producto de diversas conversaciones y coordinaciones entrelazadas de manera autónoma, estableciendo sus propios fines, alcances y actividades” (Gutiérrez, 2018, p. 110).

un país muy pequeño entre “dos gigantes”: Argentina y Brasil (De Sierra, 2017)– y las guerras civiles lideradas por los caudillos.

En este periodo de la historia nacional se pueden rastrear formas de solidaridad económica tanto en las poblaciones originarias mayoritariamente charrúas (tribus cazadoras-recolectoras) como en las minoritarias de origen guaraní (comunidades agrícolas), poblaciones paulatinamente exterminadas o asimiladas al sistema socioeconómico colonial. El legado colonial es el periodo en el cual todas las tierras de uso comunal se privatizaron, sin duda el primer “cercamiento” (Federici, 2020, pp. 37-51) en la reorganización a gran escala del proceso de acumulación que comienza a gestarse; una crisis que podría categorizarse como de desposesión y genocidio.

Según Barrán (1990), parte de las poblaciones originarias fueron convertidas en jinetes para colaborar en la ganadería. También fueron incorporados en distintas batallas para lograr la independencia, pero entre la viruela y la constante persecución, pudieron escasamente continuar con su cultura, sus modos de subsistencia tradicionales y sus bases materiales de solidaridad. Los historiadores suelen mencionar la batalla de Salsipuedes, en 1831, como el momento en que los charrúas fueron aniquilados como población y algunos caciques llevados cruelmente a Europa como algo “exótico”.

Nos interesa señalar en este periodo cómo se funda el mito de “Uruguay sin indios”, un país blanco y europeo que esconde un proceso de “blanqueamiento”. Si bien es cierto que la población inmigrante (sobre todo de origen español e italiano) conforma la base demográfica del Uruguay, el legado colonial no deja de emerger desde el choque entre dos culturas, negando e invisibilizando una de ellas mediante violentos procesos de eliminación y asimilación. Siguiendo el pensamiento de Federici (2020),⁶ creemos que partir del enfoque de los comunes para revisar el relato histórico de Uruguay supone el reconocimiento de la deuda con los “primeros comuneros” de nuestro país.

Estas luchas son resignificadas y atraviesan aún hoy nuestro territorio, por distintos colectivos (por ejemplo, el grupo Conacha, que surgió en el 2005) que además de haber demostrado genéticamente que son descendientes de indígenas han comenzado a luchar por sus derechos reivindicando una identidad como sus predecesores. Como lo expresa un fragmento de

6 “Reconocer esta historia y su legado hoy no supone –como a veces se afirma– romantizar el sujeto indio construido artificialmente ni naturalizar una identidad etnificada producida desde la mirada colonial. Supone reconocer a los pueblos que más han sufrido históricamente y que lucharon contra los cercamientos en el continente” (Federici, 2020, p. 127). En la misma línea, Maite Yie Garzón, en su capítulo, sugiere retomar lo indígena como identidades performáticas antes que como identidades fijas.

entrevista de un descendiente indígena en Uruguay retomada de la monografía de Trejo: “no somos minoría étnica, el Estado uruguayo se construyó arriba de nuestros territorios y de nuestra cultura” (2019, p. 24). Sin embargo, el Estado uruguayo no los reconoce, y una y otra vez se ha negado a ratificar el Convenio 169 de la OIT (Tratado Internacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas). Al decir de este autor,

[...] el tema de tierra y territorio es quizá el más polémico a la hora de la 41 ratificación, porque supondría replantearse el tema de distribución de tierras y la necesidad histórica de devolverle una parte por lo menos simbólica a los descendientes de indígenas, tierra que les pertenece, aunque no haya poblaciones indígenas viviendo en estos territorios (Trejo, 2019, p. 40).

Se trata de una lucha histórica por la reparación, que también implica procesos de reapropiación vigentes.

Por otro lado, también pueden encontrarse formas de solidaridad económica entre los esclavos africanos en el país (Bracco *et al.*, 2012), quienes formaron asociaciones, salas de nación, cofradías y comparsas, que además de contribuir al sentimiento de pertenencia e identidad, cumplieron funciones económicas y sociales de las cuales poco se sabe hasta hoy.

A pesar de algún reconocimiento de la contribución de la cultura afro (por ejemplo, a las comparsas de candombe se les llaman “sociedades de negros y lubolos”), la cuestión suele tratarse a nivel generalizado con cierta “folclorización” y las raíces de dominación que estructuran el racismo continúan hasta el día de hoy, dado que la población negra en Uruguay se ubica dentro de la estructura social en posiciones que marcan y reproducen la desigualdad. Si bien la información sobre el esclavismo se encuentra dispersa e incompleta, al igual que el análisis de Segato (2010) sobre los cauces profundos de la raza latinoamericana en Brasil, nuestro país amerita una relectura del mestizaje que permita retomar la noción de raza como elemento de ruptura. Como plantea Quijano (2014), no es posible comprender los modos de producción y formas de explotación del trabajo durante la Colonia si no se explican en el contexto de las relaciones de poder entre europeos/blancos respecto a indios y negros, dado que se establecen desde que comienza a estructurarse el nuevo reordenamiento del mundo “moderno”.

Los estudios clásicos de la ESS en Uruguay no retoman estas formas de “solidaridad económica” (Marañón, 2012, pp. 125-154) como antecedentes directos de un campo que podría ser retomado desde la historia, en el cual la reciprocidad se va cristalizando en distintas relaciones de producción/reproducción en el territorio nacional. Una lectura de los silencios en la

construcción de la memoria histórica –al estilo de la crítica que Sáez-Riquelme (2016) realiza para la ESS en Argentina– podría hacerse sobre este *sesgo eurocéntrico* de nuestra historia en general y de la ESS en particular. Una ruptura metodológica descolonizadora que desnaturalizara la economía social y solidaria podría visibilizar las relaciones de poder y resistencia económica que se fueron tejiendo desde la Colonia.

En síntesis, la “herida colonial” (Mignolo, 2005, pp. 117-168) en Uruguay encuentra singularidades propias que dificultan abordajes en las ciencias sociales que partan de la desobediencia epistémica (Mignolo, 2010), dado que los procesos de negación sobre la colonialidad y subvalorización de los sujetos y saberes no occidentales se dan en simultáneo con una fuerte apropiación de la perspectiva de la modernidad con características “patrióticas” y “caudillescas” fuertemente arraigadas en nuestra cultura artiguista.

Sostenemos que la relectura propuesta sobre las historias de personas y colectivos que encuentran en su asociación la intención –y a veces posibilidad– de sostener su vida juntos haciendo frente a distintos tipos de opresión es una mirada poco frecuente en nuestra historiografía, pero no por ello deja de ser urgente. La perspectiva decolonial resulta también un enorme desafío para comprender las formas de economía social y solidaria que se dieron en Uruguay a los efectos de superar una visión centrada en el cooperativismo moderno, retomado muchas veces como inicio y a veces superador de la cooperación tradicional de base comunal.

Retomar las prácticas de algunos pueblos originarios de nuestro continente como formas de solidaridad económica –a los efectos de gestionar directamente sus medios de existencia– permite mirar nuestra región con otros ojos. Por regiones, encontramos el ayni, de quechuas y aymaras, las mingas de trabajo colectivo en varias comunidades, o el tequio o trabajo para la comunidad en México (Martínez Luna, 2014), expresiones que deben ser consideradas prácticas comunitarias que están sedimentadas en modos de hacer y ser que ponen la centralidad en el apoyo mutuo. Como plantea Tzul Tzul (2018), en el caso de las comunidades actuales de Guatemala, dichas prácticas mutan día a día para crear las condiciones materiales de diversas comunidades, construir caminos, sostener y producir comunes, al tiempo que guardan relación con las luchas y respuestas colectivas a las crisis sociales, políticas, económicas y ambientales que nos atraviesan hoy.

Emergencia y crisis del modelo de modernización desarrollista

El temprano proceso de modernización llevado a cabo en Uruguay a principios del siglo xx estuvo signado fuertemente por la presidencia de José Batlle

y Ordóñez (1903-1907), y dicho impulso y movimiento tomó el nombre de *batllismo*. A partir de allí comenzó la construcción de un proyecto de Estado protector y modernizador desde el cual se ampliaron tempranamente los derechos civiles y sociales del país, a la vez que se inició una nueva etapa económica de búsqueda de autonomía a través del incentivo a la industria y la sustitución de importaciones. El modelo económico, ante la alta demanda de alimento y manufactura proveniente de Europa (incrementada a causa de las dos guerras mundiales), logró llevarse a cabo con cierto “éxito”, lo que reforzó en el país una concepción de “excepcionalidad” positiva respecto a la región. De Sierra (2017) propone comprender a Uruguay en esta etapa como un pequeño país capitalista-dependiente que logra consolidar un desarrollo capitalista local dinámico liderado por burguesías nacionales. Una vez más, queda impregnado en el imaginario social una autoimagen de país occidental, lo que sintetiza muy bien una frase de la época que definía a Uruguay como “la Suiza de América”.

En cuanto al campo de la ESS, existe cierto consenso –entre los principales académicos y actores del propio campo– respecto de proponer en las formas cooperativas el origen de la economía social en Uruguay. Estas –según autores como Errandonea y Supervielle (1992)– son desarrolladas por emigrantes españoles e italianos sindicalistas, socialistas, católicos y anarquistas, que inspirados en Rochdale (Inglaterra, 1844) o en las ideas/experiencias anarco-sindicalistas europeas buscaron cómo dar respuesta a sus necesidades de manera colectiva a través de proyectos autogestionarios y de ayuda mutua. Así, según distintos autores (Bertullo *et al.*, 2004), se fundaron las primeras sociedades de socorro mutuo, cooperativas de consumo, cooperativas de trabajo y cajas de auxilio a finales del siglo XIX.⁷

Resulta relevante analizar estas construcciones organizacionales en el marco de una trama social amplia en la que se producen múltiples expresiones de la sociabilidad colectiva y del asociacionismo obrero de fines del siglo

7 Según la Confederación de Entidades Cooperativas (Cudecoop, 2019), fue en ese marco que se fundó en 1877 la Sociedad Cooperativa de Mucamos y Cocineros. En la década siguiente se crearon la Cooperativa de Peluqueros y Barberos el Arco Iris, la Sociedad Cooperativa de Construcción de Casas, la de Consumos de Carne, la Cooperativa de la Unión de Obreros del Cigarrillo, y la Sociedad Cooperativa Tipográfica Uruguaya, que en agosto de 1889 comenzó la publicación del periódico *La Voz de la Cooperativa*, que difundió los ideales y principios del cooperativismo en nuestro país. A las ya mencionadas pueden agregarse la Sociedad Cooperativa de Consumo la Unión, en Juan Lacaze (1909) y otras cooperativas de consumo que fueron conformándose en la década de 1930; las cooperativas de ahorro y crédito, cajas populares del movimiento social católico (1902), cajas de crédito rural (1912), cooperativas de lechería (1930) y la Mutual Húngaro-Uruguaya (1937), experiencias que fueron conformándose en esta etapa del país.

xix e inicios del xx, y la amplitud del repertorio de sus prácticas y acciones de apoyo mutuo y solidaridad. Una mirada de conjunto a la “cultura popular en el Uruguay de entresiglos” la ofrece Zubillaga (2011), quien expone cómo se desplegaba la sociabilidad en ámbitos formales como podrían ser sociedades mutuales o de resistencia, círculos de estudio o artísticos, centros sociales, sociedades recreativas y diversos “espacios por compartir”, que junto a boliches, tabernas y paseos campestres fueron tejiendo solidaridades con procedencias ideopolíticas diferenciadas. Estos ámbitos trascendieron el microcosmos del trabajo y produjeron conexiones nacionales e internacionales.

Con la institucionalización política en simultáneo con la democratización social y la concepción desarrollista económica comenzada por el batllismo, se construyó lo que Panizza (1990) definió como una “hegemonía transformista”, la cual explica en gran medida y hasta el día de hoy una singular conformación sociopolítica caracterizada por ser fuertemente defensora del rol que desempeñan las instituciones en los procesos democráticos. Real de Azúa (1984), cuando propone a Uruguay como sociedad “amortiguada/amortiguadora” hace referencia a una configuración sociopolítica con tendencias particularmente integracionistas, en la cual, si bien los conflictos sociales y políticos existen, no llegan a la explosión –como en el resto de la región– y tienden a ser canalizados en acuerdos institucionales. Este imaginario de “progreso” está fuertemente permeado por ideales provenientes de la Revolución Industrial y la Revolución francesa.

La tendencia a la institucionalidad también se ve reflejada en el campo de la economía social. Como analiza Terra ([1986] 2015), al poco tiempo de la emergencia de las primeras experiencias cooperativas comenzaron las iniciativas legislativas. Estas se concretaron recién a mediados de 1930 (luego de la crisis económica de 1929). Las primeras leyes cooperativas se dirigieron a grupos lecheros (1935), agrarios (1941) y sociedades cooperativas (1946), entre una discusión del momento que Martí (2018) caracteriza como una pugna política entre el republicanismo solidarista y el liberalismo individualista.

En síntesis, el modelo de modernización desarrollista (1904-1958) no fue un contexto de promoción de la matriz cooperativa ni de las sociedades asociativas económicas desde una concepción estructural; al contrario, dichas experiencias fueron desarrollándose muy lentamente y en coexistencia con un modelo de crecimiento económico basado en una matriz estatal interventora y en incentivos para empresas o propietarios privados tradicionales. De todas formas, es una época en la cual se forja fuertemente el asociacionismo obrero y popular, con múltiples organizaciones y prácticas solidarias surgidas en la experiencia de lucha de las personas trabajadoras.

Estas van componiendo lo que se puede definir, siguiendo a Porrini (2005), como un periodo de consolidación de la nueva clase trabajadora uruguaya (1940-1950) al impulso del modelo de sustitución de importaciones y el proceso de industrialización con fuerte impulso posterior a la segunda Guerra Mundial. Asimismo, se da su integración sistémica a la vida nacional mediante la consagración de los consejos de salarios, las articulaciones, federaciones y confederaciones de los sindicatos con tendencias ideopolíticas diferenciadas entre la adaptación al reconocimiento institucional por parte del Estado y la autonomía orientada a la acción directa.

Un episodio clave para este proceso que se viene analizando es el tránsito de un sindicalismo de oficios hacia uno de masa y de afiliados que se fue desplegando crecientemente, y la pugna entre espacios de concertación sindicales de diversas concepciones ideopolíticas. Así como en el marco de la Guerra Fría se fue consolidando a nivel sindical la Unión General de Trabajadores con hegemonía comunista, se fue armando también la Confederación Sindical del Uruguay, que con influencia socialista se afilia a la Organización Regional de Trabajadores y a la Confederación Internacional de Organizaciones Sindicales Libres, que representaba a los sindicatos de Estados Unidos, en confrontación con la Federación Sindical Mundial de influencia comunista (Rodríguez *et al.*, 2006). Como dicen los autores: “Otros gremios transitaron por entonces el camino de la autonomía y de la acción directa y participaron como gremios solidarios en las huelgas del 1951 y 1952” (Rodríguez *et al.*, 2006, p. 68).

La visión de Apache (2003) sintetiza esta posición autonomista y reflexiona acerca de un encuentro realizado por la autodenominada tendencia combativa, que fue la derrota de la huelga del 52 la que marcó el fin de un sindicalismo de oficios ideologizado hacia uno de masa y de afiliados integrados al juego institucional.

Se puede hablar así de un tránsito del sindicalismo de oficios con solidaridades sectoriales hacia un sindicalismo de impronta mayormente comunitarista, que logra considerar y tejer junto a prácticas solidarias, proponiendo la autoorganización de base barrial en perspectivas intersectorial, regional e internacional. Las nuevas configuraciones sindicales van consolidando a su vez otras relaciones orientadas también a favorecer la sociabilidad entre sus afiliados e ir atendiendo necesidades más allá del trabajo orientadas a otras esferas de la vida asociativa. Como se analizará, es también en ese tránsito que se van produciendo las condiciones para un proceso de unificación sindical que marcará luego el desarrollo del movimiento popular en su conjunto.

La crisis del neobatllismo y la emergencia del autoritarismo en Uruguay pueden comprenderse según Somma (1999) cuando deja de darse un intercambio de recursos funcionales entre subsistemas (político-administrativo,

económico y social) que socavan las bases en las que se sostenían sus equilibrios. En este sentido, la crisis se caracteriza como triple: crisis de acumulación, desintegración social y déficit de legitimidad.

La distinción entre las formas organizativas más autonomistas y las más institucionalistas ha devenido en un dilema táctico que atraviesa los distintos tiempos y luchas populares en nuestro país. La debacle no solo se da en lo que respecta a los modos de decisión y organización, sino también a las estrategias y luchas de reconocimiento que se buscan por parte de la institucionalidad a nivel del Estado. Si bien Uruguay presenta un fuerte rasgo y tendencia a esta segunda opción, los debates nunca estuvieron exentos de fuertes controversias, las cuales se mantienen hasta el día de hoy a nivel de la ESS, pero también del feminismo y el ambientalismo, entre otros.

Autoritarismo e instauración del modelo neoliberal

A mediados del siglo xx, tras el deterioro de las relaciones de intercambio del comercio y la crisis de un modelo de desarrollo modernista/occidentalista que termina de cristalizarse con la derrota electoral del batllismo en 1958, se pone en jaque lo que venía conformándose como un país “de cercanías”, al decir de Caetano (2019), un país “algo provinciano, autocomplaciente y por lo general adverso a disputas polarizadoras” (p. 22). Según el mismo autor, a partir de 1958 comenzó una transición hacia el autoritarismo con políticas económicas liberales más duras inicialmente (1959-1963) y sobre todo desarrollistas en una segunda etapa (1963-1967), que no lograron revertir la crisis y el estancamiento. La gran debacle de la época era saber cuáles eran las causas del estancamiento y las rémoras que no dejaban a Uruguay “continuar” con su proceso de desarrollo modernizador. ¿Había que recuperar el sendero iniciado por el batllismo o estaban en él las propias limitantes?

Estas preguntas se vieron atravesadas en el ámbito académico por la discusión entre dos corrientes de pensamiento: modernización (Germani, 1962) y dependencia (Cardoso y Faletto, 1971). La mayor polarización ideológica y política mundial vivida durante la década del sesenta, junto a distintas acciones colectivas y estallidos sociales, parece ser el marco contextual que habilita una mayor discusión en la región sobre el desarrollo, ya no únicamente en términos de modernización, sino incorporando elementos como la cuestión imperialista y la dependencia sociopolítica de los países subdesarrollados (modernización y desarrollo como dos caras de la misma moneda).

La agudización de las luchas de clases fue creando, a su vez, las condiciones para una mayor unificación en el campo popular, que dio lugar al Congreso del Pueblo. Este proceso que se desarrolló entre 1964 y 1966

resulta relevante como situación de síntesis forjada por la conformación de la Convención Nacional de Trabajadores (CNT). Esta se construyó colectivamente entre tendencias divergentes: comunistas, socialistas, anarquistas, católicos, autónomos y un programa común de soluciones a la crisis que abarcaba la reforma agraria, nacionalización de los monopolios y de las industrias esenciales de capitales extranjeros, comercio exterior y la banca; gravámenes a los privilegios, impuestos progresivos a las tierras improductivas, no pago de la deuda externa, entre una diversidad de temas relativos a la protección al trabajo, a la salud y al derecho de organización.

Se incluía también entre las soluciones a la crisis la promoción del cooperativismo en cuanto a la salud, la vivienda higiénica y económica. Además, entre las organizaciones participantes del congreso se encontraban diversas organizaciones sociales y asociativas de base popular junto a cooperativas de producción industrial y cooperativas agropecuarias (Castro, 2019). Las controversias y distintas perspectivas planteadas ante el plan de lucha y la acción colectiva, según este autor, produjeron silenciamientos e invisibilidades de posiciones minoritarias de impronta más autonomista. Así, finalmente las fuerzas mayoritarias decidieron conformar un frente político para la disputa electoral, lo que dio lugar a la conformación del Frente Amplio.

En cuanto a las políticas públicas dirigidas hacia el cooperativismo, mientras que en la primera parte del siglo habrían sido marginales y en general funcionales a la expansión del Estado, en la década del sesenta se constata una mayor funcionalidad en la legislación al proceso de liberalización económica y la inserción de las cooperativas en el mercado (Martí, 2019). En este periodo, el nuevo impulso en la legislación cooperativa se da por modalidades:

Se aprueba la Ley N.º 13481 de exoneraciones tributarias a las cooperativas de producción en 1966, la Ley 13728 que regulaba a las cooperativas de vivienda en 1968, la Ley 13988 que reconoció la existencia y estableció la normativa de las cooperativas de ahorro y crédito en 1971, y en el mismo año la Ley 14019 que extendió los beneficios tributarios de las cooperativas de producción a las de consumo (Martí, 2019, p. 337).

En medio de la polarización política, el estancamiento económico y el declive de la industrialización, comienzan a formarse tramas sectoriales de cooperativas que, muchas veces con apoyo de entidades como el Centro Cooperativista Uruguayo (CCU), creado en 1961, construyen organizaciones de segundo grado. En ese periodo se crea la Federación Uruguaya de Cooperativas de Consumo (FUCC) (1954), que reúne a una veintena de

cooperativas, se duplican las cooperativas de producción y comienzan a agruparse en la Federación de Cooperativas de Producción (FCPU) creada en 1962. Se constituyen las federaciones de cooperativas de ahorro y crédito en la década de los setenta y se crean varias organizaciones con cooperativas agrarias y centrales a partir de mediados de las décadas de los cincuenta y de los sesenta que conforman en 1984 la organización de Cooperativas Agrarias Federadas (CAF).

Es también en estas décadas cuando se inician algunas experiencias de cooperativas de vivienda: se promulga la Ley Nacional de Viviendas (1969), se conforma en el mismo año la Federación Nacional de Cooperativas de Vivienda (Fenacovi) y un año más tarde la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM), actor político históricamente clave para el sector.

El incipiente movimiento cooperativo desde su contexto de emergencia ha tenido una fuerte relación con el Estado, incluso se han creado cooperativas de carácter estatal, como en el caso de la desmunicipalización del transporte o la entrega de la gestión de los silos (Martí, 2013). Sin embargo, ha mantenido en sus formas de representación y decisión cierta autonomía e independencia frente a este.

El importante desarrollo de las formas asociativas cooperativas en Uruguay y varios países de América Latina ha despertado importantes debates sobre el rol de dichas entidades en el cambio social. Mientras que para algunos significan una forma alternativa económica con fuerte potencial de transformación, otros, como Fals Borda (1984), advierten que su promoción por parte de las agencias internacionales y los gobiernos locales puede comprenderse por su función de amortiguación de los conflictos sociales y la importación de formas organizativas impuestas por los organismos internacionales y agencias de cooperación. Este debate nunca saldado en el campo de la ESS se vio abruptamente cortado con la llegada de regímenes autoritarios.

La dictadura cívico-militar atravesada en Uruguay desde 1973 hasta 1985 desacelera el crecimiento del sector cooperativo y se desarticula sobre todo su vida gremial. En cuanto a la legislación dirigida al sector, esta fue focalizada a las cooperativas rurales y sociedades de fomento rural. En el contexto de una fuerte represión, se instaura una política económica que prioriza el restablecimiento del comercio exterior y el aumento de las exportaciones, lo que mejora la rentabilidad de empresarios y capitales extranjeros, a la vez que aumentan abruptamente las desigualdades sociales.

En 1980 sucede un hecho político importante que marca una transición a la salida democrática y la restauración de los partidos políticos. Se plebiscita una reforma constitucional propuesta por las Fuerzas Armadas que

es fuertemente rechazada en las urnas por la ciudadanía. Según Caetano y Martí (2019), las cooperativas significaron en este periodo “islas de libertad” al ser un espacio de encuentro. El conflicto instaurado entre FUCVAM y el Banco Hipotecario del Uruguay (BHU) en 1983 (en rechazo a un reajuste de cuotas de un 15 %) y el posterior decreto que obligaba a pasar a las cooperativas de usuarios y propiedad colectiva a la propiedad horizontal e individual desembocó en una gran movilización y una jornada mítica para la vida democrática el 26 de febrero de 1984, en donde se juntaron más de trescientas mil firmas con el fin de convocar un referendo para la derogación.

En el marco de la salida de la dictadura y el proceso de democratización se fueron conformando las condiciones necesarias para que en diversos espacios se conectaran las formas asociativas del movimiento popular y sus expresiones, cooperativas, sindicales y estudiantiles; verdaderas usinas para el desarrollo de propuestas colectivas en los planos social, económico y cultural, que aportaron a la trama con la música popular, el teatro y múltiples eventos de socialización importantes para comprender las resistencias y posibilidades de construcción de alternativas.

A pesar de la represión, la cárcel y el exilio, la lucha compartida y la solidaridad construida habilitaron espacios de convergencia y plataformas comunes, que condujeron durante la transición democrática a la conformación de articulaciones como la Intersocial, integrada por la central sindical única, FUCVAM, organizaciones estudiantiles y de derechos humanos. El movimiento cooperativo participó en la denominada *primavera democrática*, a finales de 1984, se destaca la experiencia de la Concertación Nacional Programática (Conapro). El movimiento cooperativista comenzó a consolidarse en entidades de tercer grado como la Mesa Nacional Intercooperativa y más tarde en la Confederación Uruguaya de Entidades Cooperativas (Cudecoop), fundada en 1988. Se inició una nueva etapa de consolidación amortiguada, en la cual el cooperativismo fue adquiriendo mayor coordinación, presencia pública e inserción en redes internacionales, con una influencia aún débil en las políticas públicas.

Las experiencias siguieron desarrollándose lentamente y llegaron a contabilizarse 843 cooperativas en el censo realizado en 1989 (Errandonea y Supervielle, 1992). Los años noventa se caracterizaron por las reformas de primera y segunda generación signadas por el Consenso de Washington (1989) y las recetas neoliberales que, según la cientista política Constanza Moreira (1998), sugirieron rebajar el Estado y liberalizaron la economía. Las reformas no solo abarcaron al Estado y la Constitución, sino a todo el sistema de seguridad social, el educativo y el laboral. En cuanto a los avances legislativos para el sector cooperativo, según Martí (2019) fueron acotados y referidos básicamente al registro y al control.

En el campo popular rápidamente se hacen evidentes las contradicciones del proceso de transición a la democracia y se busca construir asociaciones de apoyo mutuo entre jóvenes que se resisten a las prácticas autoritarias del primer Gobierno de Sanguinetti (1984-1989), que combinaba la retórica del “cambio en paz” con el creciente desarrollo de razzias, o redadas, y persecuciones. Es así que se conforma la Coordinadora Anti-Razzias, que además de denunciar los abusos policiales, fue desplegando su potencia creativa y colectiva nucleando a bandas de *rock*, grupos barriales, fanzines, teatro barrial, en un movimiento caracterizado por sus prácticas asamblearias de organizaciones autónomas y coordinadas. La diversificación de prácticas asociativas barriales junto al desarrollo de centros culturales, radios comunitarias y otra diversidad de expresiones barriales muestran la relevancia de los espacios sociales para la concreción de la solidaridad como respuesta a las crisis en los diferentes planos del acontecer nacional.

Los años noventa instalan la paradójica situación del avance neoliberal en general, con la emergencia en el plano departamental, en la capital del Uruguay, del Frente Amplio y su propuesta de descentralización democratizante para la ciudad de Montevideo. El desarrollo de las organizaciones barriales y el creciente proceso de institucionalización de la participación ciudadana hacen pensar nuevamente las tensiones entre la asimilación por parte del Estado de los concejos vecinales y las juntas locales de la ciudad, junto a tendencias que buscan una mayor autonomía e independencia política por parte de las organizaciones sociales. Los avatares de esta tensión son significativos para visualizar los cambios, así como para entender la integración sistémica de los procesos asociativos y su refuncionalización por parte del Estado. También son claves para comprender cómo las tramas comunitarias se reconfiguran y componen apelando a sus memorias y experiencias de luchas, extrayendo aprendizajes significativos de cada situación para situaciones futuras, como se podrá visualizar en posteriores apartados de este capítulo.

No son menores las experiencias de ocupaciones, como práctica colectiva de lucha, que se despliegan en ese periodo de 1990 a 1996, tanto en el ámbito educativo como en lo referente a la necesidad de los asentamientos humanos de tierras para hacer efectivo su derecho a la vivienda y a la ciudad. Las formas asociativas y las luchas de FUCVAM con sus ocupaciones contribuyeron a acelerar la instalación de una cartera de tierras en la ciudad de Montevideo, que habilita el desarrollo de cooperativas de vivienda por ayuda mutua y propiedad colectiva, ampliando las posibilidades para su desarrollo.

Siguiendo con su tradición histórica, los movimientos y las organizaciones sociales en el país encontraron instrumentos institucionales para amortiguar algunos de los efectos neoliberales, evitando la privatización de varias

empresas públicas a través de referendos y plebiscitos populares. Sin embargo, no pudieron revertir la llamada Ley de Caducidad (también conocida como ley de impunidad), ni tampoco la desregulación del mercado laboral y la desigualdad creciente que desemboca en una extrema fragmentación social que alcanza su máxima expresión con la crisis socioeconómica del 2002.

*Crisis neoliberal, emergencias solidarias y era
progresista: “¿Otro mundo es posible?”*

La profunda crisis socioeconómica vivida en el 2002 azotó fuertemente al sistema económico; como consecuencia, entre el 35 % y el 40 % de las empresas uruguayas tuvieron que cerrar, lo que provocó un desempleo del 19 %, según el economista Olesker (2002). El sistema cooperativista sufrió también el impacto económico. Al decir de Caetano y Martí (2019), el grado de afectación fue diferencial para cada sector. Mientras que el de trabajo asociado creció (básicamente por las empresas recuperadas y las cooperativas de servicios), el sector de ahorro y crédito perdió empleo e ingresos, las cooperativas de vivienda sufrieron recortes abruptos de créditos y aumentó la morosidad de sus asociados, también se incrementó la morosidad y disminuyeron las ventas en las cooperativas de consumo, y el sector agrario enfrentó fuertes deudas.

La crisis cristalizó un escepticismo generalizado en las promesas de crecimiento económico bajo el sistema neoliberal, lo cual incidió en la posterior llegada del Gobierno de izquierda a la presidencia en el 2005. El Frente Amplio alcanza la presidencia en primera vuelta con mayoría tanto en la Cámara del Senado como en la de Diputados y continúa en el Gobierno por tres periodos consecutivos hasta el 2019, así se conformó lo que se conoce como “era progresista”.

Además de los movimientos y las organizaciones sociales clásicas, con la crisis y al calor de los Foros Sociales Mundiales bajo la consigna “Otros mundos posibles”, se crean redes de microorganizaciones que activan nuevas prácticas en búsqueda de la sobrevivencia. Como plantea Falero, “al promover formas, intentos organizativos no siempre visibles en la cristalización de efectivas coordinaciones horizontales, se está exhibiendo una apertura inédita a lo colectivo y a la resignificación de necesidades” (2003, p. 52). Quizás algunas de las emergencias más notorias en este contexto hayan sido las empresas recuperadas y autogestionadas por sus trabajadores, la conformación de la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria, las ferias de trueque, los comedores barriales, las huertas comunitarias, las ollas populares, experiencias a las cuales se les sumaron apoyos de otras redes que ya

desde hace tiempo venían funcionando fuera de los formatos del cooperativismo pero en sintonía con sus principios, como la Red de Grupos de Mujeres Rurales, la Red de Semillas Criollas y la Red de Agroecología, entre otras.

En este entorno, se retoman a nivel regional –permeando tímidamente la perspectiva nacional– algunas discusiones sobre el desarrollo desde la visión decolonial. Cuarenta años de silencio después de los profundos debates que se habían iniciado con la tensión entre modernidad y dependencia económica encuentran un nuevo contexto para problematizarse. El desplazamiento teórico plantea ahora la modernidad y la colonización como dos caras de la misma moneda.

Los quince años de Gobierno progresista pueden tener una doble lectura a la hora de realizar un balance general sobre sus resultados. Por un lado, los indicadores económicos –reflejados en el producto bruto interno (PBI) (según BCU, 2006-2018)– y los sociales –a través del índice de pobreza e indigencia (según el Instituto Nacional de Estadística [INE], 2018)– mejoraron. Pudieron también concretarse varias reformas (quizás las más destacables sean la del sector de la salud y la regeneración de mecanismos de negociación laboral, como los consejos de salarios) y se avanzó en la agenda de derechos. Por otro lado, no se modificó la estructura productiva ni el régimen de acumulación neoliberal dado que el mayor dinamismo económico dependió fuertemente del aumento de los precios de los *commodities*, además de que la reducción de la pobreza se encontró con un núcleo duro persistente, y el malestar medioambiental así como la sensación de inseguridad aumentaron.

En cuanto a la ESS, el Gobierno del Frente Amplio concretó un proceso continuado y acumulativo de cambios en estas materias, los cuales según Guerra (2019) comenzaron priorizando el cooperativismo y continuaron incorporando a otros actores en el plano de la economía social, de la economía solidaria y de la economía autogestionada por sus trabajadores. Entre los cambios más destacados pueden incluirse la Ley General sobre Cooperativismo (2008), la Ley de Cooperativas Sociales (2006), el Fondo de Desarrollo Fondes (2011 decreto, 2015 ley), entre otros.

La Ley General del Cooperativismo (n.º 18.407) suscitó varios debates, y al concretarse significó una conquista para la histórica demanda del movimiento cooperativo que hacía décadas reclamaba por una unidad legislativa común. La creación del Instituto Nacional del Cooperativismo (Inacoop), en el marco de la ley, permitió mayor reconocimiento y rejerarquización de la ESS dentro del Estado y a nivel internacional. Además, fueron creados distintos mecanismos de financiamiento, como el Fomcoop y el Frecoop, y de apoyo, como la Incubadora, entre otros.

Con la Ley de Cooperativas Sociales (n.º 17.978) se han creado cooperativas como trabajo protegido para poblaciones vulnerables, promovidas como

una herramienta de inclusión social por el Ministerio de Desarrollo Social (Mides). Tal como muestra Weisz (2019), las condiciones de posibilidad y el sentido construido desde estos colectivos encuentran múltiples nudos críticos. Sin embargo, son vivenciadas en general por los cooperativistas como oportunidades, que han dado lugar a la formación de 350 grupos cooperativos actuales que involucran 4.500 puestos de trabajo mayoritariamente en el rubro de mantenimiento y limpieza (Inacoop, 2019).

En cuanto al Fondes, este se regula mediante el Decreto Presidencial 341/011 firmado por el presidente José Mujica en septiembre del 2011. Dada la particular coyuntura y modalidad presidencial en la que emerge y se concreta la política, el decreto queda asociado fuertemente a la promoción de las empresas recuperadas por sus trabajadores. En el 2015, poco después de que Tabaré Vázquez asumiera la presidencia, se crea la Ley 19337, promulgada por el poder ejecutivo, en la cual se establecen dos particiones del antiguo Fondes: una administrada por el Inacoop, relacionada con los emprendimientos autogestionarios, y la otra por la Agencia Nacional de Desarrollo (ANDE), cuyo destinatario son las micro- y medianas empresas. En noviembre comienza a funcionar la Junta Directiva Fondes-Inacoop con dos representantes de las organizaciones sociales, uno de ellos de la Cudecoop y el otro de la alianza entre el PIT-CNT y la ANERT.

En síntesis, encontramos hoy un campo heterogéneo de la ESS en Uruguay. Por un lado, la economía social tiene un desarrollo institucional más fuerte y estructurado, dado que durante los últimos quince años de gobiernos progresistas ha contado con un fuerte reconocimiento de los representantes políticos, ha sido parte importante de las políticas públicas como beneficiarios e inclusive como cogestores de estas. Podrían sumarse al campo de la economía social modalidades clásicas y de larga trayectoria no cooperativa, como las mutuales y las sociedades de fomento rural.

Por otro lado, encontramos que la economía solidaria se focaliza menos en las formas estatutarias; hay una mayor diversidad de formas de organización y una gran mixtura de apoyos públicos, privados, universitarios, voluntariado, entre otros. Se destaca en el discurso de estas experiencias la solidaridad desde una concepción societal, con mayor énfasis en cuestiones medioambientales y la necesidad política de encontrar alternativas transformadoras a la economía neoliberal. Conforman este campo varias organizaciones y redes, entre las cuales se destacan la CNES, la RAU, la Red de Semillas Criollas y Nativas de Uruguay (RSCNU), la Asociación de Mujeres Rurales (AMRU), la Feria Feminista Itinerante (FEFI), la Red de Grupos de Mujeres Rurales (RGMR), la Red de Huertas Comunitarias, redes de artesanos y artistas, redes de cooperación social y desmanicomialización, la ANERT, redes de permacultura, el Mercado Popular de Subsistencia (MPS),

comunidades intencionales, asociaciones, fundaciones y entidades de apoyo y fomento de la ESS.

Independientemente de las diferencias que encuentran las experiencias del sector de la ESS, estas comparten valores, visiones, espacios de encuentro, análisis, emprendimientos que se afilian a organizaciones de ambas redes y figuras comunes, todo lo que hace posible y razonable integrar a ambos sectores como parte de un mismo campo.

Crisis causada por la pandemia de covid-19 y nuevas disputas por la “normalidad”

Un nuevo ordenamiento mundial parece estar estableciéndose a partir de la crisis desencadenada por la pandemia. El nuevo contexto radicaliza y deja al desnudo problemas sociales ya existentes, como son las relaciones de desigualdad, injusticia, opresión y la necropolítica económica sobre la cual se sostiene un sistema ecológicamente insustentable (Rancière, 2020). Vemos que el reacomodo mundial vacila, por un lado, entre un tipo de gestión política de la crisis que radicaliza las técnicas desplegadas en la sociedad disciplinaria, intensificando formas de dominación (Agamben, 2020; Preciado, 2020), y, por otro lado, entre manifestaciones y luchas que intentan instalar un “nuevo sentido común” generando un punto de inflexión (Žižek, 2020) que, ante la indignación, rechace la anterior normalidad para crear nuevos horizontes civilizatorios.

En Uruguay emergieron múltiples experiencias organizativas que buscaban atender la emergencia social de necesidades sociales amenazadas ante la paralización de actividades económicas. Entre ellas encontramos organizaciones que piden y recaudan donaciones, alimentos y ropa, colectivos que ofrecen ayuda con la movilidad a las personas mayores, huertas comunitarias, organizaciones que arman y donan canastas, ollas y merenderos populares, redes comunitarias, colectivos de consumo, monedas sociales, entre otras.

Sin duda, las experiencias de ollas y merenderos populares son de los más emblemáticos nuevos colectivos en este periodo, a nivel popular. La trama que se configura da lugar a diversas composiciones en las cuales la acción sindical se combina con enclaves barriales y múltiples combinaciones en red que recuperan la memoria de las personas y organizaciones de base para hacerse cargo directamente de los asuntos que los afectan. Las articulaciones con las huertas comunitarias y con otros espacios de socialización, bolsas de trabajo y acciones colectivas de protesta social resultan relevantes y amplían los repertorios para el asociacionismo.

Las ollas y los merenderos populares son iniciativas en su mayoría no institucionalizadas, llevadas a cabo por personas que solidariamente se organizan buscando evitar el hambre –propia o de otros/as– para lo cual consiguen insumos, cocinan y distribuyen alimentos en grandes cantidades. El impulso ha demostrado tener suficiente potencia para abarcar a grandes sectores de la población en condiciones críticas, movilizándolo la solidaridad de varios actores y logrando paliar, al menos parcialmente, el efecto de la crisis sobre sus necesidades alimentarias básicas. “Este ‘decir haciendo’ desde los entramados comunitarios heterogéneos y sumamente territorializados, con una marcada impronta solidaria femenina e intergeneracional, pone el alimento como centro de la energía colectiva dedicada a la sostenibilidad de la vida en contextos urbanos” (Rieiro *et al.*, 2021). Sin embargo, estas experiencias organizativas son comúnmente subestimadas e invisibilizadas en las formas canónicas de comprender la acción colectiva y la lucha social. Uno de los factores que incide en ello es su carácter intermitente, frágil y discontinuo. Es por esto por lo que resulta pertinente intentar comprender y problematizar dichas experiencias más allá de su devenir.

La crisis puede ser retomada como tragedia, pero también como oportunidad para desencadenar nuevos procesos de objetivación social que –haciendo más visibles las contradicciones y fracturas sociales– logren deslegitimar viejos marcos y significar una apertura a la realidad. Sin duda, aún es temprano para evaluar el potencial y los limitantes de las nuevas configuraciones socioeconómicas. Sin embargo, frente a nuevos procesos normalizadores podemos ver que dichas experiencias disputan el pensamiento conservador que propone enfrentar la crisis como un daño colateral de un sistema por reparar. Lo que está en juego es la capacidad de “reinventar otra normalidad” que modifique la raíz del problema –una crisis sistémica que fue dándose en el eje del capital y la vida–, creando nuevos modos de existencia para la construcción de nuevas formas de habitar basadas en la solidaridad humana y ambiental.

¿Qué nuevos desplazamientos traerá esta crisis a nivel epistémico? ¿Cómo retomar desde las ciencias sociales las discusiones sobre desarrollo a partir de las nuevas disputas, discursos y sujetos?

Reflexiones finales

La historia, como acontecimientos que se suceden en el tiempo, suele reconstruirse e hilarse con predominancia en el binomio Estado-mercado. Hemos querido plantear algunas claves que nos permitan poner en relieve la producción de común en el campo de la economía solidaria. Este “hacer

comunidad” (Zibechi, 2015) ha ido constituyéndose y recreándose una y otra vez desde distintas poblaciones al proponerse sostener su vida material y afectiva de manera conjunta. Estas configuraciones relacionales con capacidad de hacer visibles –y en algunos casos revertibles a través de luchas y prácticas concretas– distintas injusticias son fundamentales para comprender las reinvenções de lo común hoy.

En síntesis, hemos planteado cinco claves como pistas/provocaciones para un abordaje crítico que parta de una sociogénesis de las formas colectivas en Uruguay.

La primera clave se refiere a reconocer la herida colonial. Esta significa una “venda en los ojos” para escapar a una mirada culturalista y folclorizada de algunas formas de producción de lo común, lo que impide reconocer cosmovisiones, formas organizativas y ricas tramas relacionales tanto en las poblaciones autóctonas indígenas como en las de origen africano. Hoy, siglos después, encontramos varias experiencias asociativas que reivindican el derecho a la autodeterminación indígena, así como distintas expresiones colectivas (asociaciones, cooperativas de vivienda, consumo, entre otras) que se despliegan entre poblaciones afrodescendientes. En general, dichas formas de solidaridad económica no suelen reconocerse como parte de los orígenes de la ESS en Uruguay. Poder retomar estos legados de otro modo no es un desafío retórico; lo que está en juego, más allá de las deudas pendientes e historias oficiales, es la ruptura con una matriz profundamente eurocentrista de la economía y la apertura a nuevas preguntas.

En segundo lugar, en el siglo xx, junto a la implantación de una hegemonía transformista de corte institucionalista, comienzan a reconocerse las primeras experiencias de la ESS provenientes de inmigrantes europeos. En la historiografía predominante en el campo de la ESS, como se pudo visualizar en el recorrido propuesto, la búsqueda principal se encuentra en la identificación de los precursores, en general “padres fundadores”,⁸ y sus discursos.

8 Se recurre permanentemente a los pioneros de Rochdale de 1844, lo que puede ser un ejemplo que ilustra el modo de pensar históricamente, a sabiendas de que entre las veintiocho personas que integraban la experiencia también había una mujer, son pocos los estudios que analizan esa composición y tratan de indagar su significación. Lo mismo sucede cuando se recurre a analizar las corrientes del campo de la ESS y los autores citados con frecuencia como representantes de una determinada concepción por lo general son hombres. Quizás como en otros campos es preciso realizar una reconstrucción crítica de las propias referencias, con una mirada más atenta a las subalternidades y silenciamientos que se producen. Leer la historia con otras referencias en la línea de Silvia Federici (2010) respecto a las luchas de las mujeres, por ejemplo, permite visualizar otras referencias y tramas que dan cuenta de la diversidad de perspectivas, dominaciones y rebeldías que los procesos sociales habilitan o niegan en la historia.

Son pocos los estudios que señalan las determinaciones estructurales y los condicionamientos coyunturales que crean condiciones de posibilidad y limitaciones para las experiencias colectivas, asociativas y autogestionarias. Sin duda, la clásica –y no por ello menos actual– tensión entre corrientes mayormente autonomistas e institucionalistas dentro del cooperativismo encuentra un contexto singular en nuestro país frente a la consolidación de una matriz fuertemente Estado-céntrica. El cooperativismo no debería reducirse a formas de cooperación aceptadas/institucionalizadas, sino que debería analizarse como asociaciones vivas con distintas capacidades instituyentes, con especial importancia en el hacer que ciertos bienes (vivienda, trabajo, salud...) sean de uso común.

En tercer lugar, la mirada autocomplaciente sobre la inserción internacional que hizo que Uruguay se viera como “en vías de desarrollo”, “la Suiza de América”, “el país de las vacas gordas”, “el país de las clases medias” a mitades del siglo xx también signó algunas discusiones en la economía social y el mundo cooperativo. La consideración del desarrollo como sinónimo de modernización, crecimiento económico y proceso de evolución lineal, mediada por la apropiación de recursos naturales, pocas veces se puso en cuestión. Fue en las décadas del sesenta y del setenta, con la radicalización ideológica y la crisis del modelo económico, cuando comenzaron a sucederse varias agremiaciones y discusiones sobre el rol que la ESS debería tener en la transformación social. El proceso de deliberación se vio abruptamente cortado mediante la instauración del régimen dictatorial. De todas maneras, durante los doce años de dictadura las cooperativas demostraron que siempre que existe la toma de decisiones en común (aunque sea para temas cotidianos y concretos de la economía social) existe lazo social, relación y, con ello, posibles procesos de politización.

Una cuarta clave identificada se refiere a la renovada ola neoliberal durante los años noventa y sus nuevos procesos de acaparamiento e impulsos privatizadores, contexto en el cual, mientras las experiencias de la ESS se recomponen y conforman nuevas organizaciones, también participan en su mayoría –y junto a otros entramados sociales– contra las privatizaciones de varias empresas públicas que logran mantenerse en el ámbito de lo público. Sin embargo, salvo excepciones, las composiciones de la economía social no retoman las discusiones estructurales sobre el modelo económico, sino que prima la búsqueda del desarrollo de economías de escala y su inserción subordinada en cadenas globales, lo que facilita las condiciones para que determinados sectores de la producción nacional no queden excluidos. La profunda crisis socioeconómica del 2002 renueva las capacidades colectivas, y se conforman nuevas tramas solidarias que buscan resistir y transformar los efectos de la dinámica capitalista, orientando su accionar

hacia el control directo de los medios de subsistencia de los que dependen sus vidas. Estas expresiones también existen en diferentes espacios territoriales, construyen redes y articulaciones nacionales e internacionales que revitalizan discusiones sobre el asociativismo, la construcción de autonomía y transformación social.

En quinto y último lugar, la crisis que atravesamos actualmente a partir de los efectos desencadenados por la pandemia de covid-19 señala nuevos desafíos. Conviven en el presente distintas experiencias asociativas y luchas –desprendidas de distintos tiempos y contextos– a las cuales se les suman nuevas configuraciones solidarias y comunitarias que intentan paliar los efectos de la crisis. El tiempo contemporáneo nos permite pensar –a través de las medidas de distanciamiento– lo interdependientes que somos como trama humana y con relación a lo no humano (como parte de un mismo ecosistema). La escasez respecto a la finitud de la naturaleza y su conformación intrínseca como especie desde una perspectiva ecológica nos plantean nuevos desafíos civilizatorios.

En síntesis, analizar las tramas asociativas económicas y las diferentes formas de autogestión que existen dentro de la economía social y solidaria contemporánea exige reconocer que estas no se desarrollan de manera abstracta, sino en contextos determinados y condicionados. En algunos casos, estas experiencias son parte de movimientos de resistencia y alternativa ante los imperativos del proceso de valorización, producción y reproducción de la vida como mercancía. En otros casos, el proceso de apropiación capitalista de las diversas prácticas y su funcionalización resulta evidente. Esta contradicción y heterogeneidad señala que siempre hay algo inconcluso, que la vida no se reduce ni orienta necesaria y exclusivamente por las leyes del capital, e incluso, muchas iniciativas van más allá de ellas, desarrollando otras lógicas centradas en el cuidado y la reproducción de la vida en conjunto.

Los vínculos con lo público-estatal en las diferentes situaciones históricas planteadas dejan ver la particularidad y el peso que esta matriz tiene, al mostrar oportunidades, aunque también fragilidades. En este sentido, la crítica a determinadas concepciones de degradación de lo común por vía estatal, así como los condicionamientos y captaciones que se producen en los procesos de institucionalización de algunas prácticas resultan profundamente contradictorios e interpelantes. En algunos casos, suponen avances en cuanto al reconocimiento de las responsabilidades públicas en materia de efectivización de derechos, al tiempo que constituyen prácticas que refuerzan la gubernamentalidad en algunos planos y producen efectos de neutralización política de las luchas sociales.

Por último, si se analizan las formas en que las prácticas asociativas y solidarias se despliegan y se conectan en los distintos contextos y las

diferentes situaciones de crisis en Uruguay, resulta evidente su contribución a producir común y resolver necesidades colectivamente en un mundo cada vez más mercantilizado. Las múltiples prácticas de la ESS van relacionándose de manera particular y dinámica con las instituciones y el mercado, y conforman un tiempo y un espacio heterogéneo. Más allá de los límites y las profundas contradicciones, las experiencias pueden retomarse como un latir comunitario que pone en el centro la vida misma, ensayando distintos modos de una economía sustantiva, es decir, una economía que hace concretamente más vivible, solidaria y digna la vida de las personas.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2020). La invención de una epidemia. *Lobo Suelto* (sitio web), 29 de febrero. <http://lobosuelto.com/la-invencion-de-una-epidemia-giorgio-agamben/>
- Apache. (2003). Tendencia combativa: Autonomía y autoorganización o institucionalización y representación. *Revista Alter*, 8.
- Barrán, José Pedro. (1990). *Historia de la sensibilidad en Uruguay. Tomo 1. La cultura "bárbara" (1800-1860)*. Montevideo: Banda Oriental.
- Bensaid, Daniel. (2011). *Los desposeídos: Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bertullo, Jorge; Isola, Gabriel; Castro, Diego y Silveira, Milton. (2004). *El cooperativismo en Uruguay*. Documento de Trabajo del Rectorado, 2. Montevideo: Universidad de la República.
- Bollier, David. (2016). *Pensar desde los comunes*. Universidad de Costa Rica: Sursiendo/Traficantes de Sueños/Tinta Limón/Cornucopia/Guerrilla Translation.
- Bracco, Roberto; Mazz, José López; Orrego, Beatriz; Batalla, Nicolás y Bongiovanni, Rodrigo. (2012). *Esclavitud y afrodescendientes en Uruguay: Una mirada desde la antropología*. Montevideo: FHCE-Universidad de la República.
- Caetano, Gerardo. (2019). *Historia mínima de Uruguay*. México: Colegio de México.
- Caetano, Gerardo y Martí, Juan Pablo. (2019). *Lo que nos une. Cudecoop: 30 años de cooperativismo*. Montevideo: Ed. Cudecoop/Mosca.
- Caffentzis, George y Federici, Silvia. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1.
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo. (1971). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Castro, Diego. (2019). *Autodeterminación y composición política en Uruguay: Una mirada a contrapelo de dos luchas pasadas que produjeron mandatos* [Tesis de doctorado]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego.

- Confederación de Entidades Cooperativas (Cudecoop). (2019). *Historia del cooperativismo nacional*. <http://www.cudecoop.coop/cudecoop/las-cooperativas-en-uruguay/#section84>
- Coraggio, José Luis. (2020). *Economía social y economía popular: Conceptos básicos. Equipo de coordinación del Consejo Constitutivo*. Documento 1, INAES/Ministerio de Desarrollo Productivo, Buenos Aires.
- De Angelis, Máximo. (2012). Marx y la acumulación primitiva: El carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas. *Theomai*, 26.
- De Sierra, Gerónimo. (2017). *Cincuenta años de sociología política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Errandonea, Alfredo y Marcos Supervielle. (1992). *Las cooperativas en el Uruguay. Análisis sociológico del Primer Relevamiento Nacional de Entidades Cooperativas*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- Falero, Alfredo. (2003). Sociedad civil y construcción de nueva subjetividad social en Uruguay: Condicionamientos, conflictos, desafíos. En José Seoane, *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Buenos Aires: Osal/CLACSO.
- Fals Borda, Orlando. (1984). *Formación y deformación de la política cooperativa en América Latina*. EFA-Incasur. Mimeo.
- Federici, Silvia. (2010). *El calibán y la bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños/Mapas.r.
- Federici, Silvia. (2020). *Reencantar el mundo: El feminismo y la política de los comunes*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fernández, María Inés; Rangel, Nashieli y Jaramillo, Pablo. (Coords.). (2021). Futuros de lo común. *Boletín Composiciones de lo Común*, 1(1).
- Fjeld, Anders y Quintana, Laura. (2019). Reinstitutionalización, formas de vida y acciones igualitarias: Reinenciones de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 2-9. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.01>
- Guerra, Pablo. (2019). Empresas alternativas y economías transformadoras: Tratamiento legislativo y políticas públicas en Uruguay durante el periodo 2005-2020. *Cuadernos de RSO*, 7(1).
- Gutiérrez, Raquel. (Coord). 2018. *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común*. Oaxaca: Colectivo Editorial Pez en el Árbol/Ed. Casa de las Preguntas.
- Gutiérrez, Raquel y Salazar, Huascar. (2015). Reproducción comunitaria de la vida: Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1.
- Instituto Nacional del Cooperativismo (Inacoop). (2019). *Política Nacional de Cooperativismo*. Folleto institucional.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). (2010). *Censo nacional de cooperativas y sociedades de fomento rural 2008-2009*. <http://www.ine.gub.uy/documents/10181/326048/Censo+Nacional+de+Cooperativas+y+Sociedades+de+Fomento+Rural+2008+-+2009/9c5138e8-e330-4363-a455-4d9ad936fd86>

- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2014). *Común: Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Marañón, Boris. (Comp.) (2012). *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martí, Juan Pablo. (2013). Interés público y cooperativas: El fomento del cooperativismo en el ámbito rural en Uruguay a través del ejemplo del Plan Nacional de Silos (1972-2004). En Mario Radrigán y Cristina Barria, *Innovación social y cooperativa* (pp. 153-182). Santiago de Chile: Ril Editores.
- Martí, Juan Pablo. (2018). Estado, mercado y cooperativas. Los orígenes de la legislación cooperativa en Uruguay a través del debate parlamentario (1935-1946). En Pablo Guerra (Ed.), *Aportes desde la Universidad de la República al campo temático de la economía social y solidaria*. Montevideo: Red Temática en Economía Social y Solidaria/Universidad de la República, Uruguay.
- Martí, Juan Pablo. (2019). *Las políticas públicas para la promoción de cooperativas en Uruguay (1935-2008)* [Tesis de doctorado]. Universidad de la República, Uruguay.
- Martínez Luna, Jaime. (2014). Textos sobre el camino andado [Ponencia]. Coloquio *Reproducción Material de la Vida y Transformación Social*. Puebla, 8-9 de septiembre.
- Mignolo, Walter. (2005). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter. (2010). Desobediencia epistémica: Pensamiento independiente y libertad de-colonial. *Revista de Estudios Críticos. Otros logos*, 1(1). <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf>
- Moreira, Constanza. (1998). *Modernización, reforma del Estado y consolidación democrática: El Uruguay en el contexto de las nuevas democracias*. Documento de Trabajo 12. Montevideo: Instituto de Ciencias Políticas.
- Olesker, Daniel. (2002). *Informe de coyuntura*. Montevideo: Instituto Cuesta Duarte.
- Panizza, Francisco. (1990). *Uruguay: Batllismo y después*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Pena, Daniel y Rieiro, Anabel. (2020). Otros mundos posibles desde la potencia de lo existente *ZUR Pueblo de Voces*, 4 de junio. <https://zur.uy/otros-mundos-possibles-desde-la-potencia-de-lo-existente/>
- Porrini, Rodolfo. (2005). *La nueva clase trabajadora uruguaya (1940-1950)*. Montevideo: Universidad de la República. Departamento de Publicaciones. Serie Tesis de Posgrado.
- Preciado, Paul. (2020). Aprendiendo del virus. En Pablo Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemia* (pp. 163-185). Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo Obligatorio).
- Quijano, Aníbal. (2014). "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

- Rancière, Jacques. (2020). ¿Una buena oportunidad? *El Salto* (sitio web). 26 de mayo. <https://www.elsaltodiario.com/coronavirus/jacques-ranciere-buena-oportunidad>
- Rangel Loera, Nashieli. (2019). De movimientos, botellas y consideración: La producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 37-48.
- Real de Azúa, Carlos. (1984). ¿Uruguay: Una sociedad amortiguadora? Montevideo: CIESU.
- Rieiro, Anabel; Castro, Diego y Pena, Daniel. (2021). Ollas populares y producción de nuevos horizontes alimentarios en Uruguay. *Boletín Composiciones de lo Común. Futuros de lo común*, 1(1), 18-26. <https://www.clacso.org/boletin-1-composiciones-de-lo-comun/>
- Rieiro, Anabel; Latorre, Sofía y Ferro, Camila. (2022). Economía solidaria y producción de conocimiento desde las tramas afectivas de la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria (CNES) en Uruguay. *Otra Economía*, 15(27).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible: Ensayos desde el presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, Universindo; Visconti, Silvia; Chagas, Jorge y Trullen, Gustavo. (2006). *El sindicalismo uruguayo a 40 años del congreso de unificación*. Montevideo: Taurus.
- Sáez-Riquelme, Felipe. (2016). De la economía social y solidaria a la solidaridad económica: Transiciones hacia un conocimiento cooperativo. *Cooperativismo & Desarrollo*, 24(109). <https://doi.org/10.16925/co.v24i109.1503>
- Segato, Rita. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 2(3), 11-44. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/166>
- Solnit, Rebecca. (2020). *Un paraíso en el infierno*. Madrid: Capitán Swing.
- Somma, Nicolás. (2019). *La crisis del neobatllismo y la emergencia del autoritarismo: Una aproximación desde la teoría de sistemas* [Tesis de grado]. Universidad de la República, Uruguay.
- Terra, Juan Pablo. ([1986] 2015). *Proceso y significado del cooperativismo uruguayo*. Montevideo: Ed. Cepal y Arca Ed. Terra.
- Torrelli, Milton; Giacomi, Brisa; Cirino, Gabriela; Dochetti, Sofía; Laguna, Hugo y Riet, Juan. (2016). *Mapeo, caracterización y desafíos de las organizaciones/redes de representación y/o articulación de la economía social y solidaria Uruguay (2014/2015)*. Montevideo: UEC.
- Trejo Morillo, Camilo Ernesto. (2019). *Posibilidades de ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales para Uruguay* [Tesis de grado]. Universidad de la República, Uruguay.
- Tzul Tzul, Gladys. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. México: Instituto Amaq' Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad Bajo Palabra.
- Weisz, Clara. (2019). *La construcción social de sentido en las cooperativas sociales* [Tesis de doctorado]. Universidad de la República, Uruguay.

- Zibechi, Raúl. (2015). Los trabajos colectivos como bienes comunes material/ simbólicos. En Raquel Gutiérrez y Huascar Salazar, *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1.
- Žižek, Slavoj. (2020). *Pandemia: El covid-19 estremece al mundo*. Madrid: Anagrama.
- Zubillaga, Carlos. (2011). *Cultura popular en el Uruguay de entre siglos (1870-1910)*. Montevideo: Ed. Linardi y Risso.

El cosmopolitismo y la humanidad como comunidad de asentimiento: acerca del mundo en común y el sentimiento de *amor mundi**

MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ

Antecedentes e introducción

Las ideas que expondré enseguida tienen como horizonte una investigación de largo aliento cuyo objetivo es articular una teoría del juicio, pertinente no solo para pensar la política, sino fundamentalmente para establecer una ontología y una praxis política fundada en el principio político de lo común. Un primer momento de esta tarea consistió en mostrar que la capacidad de juzgar es fundamental para constituir comunidades democráticas con capacidad crítica. Parte de este trabajo quedó recogida en un artículo germinal que publiqué en la revista *Isegoría* (2017), en el que busco recuperar la teoría del juicio arendtiana confrontándola con la concepción wittgensteiniana. Más recientemente, en un segundo momento de la investigación, he buscado mostrar el carácter constitutivo de la capacidad de juzgar en relación con el principio político articulador de lo común. En un artículo publicado en *Daimon* (Muñoz, 2022) recupero el principio de lo común de la propuesta elaborada por Laval y Dardot (2015), pero estableciendo algunos puntos de distancia de esta y complementándola con la perspectiva arendtiana. En este trabajo, los pensadores franceses definen lo común como “esa actividad de deliberación con la que los hombres se esfuerzan por determinar juntos lo

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.6>

justo, así como la decisión y la acción que proceden de esa actividad colectiva” (Laval y Dardot, 2015, p. 660). Por mi parte y brevemente expuesto, la teoría del juicio que busco desarrollar tiene como trasfondo la hipótesis de que si aspiramos a establecer una ontología y una praxis política fundada en dicho principio político de lo común, entonces requerimos tener en cuenta nuestra capacidad de discernimiento y el papel que las emociones desempeñan en el proceso de valorar los cursos de acción y las decisiones por tomar en el espacio público. De las pasiones y su rol en la vida pública me he ocupado en un capítulo de reciente aparición (Muñoz, 2024) en el que defiendo que la capacidad de juzgar entendida en estrecha vinculación con las emociones y los sentimientos es la herramienta precisa para instituir lo político sin renunciar al disenso o la crítica. Para llevar a cabo esta defensa fue preciso recalcar el ineludible vínculo entre las emociones, las pasiones y los conceptos en la articulación emotivo-conceptual de lo común.

Ahora bien, en tales reflexiones he centrado mi interés en la noción de comunidad política y esto podría interpretarse como un regreso a alguna forma de comunitarismo esencialista o identitario que imposibilitaría la propuesta de algún modelo de cosmopolitismo. Aunque en trabajos elaborados simultáneamente he reflexionado sobre la posibilidad de pensar en un cosmopolitismo sin fundamentos últimos (Muñoz, 2020a, 2020b, 2021), no he desarrollado plenamente la idea de que la humanidad, entendida como comunidad de asentimiento, tenga como trasfondo la articulación emotivo-conceptual facilitada por el sentimiento de amor al mundo.¹ Por esta razón, en lo que sigue voy a ocuparme de ello. En particular, me ocuparé ahora de la articulación del sentimiento de *amor mundi* con la capacidad de cultivar una comunidad de asentimiento, aquella a la que denominamos humanidad, con la intención de fortalecer mi concepto de cosmopolitismo sin fundamentos últimos (Muñoz, 2021).

Para dar cuenta de este objetivo, acudiré a la concepción arendtiana de *acción política y mundo en común*, las cuales me permiten sostener una idea de edificación de mundo (*world-building*) compatible con la pluralidad humana. Enseguida expondré una noción de juicio reflexionante kantiano a fin de pensar el concepto de *cosmopolitismo* ligándolo a la idea de asentimiento general, en lugar de a la validez universal. Desde dicha mirada a la capacidad de juzgar, daré un paso más, aunque sea de manera aún muy tentativa: señalaré el ineludible vínculo entre las emociones, las pasiones y los

1 Este capítulo recoge argumentos desarrollados en el artículo que publiqué en *Diogène* (Muñoz, 2020a), donde ya aparece la idea de humanidad como comunidad de asentimiento, aunque en aquel momento mi preocupación fue recuperar la idea de mundo en común para pensar críticamente la globalización.

conceptos para establecer su relevancia en el ámbito de la acción política. Los afectos, las emociones y las pasiones son, en parte, conceptuales (Nussbaum, 2008). Sirviéndome de los planteamientos de Linda Zerilli (2015), defenderé que la comunidad de asentimiento se articula emotivo-conceptualmente. Para finalizar, caracterizaré la humanidad como comunidad de asentimiento ligada por el sentimiento de *amor mundi*, entendido como un principio de cohesión que respeta la pluralidad humana.

La comunidad humana se articula –al menos este es el ideal– por medio de prácticas políticas y juicios reflexionantes que ponen el acento en la condición cosmopolita y en el sentimiento de amor al mundo. Se trata de nuestra condición de habitantes de un mundo construido y compartido por todos los seres humanos: los que fueron, los que son y los que serán.

Es importante hacer un par de precisiones antes de iniciar el itinerario propuesto: pudiera parecer que una propuesta como la que estoy defendiendo aquí resulta disruptiva si tenemos en cuenta que no estoy ofreciendo los resultados de una investigación etnográfica. Puedo señalar al respecto que, si bien esta investigación se concibe como específicamente filosófica y no tiene ambiciones transdisciplinarias, dentro de la disciplina cabe decir que toca y se compromete con una mezcla de intereses teóricos que van desde la epistemología hasta la política. Como se sabe, la filosofía comienza ahí donde los conceptos que usamos ordinariamente dejan de funcionar como lo esperamos. Todo el mundo sabe lo que es el tiempo, por ejemplo, hasta que se lo pregunta. En este sentido, la recuperación del pensamiento sobre lo común que atraviesa y se encuentra en el trasfondo de este texto tiene su origen en el diálogo llevado a cabo en los diferentes encuentros virtuales y presenciales donde trabajamos en la gestación de un vocabulario compartido acerca de lo común. Fue en estos talleres en los que comentamos la importancia de releer desde América Latina las propuestas de Laval y Dardot, Tassin, Balibar, Federici o Caffentzis. A lo largo del proyecto usamos simultáneamente preguntas hermenéuticas, críticas y evaluativas en torno a nociones del universo conceptual de lo común y a la literatura canónica y contemporánea que los ha tematizado. De manera paralela, llevamos a cabo un planteamiento *constructivo* para rearticular los traslapes de estos conceptos con la práctica etnográfica. Es ahí donde este texto encuentra su lugar. Así, por ejemplo, en debate con Fernández Álvarez, acentúo en este capítulo la posibilidad de constitución del mundo en común haciendo énfasis en la capacidad de amor al mundo. Aunque en efecto, como apunta Fernández Álvarez, lo común siempre es en relación con lo no común, en mi trabajo he buscado las vetas que permiten la articulación desde la pluralidad. No se trata de olvidar la dimensión conflictiva en la producción de espacios,

relaciones, dinámicas, momentos y prácticas de lo común, pero sí de destacar la capacidad de hacer en común, en la propuesta de construcción de mundo.

Una última precisión: en este trabajo no me ocupo de pensar el cosmopolitismo más allá de los márgenes que establece el concepto de humanidad. Es cierto que esta acotación puede ser leída como una manera de privilegiar lo humano a la hora de pensar las formas de producción de lo común. Puedo decir en mi descargo, aunque no está trabajado en el texto, que la apertura a los afectos, y con ellos a la corporalidad, permite pensar la construcción del mundo-en-común incorporando a otras entidades distintas de los seres humanos. En el marco de este proyecto y también del libro colectivo que muestra sus resultados, pudimos discutir otras posturas cosmopolíticas, como la de Maite Yie Garzón, quien en su capítulo va más allá de pensar la comunidad a partir de los conceptos de un adentro y un afuera y que, además, incorpora actores humanos y no humanos como elementos centrales de su trabajo. De nuevo, considero que nuestras propuestas son atisbos que se cruzan. No hay oposición entre ellos, sino un énfasis distinto en la mirada.

La acción política como construcción de mundo

En *La condición humana*, Hannah Arendt ofrece una conceptualización de la acción que, alejada de teorizaciones abstractas, aborda los problemas del mundo desde el mundo mismo. Esta propuesta de fenomenología de la acción me permite pensar la comunidad como una edificación común que se gesta en la acción política. En efecto, la acción política se despliega únicamente entre los seres humanos y su condición de posibilidad está dada por el hecho de la pluralidad, esto es, por el hecho de que las personas se encuentran siempre en plural en el mundo: todas las personas somos iguales –esto es, seres humanos– y, al mismo tiempo, diversas, singulares.

Así, retomando la idea arendtiana de acción política, en los dos siguientes apartados mostraré que la acción es sobre el *mundo* y lo constituye; y defenderé que el vínculo que hace posible que el mundo constituido pueda ser un mundo en común es el sentimiento de *amor mundi*.

La acción en el mundo

Lo específicamente humano de la vida humana es que se construye un mundo.

Hannah Arendt

Comienzo mi argumento señalando que entiendo por *mundo común* el espacio compartido y constituido en el encuentro constante de los ciudadanos plurales.² El mundo en común es un espacio intersticial o *entre*, que en última instancia está delimitado y condicionado artificialmente;

[...] no es idéntico a la Tierra o a la Naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general para la vida orgánica. [...] Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común [...] (Arendt, 1998b, pp. 61-62).

Este mundo común es el espacio en el que nos movemos unos con otros y nos comportamos recíprocamente. Se trata

[...] [d]el propio mundo, en tanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. [...] Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tiene en común [...] el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo (Arendt, 1998b, 61-62).

Con esta afirmación recuperada de Arendt, quiero hacer hincapié en que el mundo no solo se refiere al conjunto de cosas creadas o fabricadas, sino también, y muy especialmente a las instituciones, las narraciones y los significados compartidos. El mundo en común llega a ser cada vez que los humanos estamos juntos por medio del discurso y en la acción, pues se crea un espacio *entre* los participantes que nos permite encontrar nuestra ubicación apropiada en todo momento y en cualquier lugar (Zerilli, 2008). Desde esta mirada, es posible entender la acción política como práctica de edificación de mundo (*world-building*) consistente en la articulación pública de los asuntos de interés común (Zerilli, 2008). De este modo, más que alguna característica que sea común a todos, el mundo en común es un espacio *entre* (*inter-est*), que une a quienes participan (Birulés, 2013). Este entramado es necesario para establecer relaciones con otros en el espacio

2 En su libro *La condición humana*, Arendt tiende a hablar del mundo común como sinónimo de la realidad mundana, entendida como el sentido de objetividad que se genera por la presencia de otras personas que ven lo que veo y escuchan lo que oigo, aunque su punto de vista no sea idéntico; sin embargo, el mundo común no es una realidad dada. Es preciso recalcar para los fines de mi argumento que el mundo común es una construcción permanente que depende de la condición ontológica de la pluralidad humana.

determinado por la condición ontológica de pluralidad humana. La pluralidad solo puede aparecer en el mundo común y, en cierta medida, es condición de su posibilidad. Nuestra singularidad como individuos, como agentes, no es un dato privado, en algún sentido, oculto; todo lo contrario, requiere de la visibilidad y el reconocimiento que únicamente puede darse en el mundo compartido.

En efecto, el mundo común es un logro político enraizado en el hecho de la pluralidad humana. La pluralidad de la que habla Arendt, y que me interesa recuperar en vínculo con la noción de mundo en común, no es un dato ni un hecho natural; es el resultado del esfuerzo comprometido de todos y todas por aparecer en el mundo común de manera singular. “La pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un ‘quién’ con una historia detrás, no como un ‘qué’” (Sánchez, 2013, p. 113).

El mundo en común es un ámbito permeado de diversidad, es más, constituido desde la pluralidad. Esto significa un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunalidad; y esto, entonces, supone algo más que un espacio de convivencia de individuos distintos.

Desde esta recuperación de la noción arendtiana de mundo en común, he definido el cosmopolitismo como una concepción de la vida de los seres humanos que si bien tiene un carácter universalista, no supone la homogeneidad ni la unidad de la comunidad humana (Muñoz, 2021). Se trata de una concepción que tiene como principio ético-político articulador el “derecho a tener derechos”. Como se recordará, el *dictum* “El derecho a tener derechos” fue introducido por Arendt en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, que dedica al tema del imperialismo. En el capítulo 9, titulado “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, podemos leer lo siguiente:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global (Arendt, 1998a, p. 430).

El derecho a tener derechos consiste en la condición de posibilidad de cualquier derecho, por cuanto significa vivir dentro de un marco en el cual uno es juzgado por sus acciones y opiniones, y este marco viene dado por

lo que hemos venido caracterizando como mundo en común. Este principio implica el deber de procurar una vida digna para todo ser humano. Ahora bien, aunque afirmar el deber de procurar una vida digna para todo ser humano significa un universalismo en el sentido de que estamos pensando en la humanidad como *todos* los seres existentes, que han existido y que existirán, no significa que debamos fincar este universalismo en una uniformidad universal de valores, principios o concepciones del bien; ni siquiera en una mínima expresión de los valores que pudiéramos suponer que compartimos. Por el contrario, consiste en insistir en el valor de la diferencia de principios y valores, poner en valor la condición ontológica de la pluralidad. De manera que ser conciudadana en sentido cosmopolita implica una preocupación por la vida de todos y todas, no solo la de quienes son integrantes de mi comunidad cercana.³ Como veremos en el siguiente apartado, la acción política entendida como edificación de mundo y este sentido cosmopolita de nuestra condición suponen un sentimiento de amor por el mundo.

El amor al mundo

Dada esta caracterización de la acción política, ¿cómo podríamos establecer vínculos que relacionen a los seres humanos y a las comunidades entre sí? O, en otros términos, ¿cuál podría ser el principio que mantenga unida a la comunidad de los seres humanos? ¿podría este vínculo descansar en un sentimiento?

En una carta enviada el 6 de agosto de 1955 a Karl Jaspers, encontramos algunos atisbos de este posible principio de vinculación. En esa misiva, Hannah Arendt escribió:

Sí, quisiera hacerle llegar esta vez el mundo en toda su amplitud. Empecé muy tarde, en verdad recién en los últimos años, a querer realmente al mundo, por eso creo que debería poder lograrlo. En agradecimiento quiero intitular *Amor Mundi* a mi libro sobre teoría política (Arendt, 1985, p. 300, citada en Hilb, 1994).

3 Tal vez no está de más señalar aquí que, desde esta perspectiva, ser ciudadana del mundo no significa ser miembro de una comunidad mundial sometida a un gobierno global único, sino ser conciudadana de todos los habitantes de la Tierra existentes, del pasado y del porvenir.

Finalmente, se tituló *La condición humana*. El amor al mundo –el *amor mundi* mencionado en esta carta– puede entenderse como una expresión de la amistad cívica o el respeto mutuo experimentados hacia aquellos con los que compartimos mundo, hacia aquellos que nos precedieron y también hacia los que habrán de sucedernos en la constitución de este mundo común (Muñoz, 2016). La amistad cívica no debe confundirse ni con la fraternidad, ni con la caridad cristiana. Según la lectura arendtiana de los textos de San Agustín, la comunidad cristiana se abstiene de los asuntos mundanos porque el mundo no puede perdurar; sin embargo,

[...] encontrar un vínculo entre la gente suficientemente fuerte para reemplazar el mundo fue la principal tarea política de la temprana filosofía cristiana, y fue Agustín quien propuso fundar en la caridad no solo la “hermandad” cristiana sino todas las relaciones humanas. Pero esta caridad, aunque su mundanidad corresponde claramente con la común experiencia humana del amor, y al mismo tiempo se diferencia claramente de ella por ser algo que, al igual que el mundo, está entre los hombres: “Incluso los ladrones tienen entre sí (*inter se*) lo que ellos llaman caridad”. Este sorprendente ejemplo del principio político del cristianismo es sin duda un buen hallazgo, ya que el nexo de la caridad entre los hombres, si bien es incapaz de establecer una esfera pública, resulta perfectamente adecuado al principio cristiano esencial de la no-mundanidad y es sobremanera apropiado para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo [...] (Arendt, 1998b, pp. 62-63).

La lección que extrae Arendt de estas reflexiones es que la ética cristiana de la caridad, ligada a la idea de un más allá, es profundamente antipolítica. Nótese que la fraternidad o, en términos agustinianos, la hermandad, que unía a los cristianos los convertía en una comunidad no política, incluso antipolítica, dado que la estructura de la vida comunitaria se modela a partir de relaciones familiares de dependencia. Además, la no mundanidad de las comunidades cristianas radica en la seguridad de que este mundo es finito. La esperanza cristiana se orienta hacia un fin del mundo, hacia otro mundo más allá. La hermandad y la caridad no bastan ni pueden fundar un mundo en común porque son asuntos de índole privada. Tampoco el amor o la amistad como la entendemos comúnmente en el mundo contemporáneo pueden ser el vínculo entre los seres humanos. Esto se debe a que tanto el amor como la amistad crean fuertes lazos privados temporales y finitos; lazos tan intensos que impiden la necesaria distancia para la construcción de un mundo que respete la pluralidad. En el texto que Arendt dedica a

Lessing, la filósofa se encarga de distinguir muy bien estos dos rubros: la amistad moderna dominada por el *eros* y la amistad antigua caracterizada por la *philia*:

[...] los antiguos consideraban que los amigos eran indispensables para la vida humana, que una vida sin amigos no valía la pena de ser vivida... [Actualmente] [e]stamos acostumbrados a ver la amistad como un fenómeno de intimidad, donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus demandas. [...] Por lo tanto, nos resulta difícil comprender la importancia política de la amistad (Arendt, 1990b, p. 34).

Entendida como *eros*, destruye la posibilidad de construir un espacio público de las identidades diversas, plurales. Precisamente en su trabajo sobre Lessing, Arendt critica esta búsqueda de intimidad, porque significa evitar la disputa, tratar solo con personas con las que no se entra en conflicto. La excesiva cercanía, según Arendt, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido que es por definición un espacio para la pluralidad. En *La condición humana* ya había dicho que “El amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás” (Arendt, 1998b, p. 261).

Según mi lectura, es la noción de respeto mutuo, heredada de la tradición kantiana, la que puede ayudarnos a comprender nuestra inserción en un mundo común, compartido y la que mejor da cuenta de la noción de amistad cívica mencionada en *La condición humana*. El *amor mundi* se manifiesta en el respeto mutuo, principio moral desde el cual es posible edificar un mundo-en-común.

El amor al mundo es un *sentimiento* hacia el mundo compartido y construido por aquellos que conformamos la humanidad, es decir, por aquellos que habitaron, habitan y habitarán la Tierra. Este sentimiento puede funcionar como el principio que une a la comunidad por medio del respeto mutuo o la amistad cívica. Se trata de un vínculo que parte de la condición ontológica de la pluralidad humana y nos permite edificar un mundo común, un entramado de relaciones humanas que sirve de marco de referencia a nuestras interacciones sin, por ello, conducirnos a una visión homogénea de la comunidad. Todo lo contrario, necesitamos de dicho marco para evitar la uniformidad totalitaria. Nótese que “la ausencia de un marco de referencia común, que se da en situaciones de aislamiento y privación radical, está íntimamente relacionada con la ausencia de pluralidad, con una visión del mundo sustancialmente común, con la homogeneidad” (Rabotnikof, 2005, p. 117).

Habitar el mundo significa compartirlo con otros que ya estaban ahí en el momento de nuestro nacimiento y que percibimos como, en parte, iguales y fundamentalmente distintos. La pluralidad, como ya señalé, “tiene el doble carácter de igualdad y de distinción” (Arendt, 1998b, p. 200). Esta condición no debe confundirse con la alteridad (*otherness*, lo llama Arendt); los seres humanos no somos únicamente ejemplares de una misma especie. Somos seres “únicos”, pues cada nacimiento pone en el mundo un ser único que antes no existía y que no puede ser reemplazado por otro (Campillo, 2002, p. 164). Cada nacimiento hace posible un nuevo inicio, una nueva cadena de acontecimientos no predeterminados, sino abiertos a las elecciones de ese ser nuevo que es fundamentalmente un agente libre. De manera que los seres humanos llegamos a un mundo cuya existencia nos precede y que permanecerá tras nuestra muerte; y es un mundo que depende de nuestras palabras y nuestras acciones en el presente.

Es interesante notar que cada vez que actuamos o nos pronunciamos sobre lo que acontece en el mundo, que además percibimos como distinto de nosotros, estamos constituyéndolo y con ello conformando nuestra identidad como humanidad. Ese mundo en común, que percibimos ajeno y propio simultáneamente, es el que nos permite orientar nuestra existencia en la Tierra. Advértase, entonces, que no debe confundirse el mundo con el planeta Tierra ni con la naturaleza; como ya vimos, el mundo es el conjunto de cosas, discursos, artefactos, narraciones, instituciones que los seres humanos hemos ido creando en nuestro paso por la Tierra. Hannah Arendt nos dice al respecto que “siempre que se juntan los hombres –sea privada, social o público-políticamente– surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa” (Arendt, 1997, p. 57). Este es nuestro mundo en común. Y en la cohabitación en él, se requiere del sentimiento cosmopolita de amor al mundo expresado en el respeto mutuo. El *amor mundi* no solo abre la posibilidad de comprensión y de entendimiento en un mundo preñado de pluralidad, sino también la posibilidad de acción conjunta en la construcción del mundo común.

El juicio reflexionante y la comunidad de asentimiento

La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir –el-mundo-con-los-demás.

Hannah Arendt

Los juicios reflexionantes

El mundo común no solo se construye con diferentes perspectivas expresadas en acciones y discursos, sino también con actos imaginativos de pensar y juzgar que tengan en cuenta la pluralidad.⁴ El fundamental, por ello, es ocuparse de la capacidad de juicio y de su importancia en la constitución de nuestro mundo en común y también de nuestro concepto de humanidad, nuestra noción de identidad humana. A continuación, caracterizaré, siguiendo la lectura que Arendt hace de la *Crítica del juicio* kantiana, la capacidad de juicio reflexivo o reflexionante con el fin de aportar elementos para, en el último apartado de este escrito, argumentar a favor de la idea de que la humanidad puede ser entendida como una comunidad de asentimiento fincada en el sentimiento cosmopolita de amor al mundo.

Como es sabido, Kant establece una distinción entre juicios determinantes y juicios reflexionantes. En estos últimos se adopta una opinión que, si bien mediada por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido, deriva su validez de la realidad del mundo. Dicha realidad está anclada en el hecho de que mundo es lo común a todos. Así, puede establecerse una distinción clara entre una forma de discernimiento capaz de juzgar desde la particularidad, y el pensamiento especulativo que busca la universalidad en abstracto. El pensamiento especulativo trasciende por completo el sentido común mientras que el discernimiento que llevamos a cabo en los juicios reflexionantes se arraiga en el sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo: el *sensus communis*. A pesar de las diferencias de juicio, nos reconocemos como miembros de una comunidad. Nótese que

[...] [e]l juicio [...] se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible [...] (Arendt, 2003, p. 126).

4 Aunque comparto el diagnóstico ofrecido por Tassin en *Le Trésor perdu*, Hannah Arendt *l'intelligence de l'action politique* (1999) acerca de la naturaleza acósmica de los tiempos modernos y su análisis respecto a la carencia de mundo y la posibilidad de repensar desde dicha carencia un cosmopolitismo, mi énfasis a la hora de pensar la constitución de mundo en común desde una actitud cosmopolita se centra en el papel del juicio reflexionante en el momento de constituir el mundo en común y, al mismo tiempo, busco partir del *sensus communis* y de caracterización de una comunidad de asentimiento.

De esta manera, al juzgar reflexivamente, aunque partimos de nuestros compromisos particulares, de nuestra visión del mundo, debemos (si queremos juzgar adecuadamente) tomar una perspectiva cosmopolita, y en última instancia, *mediar* entre las dos perspectivas. Pues bien, desde mi lectura, este ejercicio de mediación posibilita una mirada alternativa y novedosa de humanidad.

La humanidad no es únicamente el conjunto de seres humanos que pueblan la Tierra, sino también es una forma de comunidad que debe caracterizarse por el ejercicio del juicio reflexionante. La humanidad es, desde esta mirada, una comunidad de asentimiento que se construye a partir de las acciones, de los discursos y los juicios de sus miembros y por medio de las emociones y los sentimientos compartidos; esto es, una comunidad constituida por su sentir, su decir y su actuar conjuntamente. En la práctica del ejercicio de juicio se va más allá de la comunidad de pertenencia étnica o nacional: “se juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentido comunitario, un *sensus communis*. En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser humano, tal es la ‘existencia cosmopolita’” (Arendt, 2003, p. 139).

Si bien es cierto que hacer referencia al *sensus communis* parece conducirnos a pensar en una comunidad de asentimiento ya constituida y cercana, la imaginación y el pensamiento representativo nos permiten apelar a la capacidad de generar nuevos juicios que interpelen y modifiquen los márgenes de la comunidad (Zerilli, 2011). Arendt recuperó la noción kantiana de imaginación [*Einbildungskraft*], entendiéndola como aquella capacidad que permite al ser humano rebasar las condiciones privadas de su juicio para hacer presentes a los demás interlocutores: la imaginación permite a los seres humanos ir más allá de sí mismos, rebasar las condiciones privadas del juicio y ser imparciales frente al objeto o acontecimiento, tomando en cuenta los juicios de los demás interlocutores. De este modo, gracias a la imaginación, aquel o aquella que juzga puede ponerse en el lugar del otro o de la otra. Así, es posible alcanzar un pensamiento representativo: me represento aquellas perspectivas de mundo de los que están ausentes. Siendo así, podemos repensar gracias al poder creativo de la imaginación nuestra pre-comprensión del mundo compartido, así como la idea de nosotros mismos. De esta manera, la idea y el sentimiento de pertenencia a la humanidad se gestan en el constante ejercicio de la capacidad de juicio que presupone, como acabamos de ver, la imaginación, el *sensus communis* y el pensamiento representativo.

Como apunté antes, la pertenencia a la comunidad humana se hace explícita mediante la noción, recuperada de Kant, de *sensus communis*. Entendido como sentido comunitario, nos abre a la posibilidad de juzgar con los otros

sin perder lo que nos hace únicos, lo que nos distingue de aquellos con los que compartimos juicio. Los juicios reflexionantes no pueden ejercerse en solitario, dependen y generan comunicabilidad. Es aquí donde se pone de manifiesto la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. Más aún, para Arendt es precisamente esta inquietud de formar lazos en común lo que define al *mundo* [Welt], pues no hay mundo en solitario, no hay mundo en singular, solo plural y común. Solo hay mundo cuando hay pluralidad de participantes que *comunican* sus juicios. Así, “el lazo entre los hombres es, subjetivamente, la ‘voluntad de comunicación sin límite’ y, objetivamente, el hecho de la comprensión universal” (Arendt, 1990a, p. 75).

El adjetivo *universal* que aparece en la cita previa no debe confundirse con el concepto de universalismo que se ha ligado habitualmente a las nociones de imparcialidad y objetividad comprometidas con un uso de la razón excluyente de la pluralidad. Tal concepto de universalismo anula la posibilidad de pensar a los seres humanos en plural y privilegia al Hombre (así, con mayúsculas), en abstracto y singular. Por el contrario, el universalismo que sostengo por medio de las nociones de comprensión universal y de asentimiento general apunta a un tipo de validez de los juicios con los que constituimos nuestra comunidad de asentimiento que se articula en un incierto equilibrio entre el *sensus communis*⁵ –que permite la comunicabilidad de los juicios compartidos– y la pluralidad, condición ontológica propia de nuestra humanidad. Las interacciones propias de nuestro cohabitar la Tierra como miembros de la comunidad humana deben articularse con la comunicación orientada a la comprensión o el entendimiento. En dichas interacciones no se trata de alcanzar un acuerdo tendente a establecer verdades reconocidas universalmente, sino de extender un modo de habitar el mundo fincado en el ejercicio de la palabra y la acción compartidas. Por ello, la capacidad de juicio se convierte en una herramienta indispensable para la extensión de

5 Sobre la complejidad del *sensus communis*, es interesante el planteamiento de Alessandro Ferrara en su libro *La fuerza del ejemplo*, especialmente el apartado titulado “El núcleo del paradigma: el universalismo ejemplar y el *sensus communis*” (Ferrara, 2008, pp. 45-59). Para Ferrara, “el *sensus communis* revisado es esta sabiduría acerca de la evolución de la vida humana, una sabiduría que también puede expresarse en términos de una serie de dimensiones de la realización o la evolución de una identidad y que se basa en un vocabulario situado de alguna manera ‘antes’ o ‘debajo’ de la diferencia de las culturas” (2008, p. 55). No concuerdo con Ferrara en que el *sensus comunis* sea una sabiduría en un sentido compartido que, en cuanto tal, lleva implícitos sentimientos y emociones. No puedo desarrollar este punto ahora, aunque es central para el objetivo más general de mi investigación, a saber: articular una teoría del juicio pertinente no solo para pensar la política, sino fundamentalmente para establecer una ontología y una praxis política fundada en el principio político de lo común.

una cultura –en el sentido de cultivo–, del sentimiento cosmopolita, *amor mundi*, que constituye el principio de cohesión de la humanidad en cuanto comunidad de asentimiento.

La articulación emotivo-conceptual del mundo en común

[...] el juicio tiene la función de enraizar al hombre en un mundo que, de no ser así, carecería de sentido y de realidad existencial; un mundo que no sería juzgado ni tendría valor humano para nosotros.

Ronald Beiner

Nótese que el valor y sentido de los juicios, en el contexto de la acción política entendida como construcción de mundo o edificación de mundo que venimos desarrollando, no descansa en simple enunciación; lo significativo es que el sujeto *se muestra* en la enunciación de los juicios. El sujeto que actúa es el auténtico ser fáctico que se muestra mediante el lenguaje, frente a los otros y junto con otros. Es la puesta en común de las acciones y las palabras lo que permite al sujeto ganar su identidad: ser en el mundo, esto es, ser con los otros.⁶ Este es un rasgo común de la condición humana.

Adviértase también que los criterios que nos permiten elegir entre diferentes cursos de acción están vinculados con los juicios con los cuales accedemos al mundo. Para que podamos hablar de acciones significativas, necesitamos suponer significados compartidos; es más, conjeturamos una concordancia en los juicios con los que no hacemos significativo el mundo. Las acciones son expresiones del modo cómo concebimos el mundo, y estas se muestran en nuestros juicios, de manera que las acciones se encuentran conceptualmente articuladas por medio de los juicios. Las acciones conjuntas dependen de esta articulación, de este trasfondo prediscursivo, en la medida en que “todos los acuerdos o desacuerdos singulares presuponen que hablamos de la misma cosa; que nosotros, que somos muchos, estamos de acuerdo en que algo es uno y lo mismo para todos” (Arendt, 2003, p. 150).

Pese a que la idea de trasfondo prediscursivo e incluso la noción de *sensus communis* nos conducen a pensar en una comunidad de juicio ya instituida –podríamos decir– presupuesta e incluso cerrada; la permanente disputa

6 Esta condición de ser con los otros es lo que debe ser protegido por el derecho a tener derechos. Esto es lo que significa el derecho a tener una vida digna.

de los juicios nos muestra cómo la comunidad de juicio es permanente re-creada, transformada e instituida. En este sentido, nos permite pensar en el poder de hacer juicios no solo como una condición de posibilidad para transformar la normatividad que rige las comunidades políticas, sino como la capacidad de imaginar e instituir nuevos modos de lo político, nuevas formas de articular nuestro mundo en común. De esta manera, podemos establecer la relación interna entre la articulación conceptual de nuestro mundo en común y la facultad de juzgar: Esta facultad, en su ejercicio, nos permite instituir y articular conceptualmente el mundo.

Es preciso advertir que los conceptos, para el caso de los juicios reflexionantes, no pueden ser asépticamente separados de las emociones, de las pasiones. Pues bien, lo que me interesa mostrar aquí es que este sustrato prediscursivo se encuentra atravesado por nuestras emociones y sentimientos. En particular, para el caso del cosmopolitismo, me importa recuperar la idea arendtiana de *amor mundi*. Será necesario preguntarse, entonces, acerca de la contribución de este sentimiento a la deliberación en este proceso incesante de construcción de mundo.

En una primera mirada, pareciera que la recuperación del juicio hecha hasta aquí se muestra fuertemente cargada hacia una concepción intelectualista según la cual la experiencia y las acciones deben ser entendidas de forma estrictamente cognitiva. Sin embargo, no podemos omitir el papel de los sentimientos, los afectos, las emociones y las pasiones en la vida en común. Es más, no podemos ignorar el papel de las emociones y los sentimientos a la hora de juzgar, y tampoco podemos ignorar la carga cognitivo-conceptual de nuestras emociones y sentimientos.⁷

Vamos a reflexionar sobre el peso de las emociones, los sentimientos y los afectos en el juicio por medio de los conceptos. ¿Es posible comprender el concepto como *la forma del afecto*? (Zerilli, 2015). Para dar respuesta a esta interrogante, debemos plantearnos qué entendemos por conceptualizar; en otros términos, ¿en qué consiste la inteligibilidad racional? Veamos.

Partimos de la premisa de que los afectos, las emociones y los sentimientos no son disposiciones corporales autónomas respecto del intelecto e irreducibles al concepto (anti-intencionalismo) y, por tanto, no son previos al concepto (producto de la intencionalidad con la que la conciencia se apropia de los objetos y los representa). Si así fuera, las emociones y la cognición quedarían totalmente separadas. El resultado sería la imposibilidad de conectar nuestra experiencia cognitiva con los afectos, las emociones

7 Estoy consciente de que pasiones, emociones y sentimientos no son exactamente lo mismo. Sin embargo, para el argumento que estoy desarrollando, esta distinción no marca una diferencia sustantiva.

y los sentimientos, en tanto que el concepto es la forma mediante la cual el pensamiento se relaciona con el mundo y lo representa. La visión de los sentimientos o las emociones totalmente separados del concepto no nos permitiría pensar una teoría del juicio opuesta a la sostenida por el intelectualismo.⁸ Esto nos dejaría sin la posibilidad de establecer una teoría del juicio que diera cuenta de las emociones por cuanto quedarían inaccesibles. Por tanto, debemos tomar otro camino.

Para responder a nuestras preguntas previas, volvamos la mira al juicio reflexionante recuperado de la *Crítica del juicio*. Este tipo de juicio no trata de calificar la percepción de un objeto de acuerdo con las propiedades de este establecidas en un concepto previo, sino por medio de la valoración que el sujeto establece del objeto. Y dicha valoración, como vimos en el apartado anterior, puede alcanzar validez general si resulta inteligible, comunicable racionalmente. Así, la *inteligibilidad racional*, la *conceptualización*, para el caso del juicio reflexionante, debe ser entendida como el acuerdo (en cuanto al *sensus communis*) al que idealmente llegamos sobre los patrones que usamos para aceptar un juicio como válido, más que el acuerdo incontrovertible sobre juicios proposicionales.

En efecto, una mirada más a fondo saca a la luz la interna vinculación entre la validez del juicio y el significado del concepto que dicho juicio porta. Para que el juicio reflexionante sea válido es preciso que sea comunicable y que produzca un asentimiento general. La comunicación es el medio en el cual atendemos tanto a los contenidos de los conceptos como a la validez de los juicios. La práctica de juzgar, el intercambio de juicios no implica solo las relaciones entre los *contenidos* de dichos juicios, sino también las relaciones entre *personas*. El contenido de los juicios debe entenderse en función de la dimensión dialógica o social de aquello que se comunica.⁹ Es así como podemos establecer el vínculo entre las emociones y los sentimientos, por un lado, y los conceptos y los juicios, por otro. No hay una fractura entre las emociones y los conceptos en la medida en que estos expresan aquello

8 Entiendo por *intelectualismo* la doctrina según la cual el conocimiento proposicional debe servir como norma de las acciones. Por el contrario, la teoría de los afectos afirma que no se pueden pensar las acciones como producto de procesos mentales expresados de forma proposicional; estos procesos serían independientes de los cuerpos, los cuales muestran disposiciones afectivas no conceptuales [*anti-intentionalism* y *non-conceptual embodied coping skills*]. Considero que la crítica de la teoría de los afectos al intelectualismo es acertada, sin embargo, no defenderé aquí una noción de los afectos totalmente ajena a los conceptos, sino que optaré por vincular ambos.

9 Podríamos decir, emulando a Wittgenstein, que cuanto puede ser conocido, creído o dudado viene delimitado por las prácticas lingüísticas (*juegos de lenguaje*) y extralingüísticas (*formas de vida*) realizadas o dadas en contextos (Muñoz, 2009).

que se encuentra implícito, aquello asentado en el sustrato prediscursivo. En el caso del juicio reflexionante, esto implícito puede consistir –y de hecho consiste– en numerosas ocasiones en una emoción o un sentimiento. De este modo, por medio del juicio, el concepto comunica la emoción, transmite el sentimiento. Podemos asentir a nuestra conjetura inicial: en efecto, el juicio es la forma del afecto (en términos de Zerilli) o el sentimiento (desde mi lectura). Por ejemplo, en el juicio “Eichmann es un ejemplo de banalidad del mal” hay una expresión de un des-afecto, de un sentimiento de rechazo, de des-agrado. Podemos encontrar en este juicio una forma de expresar la indignación. Y lo relevante del juicio no es “su contenido”, sino cómo este juicio entra en la dimensión dialógica o social del intercambio de juicios.

Nótese que la facultad de discernimiento se desarrolla dentro de un espacio público, en el que la persona que juzga delibera, debate y polemiza con los demás participantes de la comunidad política. Recordemos que el juicio reflexionante político no puede ejercerse en solitario, requiere de la comunicabilidad, así como del acuerdo y el reconocimiento general que presuponen un sustrato común. En dicho intercambio comunicativo desempeña un papel fundamental la capacidad de ponerse en el lugar del otro, de representárselo. Así, el juicio reflexionante, en cuanto modo de pensar representativo, únicamente tiene sentido en el espacio público donde su validez depende de su capacidad para comunicar los sentimientos que hace explícitos, a los que da forma, por medio de los conceptos.¹⁰

En toda comunidad, además de los juicios en permanente disputa, hay juicios que los agentes aceptan sin cuestionarse, que de hecho asumen al ser introducidos en una comunidad. Tales juicios no son aprendidos intelectualmente, son la expresión de prácticas sociales en las que somos adiestrados al ser introducidos en una forma de vida. Tales prácticas incluyen un sustrato común de sentimientos, emociones, pasiones y afectos. Estos juicios se constituyen en reglas que permiten justificar otros juicios y los cursos de acción que llevan aparejados. Estos juicios adquieren o mantienen dentro del juego de lenguaje de lo político, hablando en términos wittgensteinianos, un estatuto diferente: lo relevante no es su contenido informativo, digamos

10 En este texto breve no me es posible analizar la posibilidad de comprender los afectos y las emociones atendiendo a su carga conceptual. ¿Pueden ser concebidas las emociones como juicios de valor, tal como propone Martha Nussbaum? Si aceptamos la teoría cognitivo-emocional de Nussbaum (2008), según la cual “las emociones tienen un alto contenido cognitivo-intencional”, y la vinculamos con la propuesta de Zerilli (2015), para quien los conceptos (al menos los de carácter ético-político) son la forma de las emociones, tenemos una relación de ida y vuelta: las emociones tienen a su vez un contenido intencional que no es impermeable a la vida social, y los conceptos son aquellas herramientas que nos permiten dar forma a las emociones.

descriptivo, sino que determinan los márgenes del sentido de la acción en el espacio público. Podríamos decir que estos juicios funcionan como normas, de forma análoga a cómo las reglas del ajedrez proveen el contexto que hace posible “mover el alfil” y “dar jaque mate” como actos en el juego de ajedrez. Desde esta mirada, estamos pensándolos en su carácter constitutivo.

De este modo, encontramos que los juicios reflexionantes se caracterizan por dos rasgos fundamentales, a saber: su carácter constitutivo y, al mismo tiempo, debatible. En efecto, los juicios políticos, los juicios de que nos servimos para construir nuestro mundo en común, están en permanente disputa. Los sentimientos, las pasiones, los afectos a los que damos forma por medio de los conceptos son diversos y en ocasiones enfrentados. Los conceptos políticos con los que elaboramos juicios acerca de nuestro mundo en común no son cerrados, con significados definidos de manera inalterable. Por el contrario, muestran una apertura, incluso podríamos decir de una cierta ambigüedad, propia de todo discurso político. Esta ambigüedad es la que permite que concibamos el proceso de enjuiciar como aquel mediante el cual constituimos nuestro mundo en común desde la pluralidad. Los juicios son parte del proceso de edificación de mundo; dan coherencia y estructura a las acciones. Las acciones y las prácticas de construcción de mundo están constituidas, en parte, por los conceptos y los juicios que usan los agentes, los cuales son, en muchos casos, expresión de sentimientos, emociones y pasiones.

Enjuiciar es dar sentido; es más, dar sentido en común; trazar los límites siempre imprecisos y abiertos del espacio conceptual donde el mundo aparece como objeto de juicio. Son los juicios acerca del mundo los que hacen o no relevantes ciertos conceptos y no otros, ciertos fenómenos y no otros, determinadas emociones y no otras. Son los juicios, con su carga emotivo-conceptual, los que constituyen lo que sea el mundo. Se trata de un proceso abierto, impreciso y compartido de dar sentido a las emociones, las acciones y prácticas, dar sentido al mundo común. Es preciso insistir: sin los juicios, el mundo se torna ininteligible y la existencia humana carecería de sentido y de orientación.

De esta manera, podemos ya establecer la interna relación entre la articulación emotivo-conceptual del mundo en común y la facultad de juzgar: esta facultad, en su ejercicio, nos permite instituir y articular emotivo-conceptualmente nuestro mundo en común. El mundo en común es, pues, el ámbito de las acciones realizadas en común y articuladas de manera emotivo-conceptual.

La humanidad como comunidad de asentimiento

Hay diversos acercamientos posibles al concepto de humanidad: podemos pensarla en términos políticos como

[...] una “sociedad que contiene a todas las otras en su seno” y consideramos las “sociedades constitutivas” tal cual son realmente, es decir, como las sociedades concretas que conocemos, con su naturaleza, su estructura, su ubicación geográfica, su producto interior bruto, su orden institucional, sus recursos naturales, su historia, etcétera (Ferrara, 2008, p. 182).

Y también podemos recuperar una noción moral de humanidad, que supone una mayor exigencia normativa: “el conjunto de todos los seres humanos que han vivido, viven y vivirán en la Tierra” (Ferrara, 2008, p. 184). Desde este punto de vista moral, la humanidad es una *realización* que busca la identidad humana más inclusiva imaginable. Siguiendo esta última intuición, recuperando nuevamente el pensamiento arendtiano, voy a recuperar una serie de ideas acerca del *sensus communis* y del papel de juicio en política que pueden iluminar el camino.

Tras lo expuesto en apartados previos, podemos afirmar que la “identidad” de la humanidad se construye en lo que hemos venido caracterizando como mundo en común. En su ensayo *La condición humana*, Arendt destaca la posibilidad de los seres humanos de *constituir-se*, al tiempo que constituyen su propio mundo común. En este sentido, se puede pensar en un concepto de identidad cosmopolita que supondría un descentramiento cultural y político del agente que, partiendo de su condición situacional, no renuncia a su existencia cosmopolita. La condición cosmopolita sortea la idea de identidades que suprimen la alteridad y, con ello, se abren al reconocimiento del “otro”. Se evita así lo que Agier (2013) denomina la “trampa identitaria”, al poner en cuestión el esencialismo identitario que considera las identidades sin tomar en cuenta la trama de las relaciones humanas que permiten el florecimiento de la identidad personal en el marco de la comunidad cercana y también la comunidad humana. La propuesta arendtiana permite pensar la identidad no solo como una relación con una misma, sino también como un reconocimiento del otro y de la otra como parte del mundo habitado y edificado conjuntamente; una otra con la que cohabito la Tierra. Así, nuestra identidad como seres humanos, nuestra humanidad, no es un dato de nuestra historia natural, es un artificio. Tiene que ser pensada como una construcción común en un mundo-en-común que incluye no solo los individuos actualmente existentes, sino también aquellos que

habitaron la Tierra en el pasado, la habitan en el presente y la habitarán en el porvenir.¹¹ En esta construcción, conceptos como raza, nación o etnia quedan en un segundo plano. La condición humana consiste más bien en una explicación de la génesis de la identidad de los seres humanos, en plural, en el marco del mundo común. Es la inquietud de formar lazos en común lo que define al mundo, pues no hay mundo en solitario; solo hay mundo cuando hay pluralidad de participantes que comunican sus juicios y que actúan conjuntamente. En esta comunicación constante se va gestando y nutriendo lo que hemos denominado una comunidad de asentimiento. La comunidad humana es, desde esta mirada, una comunidad de juicio, una comunidad de asentimiento.

El asentimiento al que se alude en la expresión *comunidad de asentimiento* no es una unidad de opinión en asuntos especulativos, ni tampoco una mera unidad de pareceres u opiniones (*homodoxía*). Es el resultado del ejercicio de la capacidad de juicio, que consiste en una forma distinta de pensar, para la que no es bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que radica en “pensar poniéndose en el lugar de los demás” (Arendt, 1996, p. 232).

De esta manera, podemos postular que la humanidad ha de ser entendida como una comunidad en constante devenir. Se trata de una comunidad que tenemos que pensar a partir de un sentimiento que nos vincule afectivamente sin que esto nos ciegue a las diferencias, el sentimiento cosmopolita de amor al mundo.

Reflexiones finales

Al iniciar este escrito, me propuse mostrar que en el trasfondo de la idea de humanidad como comunidad de asentimiento se encuentra una articulación de conceptos, juicios y emociones acerca de lo común desde la cual es posible pensar un nuevo cosmopolitismo. En efecto, hemos podido argumentar que el sentimiento de amor al mundo manifiesto por medio del principio ético de respeto mutuo es el que hace posible la acción política orientada a la edificación de mundo común. Un mundo que se construye de manera simultánea al desarrollo de la humanidad entendida como comunidad de

11 Desde esta lectura de la construcción de una identidad cosmopolita se podría plantear y responder, de la mano de Balibar: “la cuestión de la naturaleza de los sujetos de la cosmopolítica, en cuanto agentes de una interacción recíproca o correlativa a través de las fronteras, o posiblemente a pesar de un cierto uso de las fronteras, de una cierta democratización de las fronteras, en la medida en que difieren del ideal y abstracto ‘hombre cosmopolita’ o ‘ciudadano del mundo’, de la utopía clásica” (2008, p. 100).

asentimiento. He defendido que el vínculo que puede mantener unida a la comunidad de asentimiento, esto es, a la humanidad, es el sentimiento de *amor mundi*.

Hemos recurrido a la idea arendtiana de que “el lazo entre los hombres es, subjetivamente, la ‘voluntad de comunicación sin límite’ y, objetivamente, el hecho de la comprensión universal” (Arendt, 1990a, p. 75), para desarrollar la propuesta de que esta voluntad de comunicación ha de descansar en el sentimiento de *amor mundi*, sin el cual sería difícil alcanzar esta comprensión universal referida en la cita.

Desde la propuesta aquí planteada, el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes debería ser el objetivo esencial de la vida de los miembros de la comunidad humana; por ello, es imprescindible recuperar el valor del juicio y de la palabra como formas de acción política. En efecto, lo común del mundo-en-común no es una concepción general del bien o de lo moral y políticamente correcto que todos tendríamos que compartir, sino más bien un espacio creado a partir de la expresión pública de la pluralidad de juicios, de la pluralidad de opiniones. El mundo común es “el espacio en el que las cosas se vuelven públicas” (Zerilli, 2012, p. 6). Este mundo común es el espacio en el que nos movemos unos con otros, nos comportamos y reconocemos recíprocamente. Sin ese reconocimiento, la comunidad política no puede constituir, es más, la humanidad no podría existir; “[La] carencia de mundo es siempre una forma de inhumanidad” (Arendt, 1990b, p. 23).

A lo largo de estas páginas he mostrado que la humanidad no es una esencia que compartimos todos los seres humanos, sino una construcción común concreta. En este sentido, no es un dato, no es únicamente un fenómeno que podamos observar, sino el resultado de una praxis cuyo principio de acción fue enunciado por Arendt: el derecho a tener derechos. Tal principio político demanda un principio de cohesión de la comunidad humana. He argumentado en este texto que este principio de cohesión es el sentimiento de amor al mundo, el *amor mundi*. Es en el ejercicio de este derecho y en el cultivo de este sentimiento cosmopolita que la humanidad se hace posible, se constituye. El fortalecimiento de una comunidad de asentimiento, la construcción de nuestro mundo en común no es ajena a la acción política misma, está constituida por el engarce entre la acción y el juicio. Y en este ajuste entre la acción y el juicio, el sentimiento de amor al mundo es el vínculo que podría facilitar el florecimiento de una humanidad en la cual el derecho a tener derecho fuera el principio de articulación de las relaciones. Como bien señala Arendt, en su texto dedicado a Lessing, “humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos con el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos *aprendemos a ser humanos*” (Arendt, 1990b, p. 35. Énfasis añadido).

Por ello, el cosmopolitismo que sostengo es más una praxis de construcción de mundo que un ideal regulativo. El cosmopolitismo sin fundamentos últimos que defiende (Muñoz, 2021) no parte de los sujetos individuales como poseedores de derechos universales, sino de la pluralidad humana que subyace a la acción y al juicio. Son nuestras acciones y discursos los que nos permiten constituir el mundo-en-común y nuestra comunidad de asentimiento. El mundo que construimos con nuestras acciones y nuestros actos a partir de nuestra condición de seres plurales es común a todos por el solo hecho de habitarlo, pero requerimos de la acción política para ampliarlo, mantenerlo, consolidarlo y legarlo a los que vendrán. Como ya señalé, el mundo común es un logro político enraizado en el hecho de la pluralidad humana.

La argumentación presentada a favor de la idea de edificación o construcción de mundo me ha permitido evitar la idea de una comunidad humana unida por un *bien común*, por una *voluntad general*; mi propuesta de reconceptualización de la idea de humanidad no requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad. Todo lo contrario, he recuperado la noción arendtiana de pluralidad ontológica de la condición humana para articular un concepto de humanidad donde la identidad humana sea lo más incluyente imaginable. La humanidad no es una abstracción metafísica ni solo un fenómeno natural; es una construcción que demanda de todos y cada uno de los seres humanos un esfuerzo y un compromiso de respeto mutuo. No se sustenta en una concepción de la identidad natural o esencial de sus miembros, sino en una noción de identidad cosmopolita gestada a partir de la práctica del juicio reflexivo y crítico acerca de aquellos asuntos que nos competen a todos y fincada en el sentimiento cosmopolita de amor al mundo, el *amor mundi*.

Desde el ejercicio de la capacidad de juicio, mediante el cultivo de nuestro sentimiento cosmopolita o *amor mundi*, podemos ensanchar nuestra comunidad de asentimiento y ampliar nuestra concepción de la humanidad en sentido cosmopolita.

Referencias

- Agier, Michel. (2013). *La condition cosmopolite: L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. París: La Découverte.
- Arendt, Hannah. (1990a). Karl Jaspers: ¿Ciudadano del mundo? En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah. (1990b). La humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing. En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

- Arendt, Hannah. (1996). Crisis de la cultura: Su significado político y social. En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, Hannah. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. (1998a). *Los orígenes del totalitarismo. Vol. 2*. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah. (1998b). *La condición humana* (Introducción de Manuel Cruz). Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. México: Paidós.
- Arendt, Hannah y Jaspers, Karl. (1985). *Briefwechsel 1928-1969*. Munich: Piper.
- Balibar, Étienne. (2008). Del cosmopolitismo a la cosmopolítica. *Revista Internacional de Filosofía política (RIFP)*, 31, 85-100.
- Beiner, Ronald. (2003). Ensayo interpretativo. En Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. México: Paidós.
- Birulés, Fina. (2013). Mundo común, feminismo y mitología. *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 49, 407-420.
- Campillo, Antonio. (2002). Espacios de aparición: El concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon*, 26, 159-186.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2016). Introducción. En *Hacer juntos(as): Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva* (pp. 223-244). Buenos Aires: Biblos.
- Ferrara, Alessandro. (2008). *La fuerza del ejemplo: Exploraciones del paradigma del juicio*. Barcelona: Gedisa.
- Hilb, Claudia. (1994). *El resplandor de lo público*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Muñoz, María Teresa. (2009). *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público: Un camino de la semántica a la política*. México: Instituto Internacional de Filosofía.
- Muñoz, María Teresa. (2016). *Amor mundi* y amistad cívica: Reflexiones sobre la posibilidad del juicio político. En Sergio Ortiz Leroux (Comp.), *Las formas de la fraternidad* (pp. 141-156). México: Coyoacán.
- Muñoz, María Teresa. (2020a). Ciudadanía, Estado-nación y derechos humanos: Una revisión crítica desde el pensamiento arendtiano. En Luis González Placencia (Ed.), *Los derechos humanos de los márgenes al centro: Discusiones sobre ciudadanía, política y derechos. Vol. 2* (pp. 61-90). Tlaxcala: Ubijus/ Universidad de Tlaxcala.
- Muñoz, María Teresa. (2020b). “Une nouvelle loi de la terre”. *Cosmopolitisme, communauté d’adhésion et amor mundo. Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, 271/272, 251-269.
- Muñoz, María Teresa. (2021). Un cosmopolitismo sin fundamentos últimos. *En-Claves del Pensamiento*, 0(30), e437.
- Muñoz, María Teresa. (2022). Lo común y el mundo en común: Una reflexión desde el pensamiento arendtiano. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 84.

- Muñoz, María Teresa. (2024). El juicio y las pasiones en política: Una teoría crítica del juicio. En Concha Roldán, María G. Navarro y Xandra Garzón Costumero (Eds.), *El desván de la razón: Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales* (pp. 55-70). Madrid: Plaza y Valdés.
- Nussbaum, Martha. ([2001] 2008). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Rabotnikof, Nora. (2005). *En busca de un lugar común: El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Sánchez, Cristina. (2013). Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad. *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, 10, 22/23, 115-116.
- Tassin, Étienne. ([1999] 2017). *Le Trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. París: Payot & Rivages.
- Zerilli, Linda. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zerilli, Linda. (2011). The practice of judgment: Hannah Arendt's Copernican Revolution. En Jane Elliott y Dereck Atridge, *Theory after theory*. Londres: Routledge.
- Zerilli, Linda. (2012). Value pluralism and the problem of judgment: Farewell to public reason. *Political Theory*, 40(1), 6-32.
- Zerilli, Linda. (2015). The turn to affect and the problem of judgment. *New Literary History*, 46, 261-286.

Reinvención de lo común, creación de valor y configuración de sensibilidades políticas en un proceso de territorialización campesina en el Macizo Colombiano*

MAITE YIE GARZÓN

ALGUNAS INVESTIGACIONES VIENEN destacando el papel que colectivos y movimientos sociales cumplen en la defensa de lo común, ayudando así a visibilizar la destrucción de paisajes, naturalezas y tramas comunitarias en diferentes partes de América Latina y el mundo, efecto de una nueva ola de cercamientos asociados con la implementación de economías extractivistas. Con todo, al presentar *lo común* como una realidad enteramente constituida con anterioridad a las acciones que se adelantan en su defensa, algunas investigaciones oscurecen el papel que las dinámicas de movilización colectiva pueden cumplir en su fabricación y nos ofrecen una imagen estática y armoniosa de este, en la que el conflicto lo rodea, pero sin atravesarlo y sin desempeñar un papel activo en su conformación. Distanciándome de esa perspectiva, atiendo al rol de la movilización social en la reinvención de lo común a partir de su comprensión como el producto necesariamente contingente y precario de procesos de experimentación y creación social (Dardot y Laval, 2015; Fjeld y Quintana, 2019) que ocurren dentro de conflictos específicos y están atravesados por ellos (Arangüés, 2018).

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.7>

Por su parte, quienes se han dedicado al estudio de rebeliones, movimientos sociales y acciones colectivas han hecho esfuerzos para aclarar los motivos por los cuales la gente se involucra en dinámicas de lucha social en diferentes tiempos y lugares (Fernández Álvarez, 2017). Ya sea que la respuesta esté en la generación de cambios estructurales o en el alcance de intereses individuales, en la satisfacción de necesidades o en profundos sentimientos de injusticia, en la redistribución de bienes materiales o en el reconocimiento de la igualdad o la diferencia, en el control de determinados recursos o en la viabilidad de formas alternativas de existencia, buena parte de la atención se ha centrado en entender los motivos por los que la gente lucha. En cambio, la pregunta sobre cómo algo llega a convertirse en un objeto dotado de valor por el cual “valga la pena” luchar –en un *bien*, en sentido amplio– ha sido mucho menos abordada.¹ Lo mismo ha ocurrido con la pregunta por los procesos que están detrás de que las personas experimentemos o no ciertas situaciones como inaceptables.² La manera en que las personas terminamos estando dispuestas a entregar nuestra energía, e incluso a poner en riesgo nuestra vida por ciertas causas, pareciera no requerir tanta explicación. Dicha actitud ha perpetuado una forma de evaluar el alcance de diferentes dinámicas de movilización colectiva que las reduce a sus consecuencias sobre el logro de determinados objetivos, descuidando sus efectos en nuestras visiones sobre lo que es valioso, sobre la forma en que experimentamos la injusticia y sobre nuestra disposición a comprometernos con determinadas luchas colectivas.

Buscando aportar en esa dirección, en este capítulo trabajo sobre tres planteamientos. Primero, lo común no está plenamente constituido con

1 Varios trabajos inscritos en el giro ontológico explican distintas luchas sociales contemporáneas a partir de la existencia de profundas diferencias ontológicas entre los actores involucrados (Blaser, 2013; De la Cadena, 2020; Escobar, 2015). En el caso de las luchas territoriales, esos trabajos han mostrado que el compromiso de poblaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas no depende solo de la necesidad de controlar ciertos espacios o recursos, sino que involucra un esfuerzo por viabilizar formas alternativas de existencia. Con todo, al localizar las diferencias ontológicas en el origen de los conflictos, esos trabajos prestan poca atención al proceso mismo en que estas emergen y se transforman. Aunque concuerdo en que es necesario atender a la dimensión ontológica de muchos conflictos (Escobar, 2015), me interesa sobre todo comprender los procesos y las prácticas que subyacen a la formación de diferencias y antagonismos, prestando especial atención al papel que cumplen en estos procesos los conflictos y las dinámicas de movilización social.

2 La perspectiva de la economía moral aportó a la identificación de la dimensión moral de los conflictos sociales. Sin embargo, algunos de esos trabajos, traicionando incluso la propuesta historicista de E.P. Thompson, se centraron más en describir las diferencias axiológicas entre actores en conflictos que en dar cuenta de su gestación en el marco de procesos conflictivos, objetivo al que le apuesto.

anterioridad a los conflictos sociales en torno suyo, sino que se reinventa dentro de ellos; esto ocurre, entre otras vías, por medio de dinámicas de movilización colectiva en las que se ponen en juego *prácticas vinculantes*, esto es, prácticas que (re)instituyen vínculos entre las personas y entre estas y elementos del mundo que habitan. Segundo, las acciones colectivas en torno a la defensa de lo común crean valor; cuando las personas luchamos por algo afirmamos su importancia y, por ende, la nuestra, en cuanto agentes del proceso que permite su existencia (Graeber, 2018). Y, tercero, la producción de valor dentro de las luchas sociales es inseparable de la formación de *sensibilidades políticas*, entendidas como disposiciones para sentirnos o no afectados/as por determinadas situaciones y comprometernos para actuar por su transformación.

Para dar piso a esos tres planteamientos apelo aquí a la investigación que inicié en el 2014 sobre la constitución del Territorio Campesino Agroalimentario del Macizo Norte de Nariño y Sur del Cauca (en adelante, TCAM), en el suroccidente de Colombia; un proceso de territorialización colectiva que, desde hace una década y a un ritmo fluctuante, ha impulsado un grupo de dirigentes del Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA). Esta es una organización de base principalmente rural, con presencia en varios municipios del norte de Nariño y sur del Cauca, articulada a plataformas del movimiento campesino en los niveles nacional, regional y global, como el Coordinador Nacional Agrario (CNA), el Consejo Latinoamericano de Organizaciones Campesinas (CLOC) y La Vía Campesina (LVC). El CIMA tiene entre sus banderas la defensa del agua, el medioambiente y el territorio, el giro hacia la agroecología, la soberanía alimentaria y la defensa de los derechos del campesinado.

Al hablar de *territorialización colectiva* me refiero al proceso por el cual un grupo de personas se organiza para permanecer, gobernar y darle forma al espacio que reivindica como suyo, y como condición para la vida en común, lo que implica tres cosas. Primero, dicho proceso no solo involucra el asentamiento de una población en un espacio biogeográfico delimitado o el ejercicio de reivindicación de su derecho a gobernarlo, sino también su creación en un plano material e imaginativo por medio de un esfuerzo mancomunado.³ Segundo, la territorialización supone un ejercicio simultáneo

3 Algunos autores entienden la territorialización como un proceso primariamente político ligado con la capacidad de gobernar, organizar y regular ciertos espacios. Aunque comparto esa aproximación, creo importante complementarla con una perspectiva que asuma el espacio como la superficie donde tienen lugar las relaciones sociales y políticas, pero también como su producto. Problematicando esa visión, algunos autores, inspirados en la obra de Henri Lefebvre y Milton Santos, vienen insistiendo hace ya un tiempo en que

de demarcación espacial y diferenciación colectiva, ligado, a su vez, a la creación de mecanismos de regulación social.⁴ Y tercero, la territorialización colectiva implica la comunalización del espacio y de los elementos del paisaje y la naturaleza.

Entiendo por *comunalización* el proceso por el cual un elemento dado –un espacio, una edificación, un ecosistema, una institución social, entre otros– es instituido como común y, por tanto, como condición para reproducción de vida compartida (Caffentzis y Federici, 2015). En consecuencia, *lo común*, más que tratarse de un recurso que se comparte y gestiona de forma compartida (Ostrom, 2011), nombra una racionalidad, una forma de *economía moral*⁵ o un principio político (Dardot y Laval, 2015), en los que la interacción que sostenemos con algo dado –incluso con bienes catalogados como públicos o privados– se somete a garantizar la (re)creación de la vida en común. De allí que, como plantean Caffentzis y Federici (2015), lo común sea fuente tanto de derechos como de obligaciones, lo que implica la creación de reglas sobre su uso y cuidado.⁶ Pero tales reglas no se establecen necesariamente mediante acuerdos entre individuos racionales en el marco de escenarios deliberativos horizontales, en una especie de actualización del mito contractualista del origen del Estado. Por el contrario, es en la práctica que se fijan, pero también tensionan y disputan, tanto las reglas como su propio fundamento axiológico y ontológico. Esto implica asumir que lo común emerge de *prácticas instituyentes* (Dardot y Laval, 2015) que son *doblemente*

el espacio es “ocupado”, pero también “producido” (Maçano Fernandes, 2012). Desde esta perspectiva, lo que está en juego en los procesos de territorialización no solo es quién ocupa y regula el acceso y uso del espacio, sino también la forma que asume como realidad material e imaginativa.

4 Este es el caso de Joao Pacheco de Oliveira (1998), quien definió la territorialización como el proceso por el cual un objeto político-administrativo se establecía en una comunidad organizada, lo que implicaba la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora, la constitución de mecanismos políticos especializados, una redefinición del control social sobre los recursos ambientales y la reelaboración de la cultura y la relación con el pasado. La preocupación del antropólogo brasileiro, como la de algunos de sus seguidores (Arruti, 2015), está en entender los vínculos entre procesos de territorialización y etnogénesis.

5 Originalmente propuesto por E. P. Thompson (2019), el concepto de economía moral sirvió para designar los principios morales –las nociones de justicia y legitimidad– que median los intercambios económicos de los sectores populares, así como los modos en que los juzgan y experimentan. Didier Fassin (2012) propone ampliar ese concepto para designar las racionalidades morales detrás de distintas relaciones económicas y políticas; es este el sentido en que lo uso.

6 Un antecedente clave sobre la dimensión reguladora de lo común está en el trabajo de E. P. Thompson (2019) sobre ley, costumbre y derecho comunal. Más recientemente, Caffentzis y Federici (2015), Dardot y Laval (2015) y Fjeld y Quintana (2019) han insistido en ese aspecto.

vinculantes, esto es, prácticas mediante las cuales se (re)crean vínculos de interdependencia entre varias personas y entre cada una de ellas y un elemento dado que emerge como común, los cuales se refuerzan mutuamente. De allí la importancia de la pregunta, formulada por Caffentzis y Federici (2015), por cómo se crea comunidad mediante la producción de relaciones por medio de la cual se establece y se mantiene un común. En vez de reificar la comunidad al tratarla como una entidad ahistórica, armoniosa, compacta y homogénea, dicha pregunta parte de reconocer el carácter fluctuante, conflictivo y poroso de sus bordes pues, al igual que lo común, la comunidad misma deviene la práctica social.

Distribuí el resto del capítulo en dos partes, a las que se suman las conclusiones. En la primera, mediante la reconstrucción de las dinámicas de movilización social que anteceden la constitución del TCAM, argumento que la idea de conformar un territorio campesino no emergió abruptamente, sino que fue tomando forma como realidad material e imaginativa en medio de varias dinámicas de movilización inscritas en conflictos sobre el ordenamiento del suelo, el modelo de desarrollo rural y la gestión ambiental en un área del Macizo Colombiano. En la segunda parte, valiéndome de la descripción de algunas ceremonias incluidas en acciones colectivas vinculadas con la constitución del TCAM, me interesa mostrar cómo, mediante su ejecución, un grupo de dirigentes sociales viene disputando el criterio bajo el cual se asigna valor tanto a elementos del paisaje y la naturaleza incluidos en una amplia franja geográfica del Macizo Colombiano como a sus mismos pobladores, en el marco de las tensiones y confrontaciones sociales relacionadas con el creciente interés de multinacionales mineras en la zona. Sostengo que en dichas ceremonias operan mecanismos de comunalización y sacralización que resultan en la valorización de cerros, quebradas y lagunas a partir de la afirmación de su rol para el sostenimiento de la vida en común y de su vinculación con un universo trascendente, y la consagración de los campesinos y las campesinas como guardianes de la vida. También planteo que, por medio de su ejecución, se promueven formas específicas de sensibilidad política entre pobladores rurales del Macizo Colombiano como un modo para asegurar su compromiso con el proyecto de constitución del TCAM y con la lucha contra la gran minería.

Primera parte: hacia la territorialización del Macizo

Desde inicios de la primera década del siglo XXI varias organizaciones campesinas colombianas vienen exigiendo el reconocimiento de derechos territoriales a las poblaciones campesinas, en el marco de un movimiento

nacional y global por los derechos del campesinado,⁷ el cual ayudó a construir un “núcleo de consenso” (Anaya, 2000) en torno a la necesidad de reconocimiento de esos derechos. Aunque las luchas territoriales de quienes se han identificado como campesinos y campesinas tienen una larga historia en Colombia, la codificación de sus reclamos bajo los términos de *derecho al territorio* y a la *territorialidad campesina* es más bien reciente. Tales expresiones fueron incorporadas tímidamente al vocabulario de algunas organizaciones campesinas del país entre finales de la década de 1990 e inicios de la siguiente, y ganaron relevancia durante el ciclo de paros campesinos, agrarios y populares de la década del 2010 (Yie, 2022). Dicho cambio se acompañó de un giro en la noción de sujeto campesino. En el discurso de organizaciones como el CIMA, el eje se desplazó de los/las campesinos/as como integrantes de una clase o de un sector productivo a las *comunidades campesinas* como sujetos colectivos de una relación cultural y políticamente mediada con el territorio (Yie, 2019).

Los reclamos en favor del reconocimiento de derechos territoriales a poblaciones campesinas se materializaron en la exigencia de mecanismos efectivos de participación en el diseño de los planes de ordenamiento territorial y programas de desarrollo de los espacios que habitan. Algunas iniciativas contemplaron adecuaciones del derecho a la consulta popular o el reconocimiento del derecho a la consulta previa para comunidades campesinas.⁸ Además, algunas organizaciones promovieron distintas figuras territoriales destinadas a albergar “formas de vida campesina” y se movilizaron en favor de su reconocimiento efectivo por parte del Estado colombiano. Es el caso de las Zonas de Reserva Campesina (ZRC), figura reconocida en la Ley 160 de 1994⁹ y reivindicada desde el 2010 por la Asociación de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc) y la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (Fensuagro). También es el caso de los Territorios Campesinos Agroalimentarios (Tecam),¹⁰ una figura sin reconocimiento legal, promovida

7 Me refiero a la campaña adelantada por LVC ante la ONU, que derivó en la Declaración de los Derechos de los Campesinos y Otras Personas que Trabajan en Zonas Rurales (ONU, 2018), y cuyo proyecto original incluía algunas referencias sobre el tema.

8 Tal es el caso del Proyecto de Acto Legislativo “por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de derechos, se reconoce el derecho a la tierra y a la territorialidad campesina y se adoptan disposiciones sobre la consulta popular”, formulado por el senador Alberto Castilla, del Polo Democrático Alternativo, en el 2016.

9 Ley 160 de 1994, por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones.

10 Desde el 2023, la sigla oficial para la figura de los Territorios Campesinos Agroalimentarios es Tecam, muy semejante a la que identifica el Territorio Campesino Agroalimentario del

por el Coordinador Nacional Agrario (CNA), una organización que articula procesos locales y regionales de pequeños productores en diferentes regiones de Colombia, y que se diseñó en diversos encuentros de esa organización entre el 2012 y el 2015. Finalmente, las luchas por el reconocimiento de derechos territoriales a las poblaciones campesinas se materializaron en procesos de territorialización colectiva desarrollados en varias zonas rurales del país, amparados en una o en la combinación de ambas figuras, y ancladas a la identificación de sus pobladores como “campesinos/as”.

Tales procesos de territorialización se asientan en las singulares trayectorias de lucha de las poblaciones que los protagonizan, pero también en procesos de movilización recientes inscritos en diversos conflictos con respecto al control y la vocación de ciertos espacios biogeográficos. Entre estos se incluyen aquellos propiciados por las dinámicas de reprimarización de la economía en países como Colombia en las últimas tres décadas y que tienen entre sus protagonistas a agentes estatales, grandes empresas extractivistas, organizaciones sociales y poblaciones rurales. La constitución del primer Tecam del país, el del Macizo Norte de Nariño y Sur del Cauca, es un ejemplo de procesos de territorialización campesina que emergen en medio de conflictos socioambientales.

Dicho Tecam fue proyectado por los y las integrantes de su Comité de Impulso sobre una amplia franja geográfica del Macizo Colombiano, un enorme conjunto montañoso de los Andes colombianos, reconocido como la mayor estrella hídrica del país y declarado reserva de la biosfera en 1978. Como se ve en el mapa 7.1, dicha franja cobija dieciséis municipios conformados por pequeños centros urbanos intermitentes, rodeados de extensas áreas rurales. En estas últimas predominan microfundios y minifundios al lado de fincas de mediano tamaño. Una parte de los predios proviene de la parcelación de antiguas haciendas durante la reforma agraria en la década de 1960, y otra, de oleadas de colonización anteriores de campesinos/as provenientes de otras zonas de Nariño y el Cauca. Sus habitantes se dedican a la pequeña producción de alimentos –en la que predomina el cultivo de café tipo exportación– así como a la cría de animales pequeños, aunque muchos de ellos trabajan también como jornaleros en torno a los ciclos de siembra y cosecha del café y en oficios externos a la agricultura (Vásquez, 2017). En las dos décadas anteriores, la zona fue escenario de disputas por su control entre las guerrillas de las FARC-EP y del ELN, las Fuerzas Armadas y grupos paramilitares. También ha albergado cultivos de coca, especialmente en

Macizo Norte de Nariño y Sur del Cauca (TCAM). Sugiero tener en cuenta esta diferencia para evitar confusiones.

los municipios del Cauca, y ha servido de corredor para su transporte y comercialización.

Pero el nombre Macizo Colombiano no designa únicamente un espacio biogeográfico o un ecosistema estratégico. Entre quienes militan en el CIMA, la organización campesina más directamente ligada con la constitución del Tecam, ese vocablo nombra una región cuya forma se define y redefine al ritmo cambiante de diferentes dinámicas de articulación y movilización social.¹¹ Para explicar esta afirmación, haré un breve recuento de la historia de la organización: esta se gestó a inicios de la década de 1990 en medio de varias marchas y asambleas protagonizadas por pobladores, principalmente rurales, de los municipios del sur del Cauca contra las fumigaciones de coca, el “abandono del Estado” y el desconocimiento de sus pobladores en los ejercicios de ordenamiento territorial, planeación regional y gestión ambiental del Macizo (CNMH, 2017). En este proceso, quienes se movilizaron se reivindicaron como “pobladores del Macizo” y a este como el territorio de comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas, y comprometieron al Gobierno colombiano con la financiación del Plan de Vida Agua, Vida y Dignidad del Macizo Colombiano, diseñado en varias asambleas de pobladores del sur del Cauca.

Finalizando el siglo, los encuentros ligados a la implementación de ese plan y una nueva jornada de movilización colectiva en la carretera Panamericana facilitaron la formación de alianzas entre dirigentes caucanos del CIMA y dirigentes de otros procesos organizativos del norte de Nariño. Estos últimos, a su vez, fomentaron la gestación de redes municipales de familias campesinas que sumaron al CIMA. Con un marcado protagonismo de mujeres, estas redes se organizaron en escuelas agroambientales donde se juntaban vecinos/as y parientes de una misma vereda para trabajar en torno a la implementación de la agroecología, el cuidado del agua y el medioambiente, y los derechos campesinos (Yie, 2019). Como efecto de estas dinámicas, el propio Macizo “se creció”, como cuenta el himno de la organización. En efecto, con el ensanchamiento de la organización hacia el sur, los/las nuevos/as integrantes del CIMA comenzaron también a identificarse como pobladores del Macizo. Esta identificación simultáneamente organizativa y regional fue fomentada por medio del diseño y la circulación de símbolos e himnos, pero también mediante la fijación de expresiones en que prácticas y personas se calificaban como “maciceños”. En intervenciones públicas, encuentros del CIMA, e incluso en conversaciones cotidianas, expresiones

11 Me apoyo aquí en la mirada de Haesbert (2019) de la región como artefacto y en la comprensión de Benavidez (2005) de los movimientos sociales como agentes de configuración regional.

como *abrazos maciceños* y *mujeres maciceñas* se volvieron frecuentes. Al mismo tiempo, la incorporación de quienes se identificaban como campesinos y campesinas favoreció que el CIMA se asumiera más claramente como una organización campesina que combina las luchas en favor de los derechos campesinos, los imperativos del ambientalismo global y formas de gobierno popular, uno de los ejes del ideario camilista.¹² De hecho, cruzando el siglo, quienes militaban en la organización pasaron a definirse como “campesinos y campesinas” antes que como “pobladores” del Macizo. Con todo, revelando las dificultades de promover una identidad regional más allá de la organización, el vocablo *maciceño* también se convirtió en el término con el cual pobladores/as que no militaban en la organización designaban a quienes sí lo hacían.

En las dos últimas décadas, Colombia y otros países de América Latina experimentan un proceso de reprimarización de sus economías. En este marco, los cerros del Macizo Colombiano atraen la gran minería legal e ilegal como resultado de la presencia de oro, plata, platino, cobre, plomo, molibdeno y zinc en sus cumbres, lo que se expresó en un importante aumento de solicitudes y concesiones mineras. Este fue el caso del cerro de San Francisco, en el municipio de San Lorenzo, donde la minera Mazamorra Gold inició exploraciones en el 2011. En dicho cerro nacen las aguas que alimentan los acueductos comunitarios de ese y otros tres municipios del norte de Nariño. En este marco, dirigentes del CIMA emprenden, desde el 2011, campañas para alertar a los/las pobladores/as de la región sobre lo que llaman “los riesgos de la llegada de la minería”. En octubre de ese año, un grupo de habitantes de la zona, entre los que se encontraban dirigentes sociales y comunales, destruye una parte de la maquinaria y consigue la suspensión de las actividades de la compañía. En medio de este proceso, se presentan fuertes tensiones entre quienes se oponen al desarrollo de grandes proyectos mineros y quienes ven en la llegada de la gran minería la apertura de nuevas oportunidades laborales. Según recordaban en una asamblea del Comité Agrario Municipal de San Lorenzo en noviembre del 2015, tales tensiones habían resultado en la disolución de algunas escuelas agroambientales y en la ruptura del tejido social. Con todo, varios/as dirigentes del CIMA, en su mayoría mujeres, siguen activas en la campaña.

Poco después, algunos/as de ellos/as participan en asambleas del CIMA, el CNA y el Congreso de los Pueblos en las que empieza a tomar forma la idea de apostarle a una nueva figura territorial. De hecho, en el 2013, se celebra

12 En honor al sacerdote, guerrillero y sociólogo Camilo Torres, es el nombre con el que se conoce la corriente de izquierda inspirada en la Teología de la Liberación.

en San Lorenzo, al norte de Nariño, el III Congreso del CNA, en el cual los/las integrantes del CIMA deciden apostarle a lo que entonces llamaron una “zona agroalimentaria”. Casi dos años después, y luego de varias discusiones sobre el nombre y el contenido de la propuesta, inician formalmente en la zona de influencia del CIMA el proceso de constitución del primer Tecam del país (Yie, 2019). Para ello, aprovechan diferentes escenarios de encuentro y movilización campesina regional y departamental que se tejen dentro de un ciclo de paros campesinos, populares y agrarios ocurridos entre el 2013 y el 2017, varios espacios de diálogo enmarcados en las negociaciones entre el Gobierno colombiano y las insurgencias, así como un proyecto de cooperación con el apoyo de investigadores del Centro de Investigaciones y Educación Popular (Cinep). Esto les permite comunicar y comprometer con la propuesta a integrantes de los procesos de base del CIMA y de organizaciones comunales, asociaciones de pequeños productores/as y otras organizaciones sociales con presencia en la región, a dirigentes políticos/as y una red creciente de miembros de la academia. Con el tiempo, logran incluso convocar a dirigentes de organizaciones sociales rivales que venían trabajando en la constitución de una ZRC en el municipio de Génova, en el norte de Nariño. Para motivar dicho compromiso, los y las integrantes del Comité de Impulso del TCAM vinculan en sus intervenciones la lucha contra la gran minería con la defensa de agua, el medioambiente y el territorio. En el proceso, también promueven la identificación de los y las habitantes de la zona, más que como pobladores/as de una misma región, como “campesinos dueños y guardianes de un mismo territorio”. Como nuestro en la segunda parte, así fue fortaleciéndose la unión entre la lucha contra la minería, la defensa del territorio y el reconocimiento de los derechos del campesinado. De hecho, entre el 2017 y el 2021, diferentes municipios del área cobijada por la propuesta del TCAM organizan *consultas populares legítimas*, esto es, consultas populares realizadas sin financiación y reconocimiento estatal sobre el desarrollo de grandes proyectos mineros. En los siete municipios en los que se realizaron tales consultas entre el 2018 y el 2021, más del 99 % de la población votó por el no.

¿Qué nos dice este el proceso narrado sobre la reinvencción de lo común? Primero, que los conflictos sociales son el contexto en que se desarrollan diferentes procesos de reinvencción de lo común. Al menos en este caso, la posibilidad de que los y las habitantes del norte de Nariño y del sur del Cauca se pensarán como pobladores/as de una amplia región y, más tarde, como comunidades campesinas de un mismo territorio, tomó forma dentro de conflictos por diferentes políticas de desarrollo rural, ordenamiento territorial y gestión ambiental. Segundo, lo común adquiere o redefine su forma en el proceso mismo en que se lucha por él. De hecho, la forma

que asumió la propuesta del TCAM no estaba definida con anterioridad al ejercicio de darle vida. Es en el transcurso de la acción –y, por tanto, de la historia– que la imaginación política opera. Fue en medio de asambleas, actos públicos y jornadas de movilización ocurridas a lo largo de años que el TCAM fue tomando vida como realidad material e imaginativa. De paso, esto nos conduce a pensar la movilización misma desde su dimensión creativa y creadora, y no meramente reactiva y defensiva, sin desconocer con ello el carácter precario y contingente de sus resultados. Y tercero, *lo común, si bien implica un ejercicio de coproducción* (Dardot y Laval, 2015), *no involucra por igual a todos/as los/las involucrados/as*. Al menos en este caso, no todas las personas tienen un mismo compromiso con la “defensa del territorio”, ni han dedicado la misma energía a su construcción. Las relaciones horizontales no están dadas de antemano y la ampliación de lo común hace parte del mismo juego de su fabricación.

Segunda parte: creación de valor y sensibilidades políticas en la comunalización del territorio

En la teoría social, el Estado fue considerado por mucho tiempo el agente natural de los procesos de territorialización (Pietrafesa de Godoi, 2014). Sin embargo, en América Latina, otros actores también han ocupado esa posición, incluidas organizaciones sociales de base popular. Precisamente, una característica del proceso de territorialización enmarcado en la conformación del TCAM es que no proviene de una acción administrativa; esto es, no emerge de una decisión de Estado que –como detentador del monopolio de la violencia simbólica– tendría el poder de crear nuevas realidades (Bourdieu, 2014). Por el contrario, es un proceso que se adelanta de hecho, basado en los Tecam, una figura territorial que solo gana reconocimiento legal en el 2023, con la llegada de Gustavo Petro al Gobierno, e impulsado principalmente por un grupo de hombres y mujeres de origen campesino que militan en el CIMA, con el apoyo de una red de aliados en la academia, instituciones del Estado y organizaciones defensoras de derechos humanos.

Para estas personas, estar detrás de dicho proceso de territorialización ha implicado un doble trabajo. Uno volcado hacia fuera, dirigido a conseguir el reconocimiento y apoyo institucional a la figura de los Tecam en los niveles local, departamental y nacional,¹³ y otro volcado hacia dentro,

13 Entre otras acciones, este trabajo incluyó la elaboración de un proyecto de decreto presidencial para su constitución; un ejercicio de *lobby* para lograr el apoyo de la propuesta por parte de alcaldes, gobernadores, concejales, diputados, senadores, entre otros; la convocatoria

orientado a generar el compromiso de la población de la zona con la propuesta. Este segundo trabajo incluyó la puesta en juego de diferentes estrategias orientadas a lograr que un área biogeográfica delimitada fuera percibida por quienes eran ajenos al CIMA como un territorio común y para que se comprometieran con la lucha en favor de los derechos del campesinado y contra la minería. Un importante desafío, si se tiene en cuenta que no existía ni existe una única visión de lo que significa ser campesino/a y que, como vimos, hasta hace unos años no parecía prevalecer una actitud de rechazo frente a la llegada de la minería.

Dicho trabajo se construyó sobre un terreno no exento de diferencias y rivalidades sociales, religiosas, partidistas y organizativas. De hecho, en encuentros de dirigentes sociales, líderes comunales y autoridades políticas para la conformación de comités agrarios municipales en el 2015, en los cuales dirigentes del CIMA comenzaron a difundir la propuesta de constitución del Tecam del Macizo, esas diferencias y rivalidades salieron constantemente a flote y sembraron dudas sobre su viabilidad. Y es que, como señalan Fjeld y Quintana, “toda comunidad está atravesada por lo no común” (2019, p. 6), por lo que su construcción implica una apuesta sin garantía de éxito y tensionada por aquello excluido. Sin embargo, dicho trabajo tampoco partió de la nada. Como vimos, recogió el fruto de dinámicas de movilización colectiva de varias décadas, sedimentadas en formas organizativas, repertorios de acción, vocabularios y representaciones del espacio, la naturaleza y sus pobladores/as. A su vez, se asentó en tramas sociales y formas territoriales preexistentes, ligadas con dinámicas de poblamiento, productivas, partidistas, administrativas, organizativas, festivas, religiosas e identitarias de quienes habitan los municipios del norte de Nariño y el sur del Cauca. Incluso, como se verá, se valió también de experiencias de comunalidad ligadas con la vida religiosa y productiva de sus pobladores/as. Como Dardot y Lavan señalan: “El ejercicio del poder instituyente de la sociedad [...] trabaja siempre a partir de y sobre algo ya instituido, siempre está –salvo en un punto de origen inaccesible– dentro de la historia” (2015, p. 74).

Entre el 2016 y el 2017, ese trabajo hacia dentro involucró la realización de procesos asamblearios veredales, municipales y regionales de discusión y diseño de la propuesta, que permitieron la vinculación de líderes comunales,

a jornadas de movilización campesina para presionar su adopción; y gestiones para que su reconocimiento constitucional quedara incluido en los puntos de negociación entre el Gobierno colombiano y el ELN en la fase pública de los diálogos de paz que se adelantaban en ese momento en Quito. Más recientemente, uno de los dirigentes del CIMA se presentó al Senado e incluyó entre sus propuestas la de buscar reconocimiento para diferentes figuras de territorialidad campesina.

políticos y dirigentes de organizaciones diferentes, e incluso rivales al CIMA, a su construcción. Además, se acompañó del diseño y la coordinación de acciones colectivas bajo la forma de *actos declarativos*. Entre tales acciones estaban las *mingas por la soberanía y la armonización del territorio* y las *caravanas de pagamento y mojoneo*, conformadas, a su vez, por diferentes ceremonias. Como se verá, estas últimas resultaron de un ejercicio de composición, articulación y ensamblaje (Quintana, 2021) en el cual se combinaron diferentes narrativas y estéticas con resonancia entre la población de la zona y se reinscribieron en nuevos horizontes de sentido. En lo que sigue de esta segunda parte describo distintas prácticas incluidas en tales acciones. Con ello me interesa sostener dos argumentos. Primero, los procesos de territorialización colectiva conllevan un ejercicio abierto de reinvencción de lo común que, por su lado, crea valor y activa ciertas formas de sensibilidad política. Segundo, lo común resulta de la creación y recreación de vínculos –tanto entre las personas como entre estas y los espacios que habitan– por medio de prácticas sociales instituyentes, inscritas en acciones con el potencial de evocar y reinventar la experiencia de lo comunitario.

Minguear por la defensa del territorio

LLAMAMIENTO

Invitamos a las comunidades, líderes sociales, políticos, espirituales, gobernantes y personas que amen y les duela esta tierra a unir fuerzas y voluntades para defender este territorio, el agua, la comida, la agricultura y la vida misma. A los sacerdotes, pastores y demás líderes religiosos y espirituales los invitamos a fortalecer la energía, el amor y compromiso con esta tierra. A los alcaldes, concejales, gobernador y líderes políticos honestos y comprometidos con sus comunidades los convocamos a emprender acciones conjuntas que permitan revertir los títulos mineros, a impulsar proyectos sociales, ambientales y productivos que mejoren la calidad de vida de quienes habitamos este territorio y a proteger los bienes comunes naturales para el buen vivir en armonía con la naturaleza. A los líderes sociales, comunitarios y campesinos y comunidad en general a fortalecer la organización local y regional y a continuar la construcción de Territorio Campesino Agroalimentario en el Macizo Norte de Nariño y Sur del Cauca, como herramienta organizativa para hacer valer nuestros derechos como campesinos, enfrentar las amenazas que se nos presenten y construir vida digna. A las organizaciones y personalidades nacionales e internacionales que nos acompañan

las invitamos a fortalecer el apoyo solidario en este esfuerzo de dignidad, organización y construcción de territorialidad campesina. Comité de Impulso del Territorio Campesino Agroalimentario Macizo Norte de Nariño y el Sur del Cauca.

El texto anterior hizo parte del *Llamamiento* con el cual el Comité de Impulso del TCAM convocó a la I Minga por la Soberanía y la Armonización del Territorio, el evento con el que se inició formalmente el proceso de constitución del TCAM. Este se adelantó el 19 y 20 de noviembre del 2015 en la vereda San Francisco, en San Lorenzo, el mismo lugar que, en el 2011, había sido escenario de enfrentamientos entre pobladores de la zona contra el avance de las exploraciones de la minera Mazamorra Gold. El evento fue seguido por dos mingas similares, una en el municipio de Mercaderes, en el sur del Cauca, y otra en San José de Albán, en el norte de Nariño. Las tres mingas constituyeron encuentros de uno o dos días, masivos y abiertos al público, compuestos por varias actividades: actos de apertura y cierre del evento, asambleas, ceremonias de carácter espiritual, entre otras.

San Francisco se localiza en una pequeña llanada, rodeada de varios cerros donde se juntan las cuencas de dos importantes ríos: el Mayo y el Juanambú. Allí viven unas pocas familias campesinas alrededor de una escuela, un granero y una pequeña cancha de básquet, localizados a pocos metros de la ermita de Santa Magdalena, un frecuentado lugar de peregrinación. Allí llegaron en *chivas*,¹⁴ buses y motos pobladores de varios municipios del Cauca y de Nariño, autoridades políticas, religiosas, periodistas y académicos/as.

En el acto de instalación, un integrante del Comité de Impulso inició la minga con la proclama: “¡Viva el Macizo Colombiano! ¡Viva el Territorio Campesino Agroalimentario del Norte de Nariño y el Sur del Cauca! ¡Fuera las multinacionales mineras de nuestro territorio!”. Repetida con ánimo por los y las asistentes, esa proclama estrechaba vínculos entre la producción de una identidad campesina espacializada, la demanda de reconocimiento de figuras territoriales campesinas por el Estado colombiano y la lucha contra la gran minería. Es una muestra de cómo la identificación de los/las habitantes de la zona cubierta por el área del TCAM como campesinos/as del Macizo se liga a un trabajo de reinvencción y afianzamiento de vínculos materiales y simbólicos entre las familias rurales de la zona y el entorno biogeográfico que habitan, en el marco de un conflicto socioambiental. Lo que siguió de la intervención del dirigente social se orientó a fijar el sentido del acto.

14 Un tipo de camión, también conocidos como buses escalera.

Y es que este sitio, hoy lo reconocemos como un sitio sagrado para las comunidades del norte de Nariño, y es sagrado porque aquí se junta la cuenca del río Mayo con la cuenca del río Juanambú. Aquí también se juntan cuatro municipios, el municipio de San Lorenzo, el municipio de La Unión, el municipio de Cartago y el municipio de Arboleda. Aquí [...] es un punto de encuentro de cuatro municipios muy importantes, y aquí es el nacimiento de numerosas microcuencas que abastecen los acueductos y los distritos de riego y muchos abastos de agua para los habitantes y todos los seres vivos de esta tierra. Y es precisamente este sitio que está en el centro del área titulada a las multinacionales mineras AngloGold Achanti y Gran Colombian Gold. Hemos calculado, según los datos del mismo gobierno, que hay un área titulada de 12.000 hectáreas en esta parte de nuestro territorio nariñense, y es precisamente por eso, porque hoy conocemos este sitio como un sitio sagrado, un sitio vital, un sitio estratégico para la vida, para la economía, para la agricultura, en esta zona del departamento. Por eso los hemos convocado hoy para dar inicio, o para continuar esta lucha por la defensa del territorio y la construcción de Territorio Campesino Agroalimentario.

Finalizado el acto de instalación, nos distribuimos en mesas de trabajo orientadas por dirigentes del CIMA. En una de ellas, Robert Daza, un reconocido dirigente campesino del CIMA y el CNA, explicó:

Esta minga es lo que nosotros conocemos como un llamamiento, como decirle a toda la gente del norte de Nariño y del sur del Cauca: “Vea, nos están afectando, nos van a joder, unámonos, para cambiar esa situación de que nosotros, siendo los legítimos dueños del territorio, otra gente venga a venderla”.

La palabra *minga*, proveniente del quechua *minka*, nombra una modalidad de trabajo solidario de origen prehispánico, muy extendida en la región Andina (Ferraro, 2004), durante la cual los miembros de una comunidad contribuyen con su trabajo a la ejecución de una obra en beneficio de la comunidad o de uno de sus integrantes, sin una retribución monetaria. De hecho, las mingas han desempeñado un papel muy importante en la construcción y el cuidado de bienes de uso común, incluidas la edificación y adecuación de vías, escuelas, capillas, canchas, salones comunales y otros espacios de uso comunitario en muchísimos poblados rurales del suroccidente colombiano, en la construcción y el cuidado de acueductos veredales, y en la reforestación de bosques y cuencas hídricas soportadas en el trabajo colectivo.

Desde hace aproximadamente dos décadas, la palabra *minga* también se usa para nombrar expresiones del movimiento popular en Colombia, como se hizo evidente con la minga indígena en los dos últimos paros nacionales (2019 y 2021). La minga se ha convertido en una imagen potente para la construcción *de* y *desde* el movimiento social basado en la suma y unión de diversas fuerzas sociales. De hecho, el Congreso de los Pueblos (CPP), la plataforma intersectorial a la que se integró desde el 2010 el CNA, tiene sus antecedentes en la Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la Libertad. En palabras de Houghton, “la minga constituye el hacer y el ser colectivo” (2015, p. 113). Este fue el nombre dado a una amplia movilización de varios pueblos indígenas del suroccidente del país en el 2004, que derivó en un proceso de articulación política. Así, el vocablo *minga* ha permitido nombrar tanto una forma de acción colectiva como al proceso organizativo resultante de la confluencia de diversas fuerzas sociales, en ese caso indígenas. En palabras de Houghton, “la minga constituye el hacer y el ser colectivo” (2015, p. 140). Mediante diversas marchas y encuentros itinerantes en distintas partes del territorio colombiano, a la minga se fueron juntando procesos organizativos asociados a otros sectores sociales: mujeres, jóvenes, estudiantes, obreros y campesinos. Así, la Minga Indígena pasó a ser, a partir del 2008, la Minga por la Resistencia Social y Comunitaria, que reunía a distintos procesos de base popular, ya no solo indígenas. El 20 de julio del 2010, los distintos procesos provenientes de diversas partes del país se juntaron en un gran encuentro en la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá, del que surge el Congreso de los Pueblos. Este se presentó entonces como un espacio de confluencia de diferentes procesos organizativos que se reunían en torno a un ejercicio de legislación popular expresado en un conjunto de “mandatos”.

Como explicó Robert Daza, en el suroccidente rural andino las mingas suelen iniciarse con un “llamamiento” hecho por una persona, una familia o una institución a parientes, vecinos/as y amigos/as a trabajar juntos/as en una obra en beneficio de una persona o de todo el colectivo. En el texto del *llamamiento* citado, comunidades, líderes sociales, políticos y espirituales, gobernantes y organizaciones fueron convocados a “unir fuerzas y voluntades” por “la defensa del territorio, el agua, la comida, la agricultura y la vida misma” y para “la protección de bienes comunes”. Como señala Graeber (2018), el valor de nuestras acciones depende de su inscripción en un horizonte de acción más amplio. En este caso, actos como desplazarse por varias horas hasta el poblado de San Francisco y participar en las ceremonias y asambleas que componían el evento tomaron valor como parte de un trabajo colectivo, una *minga*, por la “defensa del territorio”. Con ello, quienes hicieron parte de la minga aportaron a su propia institución como

integrantes de un cuerpo colectivo: las comunidades campesinas del Macizo, y del espacio disputado como territorio común. Así, al asumir la forma de una antigua institución de trabajo comunitario, la minga operó como un creativo mecanismo de coproducción de un sujeto colectivo y de comunalización del espacio y de elementos del paisaje y la naturaleza. Como proponen Dardot y Laval, la producción de lo común deviene de la praxis instituyente, la cual “produce su propio sujeto en la continuidad de un ejercicio que hay que renovar sin cesar más allá del acto creador” (2015, p. 75).

¡Somos dueños y guardianes!

En la minga también se disputó quién podía afirmarse como legítimo dueño y autoridad del territorio. Como señalé, una característica de las acciones colectivas ligadas a la constitución del TCAM es que tomaron la forma de actos declarativos en los cuales la autoridad instituida es la de quien realiza el acto de habla, lo que los diferencia de los actos de demanda. Además, en esa minga y en las que le siguieron también se puso en juego la concepción misma del campesinado. En tensión con una visión de este eminentemente productiva impulsada por medio de las políticas de desarrollo rural de cuando menos las últimas cinco décadas (Yie, 2022), en el evento se movilizó una noción alternativa como sujeto de relaciones cultural y políticamente mediadas con el territorio. Junto a las intervenciones, diferentes actos ritualizados contribuyeron a movilizar una noción del campesinado como legítimo dueño y autoridad de los espacios disputados. Según declaró Robert Daza en la minga:

Pero hay mucha gente que dice, bueno, ¿pues para qué nos organizamos nosotros en Territorio Campesino Agroalimentario? [...] Resulta que, en Colombia, las comunidades indígenas están muy avanzadas en territorialidad que se llama; entonces ellas tienen un territorio que se llama territorios indígenas ancestrales, que más los conocemos nosotros como resguardos. El resguardo tiene una autoridad, que la autoridad, el cabildo, ustedes saben, el indígena tiene un gobernador, es la máxima autoridad ahí del cabildo, es la autoridad indígena; pero además ese territorio indígena, ese resguardo es protegido por la ley. En ese territorio, en ese resguardo, no puede cualquiera persona o entidad, sea pública o privada, ir a meterse sin permiso de la autoridad indígena. Igualmente, también la tienen los negros a través de lo que se llaman los consejos comunitarios. Los únicos que estamos desprotegidos y desprotegidas somos los campesinos y las

campesinas. Entonces el TCAM lo que busca es que nos organicemos como campesinado en nuestro territorio, decidamos de hecho, porque aún no tenemos una norma, una ley que nos ampare, pero, así como estamos ahoritica, organicemos nuestra guardia campesina, organicemos la junta campesina y decidimos por qué parte nosotros vamos a hacer respetar ese territorio. Ese es el Territorio Campesino Agroalimentario.

En la cartilla de socialización de la propuesta, los Tecam se definen como amplias áreas biogeográficas destinadas a la producción campesina de alimentos (CNA, 2015). Entre sus componentes se incluyen una junta de gobierno campesina, una guardia campesina, un plan de vida, una propuesta de economía campesina y unos acuerdos para la vida en común, conocidos como “mandatos”. Dicha propuesta retoma aspectos de la experiencia de construcción de autoridad en los pueblos indígenas de los Andes colombianos. En la Constitución de 1991, los indígenas fueron reconocidos como autoridades en su territorio. En la zona andina de Colombia, la figura de origen colonial conocida como *cabildo* ha servido como expresión de esa autoridad en el nivel local, y un barrote de madera conocido como *bastón de mando* es el símbolo de quienes la encarnan. Las autoridades indígenas participan en procesos de planeación de la inversión pública en sus resguardos por medio de la elaboración de los planes de vida, fijan y aplican normas y procedimientos de justicia propios amparados por el derecho a una jurisdicción especial indígena, y varias de ellas cuentan, desde hace dos décadas, con sus propios cuerpos de protección: las *guardias indígenas*. Estas han desempeñado un papel muy importante en las movilizaciones de las organizaciones indígenas del Cauca, como en efecto ocurrió en los paros nacionales del 2019, el 2020 y el 2021. Pronto dicha institución fue apropiada por pueblos indígenas de otras regiones del país, por comunidades afrocolombianas bajo el nombre de *guardias cimarronas* y, desde la década anterior, se forman guardias campesinas en diferentes lugares del país, en varios casos ligadas a la constitución de ZRC y Tecam.

Precisamente, en la minga de San Francisco se dio formalmente inicio a la conformación de la guardia campesina del Tecam. Para ello, integraron una mesa de trabajo sobre sus funciones, que quedaron resumidas en la consigna: “La protección del agua, la vida y el territorio”; discutieron su principio de acción, condensado en la expresión *protección*, que se distinguió así del modelo de seguridad planteado desde el Estado (Yie, 2019, p. 321), y conformaron un primer cuerpo de la guardia integrado por hombres y mujeres, entre ellos/as varios/as mayores/as. Al día siguiente, a la vista de todos/as, y con la presencia de liderazgos sociales, autoridades civiles

y religiosas, se realizó el acto de posesión. Rodeados/as de los/las demás asistentes a la minga, los/las nuevos/as guardias hicieron juramento con los bastones de mando, bajo la orientación de un obispo ecuatoriano de la Iglesia Guadalupana cercano a la Teología de la Liberación. Apelando a su autoridad, afirmó en voz alta:

Aquí va a estar la comunidad, aquí va a estar la guardia alternativa. Aquí no hay balas, aquí no hay armas. El arma, moralmente, es el bastón de autoridad, de mando. Ayer escuchamos bíblicamente “ser luz en medio de las tinieblas”, pero ser autoridad también cuando la autoridad se pierde. La autoridad del pueblo está en las manos de ustedes. El poder popular hay que hacerlo colectivamente, en construcción colectiva. ¡Bien por el llamado de las autoridades a unir las fuerzas, así hay que trabajar! Dé la vuelta, guardia, y llamen a su pueblo que esta allá en la periferia. Le pedimos a la comunidad que está en la periferia que venga. Si ustedes abandonan a la guardia campesina, ¿cómo van a defender después el territorio? De pie los que están sentados, vengan, sumen, acompañen a su guardia. La población, póngale la mano derecha en el hombro de su guardia. Vamos a pasar energías, vamos a pasar lo mejor de nosotros, Dios bendice, ese Dios que nos regaló el sol, este ventarrón, símbolo de cambios. Hay que darle un nuevo aire al campesinado aquí en la región, por eso prometemos ante Dios y ante la comunidad permanecer firmes en la protección del territorio. ¿Prometen compañeros y compañeras proteger el territorio hasta con su propia vida? Si así lo hacen, que Dios, padre y madre de la vida, los acompañe, los bendiga, caso contrario, que la comunidad misma sancione a los que le dan la espalda.

Como puede verse, la minga fue un vehículo de comunización del territorio, pero también de institución de nuevas formas de autoridad territorial. En este ejercicio, la conformación de las guardias campesinas como autoridad pasó por la institución de “las comunidades campesinas” como dueñas y guardianas del territorio. Algo similar ocurrió un año después en una nueva minga celebrada en el municipio nariñense de San Pablo. En un acto público, y con la presencia de autoridades civiles y líderes sociales, se posesionó la recién conformada Junta de Gobierno Campesina del TCAM. Las comunidades, esta vez, fueron representadas por niños y niñas de los distintos municipios que otorgaron a los y las integrantes el mandato de proteger el territorio y el bastón de mando. En ambos casos, la institución de una autoridad territorial campesina simultáneamente desafió y se apoyó en formas de autoridad preexistentes: liderazgos sociales, autoridades civiles

presentes y, sobre todo, religiosas. Con todo, a diferencia de lo ocurrido con estas últimas, la autoridad de las “comunidades campesinas”, de la junta de gobierno y de la guardia no quedó establecida mediante un único acto; su condición como tal ha dependido de su renovación ritual y rutinaria por medio de prácticas que hacen existir al colectivo. De allí su fortaleza y de allí, también, su fragilidad.

¡El agua vale más que el oro!

La Primera Minga por la Soberanía y Armonización del Territorio incluyó ceremonias espirituales con raigambre entre la población de la zona. Luego de la apertura oficial, se celebró una misa con la participación de dos sacerdotes católicos: el párroco de San Lorenzo y el obispo que dirigió la posesión de la guardia. Como se vio, durante el sermón, este último nos convocó a quienes lo escuchábamos a “defender el territorio” con nuestra propia vida e hizo hincapié en que la tierra, el agua y alimento eran dones de Dios, para concluir con la afirmación: “Los dones de Dios no se venden”.

La misa católica fue seguida por un ritual de limpieza y protección ejecutado por un *taita* indígena proveniente de *inga* de Aponte, un pueblo indígena del pie de monte amazónico cuyos médicos tradicionales son reconocidos por el manejo del *yagé* o *ayahuasca*, un bejuco amazónico con efectos alucinógenos usado en ceremonias de curación física y espiritual. Bajo una amplia carpa levantada sobre la cancha de básquet de la vereda de San Francisco, buena parte de los asistentes nos congregamos formando un gran círculo para acompañar la ceremonia. Durante su ejecución, el *taita* explicó que tenía como fin proteger el territorio, la tierra, el agua y los alimentos que este alberga, y sanar al territorio y a sus niños de las enfermedades causadas por la minería. Para ello, procedió a conjurar los pies de cuatro plantas, mientras afirmaba en voz alta:

La causa que estamos padeciendo es por la defensa de nuestros territorios, por la defensa de nuestros infantes que están desarrollando problemas que van a acontecer por la causa de las minas que están llegando a nuestros diferentes pueblos. Entonces, con el permiso de los diferentes líderes que están aquí, vamos a proceder al ritual, al conjuro de las plantas en agradecimiento a la Pachamama.

Esas no fueron las únicas ceremonias espirituales incluidas en la minga en San Francisco. A la mañana siguiente, el obispo ecuatoriano celebró otra misa en una pequeña llanada. En ausencia de altar, el centro del ritual

católico fue una *mística*. Esta hace parte de las prácticas rituales y pedagógicas del Movimiento Sin Tierra (MST) del Brasil, cuyos militantes lo llevaron a los encuentros de LVC, de donde se extendió a otras organizaciones vinculadas a ese movimiento transnacional, entre ellas el CIMA, el CNA y el Congreso de los Pueblos. Según Hammond (2014), en la *mística* se retoman elementos del misticismo católico orientado a la búsqueda del éxtasis religioso mediante la experiencia de comunión con la divinidad, y se les da un carácter colectivo y popular, inscribiendo el compromiso derivado de esa experiencia en un horizonte político. Según explica, dicha práctica se basa en el planteamiento de Paulo Freire de que la educación debe dirigirse a la concientización política y apelar tanto a la actividad intelectual como a elementos emocionales no cognitivos, movimientos psíquicos y actividades colectivas que envuelven solidaridad. Así, la *mística*, al igual que acciones colectivas como la minga, resultan de un ejercicio de “ensamblaje” (Quintana, 2021) de diversas prácticas, objetos, narrativas, imágenes, estéticas y afectos.

La *mística* incluye, usualmente, una instalación en el suelo, también así denominada, semejante en su apariencia a un mandala hecho con elementos con una fuerte carga simbólica dentro del ideario de organizaciones sociales de base rural. De hecho, la mayoría de *místicas* en que participé operaban como una especie de altar formado por diferentes objetos, en torno al cual se congregaban en círculo los/las asistentes con actitud solemne, muchas veces tomados/as de las manos. Frecuentemente, entre las manos de los participantes circulaban con cuidado los objetos que simbolizaban los bienes centrales en la agenda de lucha de la organización, o eran repartidos en cantidades iguales entre todos ellos. Su paso era usado para marcar los turnos en las intervenciones de los/las participantes, consistentes en afirmaciones sobre su valor, muestras de gratitud por su disfrute o declaraciones de compromiso con la lucha por su defensa y cuidado.

Mediante la ubicación de dichos objetos en el centro del grupo, su circulación entre sus integrantes o su repartición, las *místicas* operan como un vehículo de creación de vínculos entre las cosas y las personas, y entre estas últimas.¹⁵ Así, permitían comunalizar los objetos en juego o aquello que simbolizaban. En el caso de la *mística* realizada en el marco de la minga, la instalación estaba compuesta por tierra, agua, semillas, plátanos, papas, flores y una madera encendida, todos ellos encerrados en un círculo formado con dos estolas, una morada y otra con varios símbolos bordados

15 Me inspiro aquí en Rangel Loera (2019). Siguiendo a Marcel Mauss, en su etnografía sobre la producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales en el Brasil, muestra que los intercambios de bienes participan en la producción de vínculos entre las personas y su territorio.

en hilos de colores que, según explicó el obispo, hacían alusión a luchas de liberación de distintos pueblos del continente y el mundo. Durante la misa, los elementos dispuestos sobre el suelo fueron bendecidos y el vino de consagrar fue reemplazado por *chicha*, una bebida de maíz fermentado de origen prehispánico. Pero además de permitir la comunalización de ciertos objetos, esa y otras místicas operan como un mecanismo para su *sacralización*. Por medio de ella, el agua, la tierra y los alimentos, codificados frecuentemente como “recursos” y valorados desde la racionalidad extractivista por su capacidad para la reproducción del capital mediante su conversión en mercancías, suelen consagrarse como bienes sagrados, cuando no como entidades espirituales.

¿Cuál es el efecto de tal operación? Durkheim definió lo sagrado como aquello que es aislado y protegido del resto de cosas mediante una interdicción. “La cosa sagrada –afirmó– es aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente” (1982, p. 36). Las ceremonias descritas participan precisamente en (re)instituir una interdicción sobre aquellos objetos que hoy están en el centro de disputas sociales sobre las condiciones que definen su producción, circulación, distribución y uso. En el caso de las místicas descritas, tal interdicción pasó por la institución de una norma moral que prohíbe su tratamiento como mercancías por los habitantes del área de la propuesta del TCAM y por su compromiso de lucha contra aquellos agentes considerados externos (Estado, empresa privada o minería ilegal) que la quebranten.

Al respecto, Callon (1998) afirma que, para que algo opere como mercancía, debe pasar por un proceso de *disentanglement*, vocablo inglés que podría traducirse como *desentramar* o *desanudar*, lo que implica su descontextualización, disociación y separación mediante un proceso de recorte de cada uno de sus vínculos con otros elementos. La operación inversa se adelanta por medio de las místicas con un fuerte trasfondo religioso, lo que nos recuerda que la raíz latina *religio* significa “acción y efecto de ligar fuertemente con dios” (Monlau, 2013, p. 393). Las místicas incluyen diversas prácticas mediante las cuales las semillas, los cerros, las fuentes de agua son vinculados con un universo trascendente. Esto ocurre cuando son tratados como dones de Dios y cuando se afirma la existencia de una relación de dependencia entre esos elementos y la reproducción de la vida en su conjunto, definida a su vez como don divino. De hecho, mientras se adelantaba el proceso de constitución del TCAM, algunos dirigentes empezaron a usar alternativamente las expresiones *bienes sagrados* y *bienes vitales* para referirse a lo que los académicos que los acompañaban solían nombrar *bienes comunes*. En este caso, la prohibición de su trato como mercancías y su tratamiento como un bien sagrado fue justificado a partir de su carácter imprescindible para el sostenimiento de la vida.

A lo anterior hay que agregar que en el ejercicio también está en juego el propio valor del campesinado. Una mirada a las políticas orientadas a una población catalogada como campesina en Colombia muestra que históricamente ha sido representada desde la carencia y ha sido objeto constante de desprecio (Yie, 2022). Cuando esto no ha ocurrido, su valor por lo general se ha asociado a su aporte a la transformación de bosques y selvas en áreas cultivables, valoración que cambió con el discurso conservacionista (Del Cairo, 2019), o a la producción de alimentos y materias primas para el mercado interno y externo. Así, en los discursos estatales, su valor se ha ligado principalmente a la incorporación de espacios y naturalezas a las dinámicas del capital. Sin embargo, dentro de las acciones que han hecho parte de la constitución del TCAM, el valor de la existencia campesina se liga a la producción de alimentos sanos y al que sería su rol como guardianes de espacios, paisajes y naturalezas centrales para el sostenimiento de la vida, en el marco de una crisis alimentaria y ambiental de alcance global. Tal construcción del valor de los campesinos y las campesinas desde organizaciones como el CIMA articula aspectos de algunas variantes del discurso ambientalista, del multiculturalista y del ecofeminista con resonancia creciente entre otros movimientos rurales de América Latina y el mundo.

Lo que me interesa destacar aquí es que lo que se pone en juego en las místicas y en las acciones colectivas en que se incluyen es una lucha por determinar cuál es el criterio que, en últimas, debe primar a la hora de definir la importancia de ciertas cosas y sujetos. La disputa por el control de determinados espacios o elementos del paisaje y la naturaleza es inseparable de otra en torno a los criterios para asignación de valor. Como señaló Terence Turner (citado por Graeber, 2018), la cuestión fundamental en la política no es tanto la lucha por apropiarse del valor, sino por establecer qué lo es. El lema “El agua vale más que el oro” no se limita a disputar qué objeto vale más, sino también qué criterio de asignación de valor importa más.

Hacer pago a la laguna

Luego de las tres mingas por la soberanía y la armonización del territorio, el Comité de Impulso del TCAM realizó otras tres acciones colectivas de carácter masivo a las que llamaron *caravanas de pago y mojoneo del territorio*. Estas consistieron en recorridos colectivos a sitios emblemáticos de la zona que habían sido objeto de solicitudes o concesiones mineras para hacer “pago” y “mojonearlos” como parte del Tecam del Macizo.

La última de esas caravanas, realizada el 5 de noviembre del 2016, tuvo por destino la laguna la Marucha, en el cerro de Las Palmas, en el municipio

de San Lorenzo. A esta asistieron cerca de mil personas provenientes de ese y otros municipios incluidos en la propuesta del TCAM. También se unieron integrantes de delegaciones de diferentes organizaciones campesinas de Nariño y el Cauca. El lugar de encuentro fue el casco urbano de San Lorenzo, donde varias chivas se juntaron en una sola fila para recorrer la carretera destapada que va hasta la entrada al cerro Las Palmas. Una vez allí, en grupos de cincuenta personas, tomamos el sendero que conduce a la cima, donde se encuentra la laguna. Luego de caminar cerca de una hora por una trocha estrecha y empinada, hicimos una parada en uno de los llamados “punto de guardia”, que funcionaban a modo de las estaciones en los viacrucis. Allí uno de los dirigentes del Comité de Impulso hizo una pequeña reflexión sobre la función de la guardia campesina y nos invitó a asumir una labor de protección y cuidado de los cerros, bosques, quebradas, cascadas, ríos y lagunas.

Tomamos luego una desviación que se internaba por un área de bosque secundario en el centro del cual estaba La Marucha. En una de las orillas, dos dirigentes (una mujer y un hombre) nos invitaron a formar un círculo, en el centro del cual habían extendido las banderas del CIMA, el CNA y el Congreso de los Pueblos, además de una pancarta con el mensaje “No a la minería. Defendemos el agua”. Luego, la dirigente hizo una reflexión en torno al sentido del evento.

Bueno, compañeros, compañeras, empezar a recordarles que esto no es un simple paseo, que vinimos aquí a La Marucha a pasearnos y a disfrutarnos de un fiambre. Esto hace parte del compromiso que tenemos por la defensa del territorio y es un acto especial. A esta jornada le hemos llamado la “Jornada del Mojoneo y Pagamento”. *Mojoneo* porque vamos a decir que este territorio es nuestro, vamos a señalarlo, vamos a poner nuestras banderas, y *pagamento* porque queremos hacer una reflexión acerca del daño que hemos hecho a través del tiempo y agradecerle a la naturaleza por lo que nos ha dado.

Como se dijo, la producción de valor pasa por la inscripción de nuestras acciones en un horizonte de acción más amplio (Graeber, 2018). Además de intervenciones como las anteriores, un segundo mecanismo al que apelaron los y las integrantes del Comité de Impulso fue su designación de las acciones colectivas que hicieron parte del proceso de constitución del TCAM con expresiones que evocan rituales con una honda presencia entre la población del lugar, pero que no suelen asociarse con el ejercicio de la política. En el caso de las mingas, se apeló a un término que remite a formas de trabajo solidario con una larga presencia entre las comunidades rurales de los

Andes. En el de las *caravanas*, se usó una expresión que describe un recorrido masivo de personas hacia un mismo destino. En cuanto al *pagamento*, se trata de un término usado en la región para referirse a las acciones que se hacen como forma de pago a cristos, vírgenes y santos por favores recibidos o solicitados, o en compensación por los pecados cometidos, bajo una racionalidad en que el vínculo que se mantiene con entidades espirituales se renueva constantemente mediante la entrega de tiempo, esfuerzo y sacrificio. “Dicen –me explicó un dirigente– vamos a romería, vamos a hacer el pagamento a la virgen tal, al santo tal, a pagar la limosna, el diezmo, ta, ta, ta”. Finalmente, la palabra *mojoneo* designa el acto de marcar los límites de una propiedad o terreno por medio de la ubicación de algún objeto (como un poste, una piedra o un árbol).

Un tercer mecanismo de inscripción de las acciones colectivas mencionadas fue la adopción de la estructura de los rituales que le sirvieron de referencia. Así ocurre con las romerías para hacer pagamento a las vírgenes. Como en estas, en las caravanas de pagamento y mojoneo las personas hacíamos un largo recorrido hacia un lugar instituido como sagrado para allí ser parte de una ceremonia espiritual en la que los participantes agradecen por lo recibido, se disculpan por los errores cometidos y piden favores futuros. O como en los ejercicios de mojoneo de terrenos, los participantes instalaban a lo largo del recorrido signos de autoridad, por ejemplo, carteles con advertencias de la guardia. Lo crucial de este mecanismo es que los rituales que fueron usados como modelos sirvieron en el pasado como vehículos de profundas experiencias de comunalidad, lo que le otorga el potencial de evocarlos.

Una vez expuesto el significado de la caravana, la dirigente del CIMA habló sobre la relación existente entre quienes estábamos ahí y la laguna. En su reflexión, negó la existencia de la superioridad humana sobre los elementos de la naturaleza y afirmó la existencia de un vínculo de parentesco entre estos y las personas allí reunidas, un vínculo que se presentaba como base de sentimientos de compasión y respeto.

Así, en primer lugar, hacer la reflexión de que nosotros no somos superiores a la tierra, no somos superiores al agua, ni a los árboles, nosotros somos parte de ella, somos hermanos. La laguna Marucha es nuestra hermana, en el mismo sentido no tenemos que hacerle daño a nuestra madre, a nuestra hermana, y muchísimo menos entre nosotros que estamos aquí.

Además, al hablar, dotó a la laguna de los atributos que, dentro de ontologías basadas en la separación Naturaleza/Cultura son exclusivos de los

seres humanos. Más que como un cuerpo de agua inerte, la laguna emergió en sus palabras como un ser dotado de sentimientos, susceptible de ser lastimado, ofendido y reparado.

La Marucha, como yo les decía a los compañeros, desde la última vez que la vi, muestra signos de tristeza profunda. Está decaída, está triste, porque la laguna es viva y siente el daño que se le causa, como cuando los mineros vinieron y la perforaron. Todavía no se ha recuperado y está triste, está dolida. La laguna de La Marucha cuando le rompieron la vena y le sacaron toda el agua por allá abajo, quedó triste, quedó sentida. Hace como quince días, creo, que vinieron los compañeros de la guardia a hacer una jornada acá, estaba mucho más triste y mucho más agobiada. Y allí es que uno dice que la laguna sí está viva porque de esa jornada hasta hoy ha revivido muchísimo más. Entonces esperamos que lo que estamos haciendo hoy, la energía de cada uno de nosotros que estamos aquí, llegue hasta la laguna y también se mejore mucho más.

Finalizada esta intervención, el dirigente la siguió con una nueva reflexión. Al hacerlo, juntó las palmas de sus manos sobre el pecho formando un triángulo con sus brazos y reproduciendo el gesto de hacer plegaria. Al hablar, se retomó la idea de la caravana como una forma de hacer un pago, mientras que se designó a la Madre Tierra como la destinataria obligada de nuestros actos de gratitud, perdón y petición.

Vamos a sentir la energía que tenemos nosotros y que tiene la Madre Tierra. Cerremos los ojos por un ratito para reflexionar sobre lo que hemos hecho antes, lo que hacemos hoy y lo que vamos a seguir haciendo, y yo creo que, en esta caravana de pago, un pago es el agradecimiento, así como cuando la gente va a los templos, va a Las Lajas, va a San Pablo a agradecerle a la virgen. Nosotros aquí también estamos haciendo esto, agradeciéndole a la Madre Tierra, porque yo creo que, para aquellos creyentes, yo creo que la Madre Tierra es dios, porque es la energía, es lo que nos da la vida. Entonces vamos a agradecerle por toda la energía, por todo lo que hemos recibido, por lo que nos ha dado, todo lo que hemos aprendido, por todo lo que somos, por nuestros compañeros, por nuestras compañeras, por nuestros compañeros, por nuestras hijas, por nuestros hijos, por nuestra organización, vamos a agradecerle por darnos el agua, por darnos la comida, por darnos todo. Como ya les decía, la tierra puede vivir sin nosotros, pero nosotros no podemos vivir

sin la tierra. Y también vamos a pedir perdón por lo que podamos haber hecho mal, porque, como digo, muchas veces, sin saberlo y sin quererlo, le hacemos mal a la Madre Tierra. Y que nos dé todo el entendimiento y la sabiduría para no volver a hacer esas cosas que le causan daño tanto a la naturaleza como a la gente, pero también le vamos a pedir que nos dé fortaleza, energía, sabiduría para organizarnos más, para construir este territorio, para construir esta identidad campesina, esa guardia campesina, ese plan de vida que lo vamos a hacer realidad, y que aquí en este territorio nunca más vuelvan a causarle daño gentes extrañas, que seamos nosotros de aquí los que vamos a tomar las decisiones. Entonces vamos a pedirle esa fuerza y esa energía frente a nuestra hermana Marucha y a esta naturaleza que nos rodea.

Las palabras del dirigente imitan en su forma el modo en que suele hablársele a la virgen María dentro de la tradición católica, la cual ha tenido una presencia importantísima dentro de la población rural de la zona. Al igual que esta, la laguna aparece lastimada y agobiada por las acciones de las personas, particularmente por los agentes de la empresa minera, y su sufrimiento motiva sentimientos de culpa, compasión y compromiso con ella. Mediante un acto de *permutación*, la primera ocupó el lugar de la segunda y se convirtió en destinataria de los sentimientos de quienes suelen dirigirse a esta. Una operación semejante aplicó la dirigente al referirse a la Madre Tierra. En ambos casos, una deuda que se renueva constantemente y que, por ello mismo, es incondonable aparece como fundamento del vínculo de los presentes con la laguna y la Madre Tierra, al igual que ocurre con la virgen María y los feligreses católicos. Y la deuda, como señaló Graeber, desempeña un rol clave en la creación y reproducción del orden social. No solo abre la posibilidad de acceder en un futuro a ciertos servicios, sino que constituye una fuente de creación y renovación del vínculo social (Graeber, 2012).

Tales vínculos, cabe recordar, se encarnan en afectos, entendidos como la capacidad de afectar y ser afectados (Gregg y Seigworth, 2010). Por esta misma razón, acciones colectivas como las descritas posibilitan la activación y reorientación de vínculos afectivos que constituyen el fermento de determinados sentimientos y emociones concebidos como prácticas políticas (Fernández Álvarez, 2017). Participan, por ello mismo, en la formación y activación de sensibilidades políticas, esto es, de disposiciones para sentirnos afectados/as por determinadas situaciones y comprometernos con su transformación. Como señalaron Cabrera y Ferreira de Almeida, “los afectos constituyen un conjunto de fuerzas que contribuyen a activar cuerpos, subjetividades y emociones y que, por tanto, posibilitan (tanto como impiden)

formas de movilización individual y colectiva en contextos determinados” (2015, p. 29). Por lo tanto, el trabajo que realizan quienes fabrican lo común a partir de y para la movilización no se reduce a movilizar concepciones alternativas sobre lo que solemos entender como un universo aparte de lo humano, o sobre lo que es valioso o no valioso, lo justo o injusto, sino que supone cristalizarlos en afectos y, por ello, fuerzas vinculantes y transformadoras.

Reflexiones finales

Algunos análisis de luchas socioterritoriales recientes las comprenden como movimientos de resistencia ante las amenazas de destrucción de lo común implicadas en procesos contemporáneos de acumulación por desposesión, según la famosa expresión de David Harvey. Pero más que estudiar cómo ciertas modalidades de acumulación del capital pasan por el despojo de colectividades enteras de sus bienes comunes o de una forma de vida en común, me interesó aquí comprender cómo lo común se reinventa dentro de conflictos específicos. En este caso, la institución de un espacio biogeográfico delimitado como territorio común de las comunidades campesinas del Macizo no preexiste a los conflictos en torno a su uso propiciados por el aumento de solicitudes y concesiones mineras.

A su vez, con este caso me interesa argumentar que la conflictividad no es un fenómeno exterior a quienes serían los detentadores de lo común. El trabajo volcado hacia dentro adelantado por el Comité del Impulso del Tecam del Macizo puede comprenderse como un ejercicio de “experimentación política” (Fernández Álvarez, 2019). Este se dirige a construir un horizonte de acción común entre una población que no es ni social ni culturalmente uniforme, ni se encuentra políticamente unificada. Tal ejercicio implicó –y sigue implicando– el enorme desafío de lograr que los pobladores y las pobladoras de un área delimitada dentro de un proyecto de territorialización colectiva se identifiquen, más allá de sus diferencias y rivalidades, como miembros de una comunidad ligada a un mismo territorio.

Esfuerzos de ese tipo pueden incluir el diseño y la coordinación de acciones colectivas con el potencial de cristalizar nuevas experiencias de comunalidad. Como han mostrado algunas etnografías, las acciones de protesta colectiva como marchas, paros, ocupaciones y bloqueos son mecanismos muy efectivos en la fabricación social de ese tipo de experiencias (Aguiar, 2015; De Alencar Chaves, 2000; Jiménez, 2021; Roa, 2020). Esto vale también para las acciones colectivas que no asumen la forma de una demanda, sino de una declaración del tipo “Nosotros somos los dueños y guardianes del Macizo” o “El agua vale más que el oro”. Con todo, la eficacia de tales

acciones depende en buena medida de su capacidad de evocar rituales colectivos que han operado reiteradamente como vehículos de experiencias de comunalidad entre los/las involucrados/as. En el mundo rural andino, recomponer rituales ligados con formas de trabajo solidario, la mediación de conflictos vecinales o la vida religiosa puede ser bastante potente, como lo tienen claro los dirigentes del Comité de Impulso. Por medio de su participación en acciones colectivas que toman el nombre, la estructura e incluso las narrativas de rituales ya arraigados, quienes habitan en una zona pueden –sin que ello lo asegure– experimentar ser parte de un mismo cuerpo colectivo: las comunidades campesinas del Macizo y sus acciones se inscriben en un horizonte de acción mayor: el trabajo mancomunado por la defensa y la armonización del territorio, el pago a cerros, bosques y lagunas, o el mojoneo de un territorio poseído en común.

Asimismo, las acciones colectivas implicadas en la constitución del TCAM muestran el papel de los movimientos sociales en la producción del valor de aquello por lo que luchan y, en esta vía, del de ciertas categorías de personas. Como vimos, las mingas, las caravanas y las místicas participan en la producción social del valor de cerros y lagunas, pero también en el de quienes son incluidos/as dentro de categorías como *campesino* y *campesina*. En ambos escenarios, su valor se define en función de su potencial aporte al sostenimiento y la protección de la vida. En este caso, la constitución del TCAM y de diferentes elementos del paisaje y la naturaleza como comunes pasa por cuestionar la racionalidad de asignación de valor a partir de su potencial para producir mercancías implicada en el desarrollo de proyectos extractivistas, y por reivindicar, en cambio, una más cercana a algunas variantes del ecofeminismo, en que lo que prima es el sostenimiento de la vida.

Finalmente, el proceso de territorialización del Macizo muestra que la producción de lo común participa en la producción de sensibilidades políticas particulares. Para que algo sea valioso, tiene que existir un sujeto que lo experimente como tal. Thompson (2019) sugirió que para comprender el comportamiento político de los sectores populares había que atender a los principios morales bajo los cuales estos producían juicios sobre los regímenes de intercambio económico en que estaban inmersos. Con base en reelaboraciones más cercanas de ese concepto (Fassin, 2012), la expresión también nos ayuda a reflexionar sobre los criterios que intervienen en la emisión de juicios morales sobre nuestras interacciones con lo humano y lo no humano. Comprendo tales juicios como “experiencias vividas”, y no como meros productos intelectuales (Quirós, 2014). Con ello no pretendo negar que exista un trabajo intelectual detrás de su formulación, sino insistir en que compromete al sujeto que los produce en un doble sentido: lo afecta moral y corporalmente, y lo obliga a actuar de cierta manera. En

este punto, la producción de sensibilidades políticas se relaciona directamente con la activación y reorientación de afectos. Ligados a la posibilidad de afectar y sentirnos afectados, se constituyen en la base de nuestras disposiciones a sentirnos o no comprometidos/as por ciertas situaciones y con su transformación.

Referencias

- Aguiar, Vilenia Venancio Porto. (2015). *Somos todas margaridas: Um estudo sobre o processo de constituição das mulheres do campo e da floresta como sujeito político* [Tesis de doctorado]. Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas.
- Anaya, S. James. (2000). *Indigenous people in international law*. Oxford: Oxford University Press.
- Arangués, Juan Manuel. (2018). *Deseo de multitud: Diferencia, antagonismo y política materialista*. Valencia: Pre-Textos.
- Arruti, Jose. (2015). *Antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusc.
- Benavidez, Carlos. (2015). *Configuración regional y lucha social: Caminar y conversar con la gente del Magdalena Medio y el suroccidente colombianos* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Blaser, Mario. (2013). Notes toward a political ontology of “environmental” conflicts. En L. Green (Ed.), *Contested ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge* (pp. 13-27). Cape Town: HSRC Press.
- Bourdieu, Pierre. (2014). *Sobre el Estado*. Barcelona: Anagrama.
- Cabrera, Marta y Ferreira de Almeida, Maria Cândida. (2015). Afectos, emociones y sentimientos: Reconfiguraciones de los órdenes de familia, parentesco, género y sexualidad. *Clínica & Cultura*, 4, 29-33.
- Caffentzis, George y Federici, Silvia. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apantle*, 51-72.
- Callon, Michel. (1998). Introduction. The embeddedness of economic markets in economics. *The Sociological Review*, 46(S1), 1-57.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2017). *Crecer como un río: Jornaliando cuesta arriba por vida digna, integración regional y desarrollo propio del Macizo*. Bogotá.
- Coordinador Nacional Agrario (CNA). (2015). *Territorios agroalimentarios. Producción, naturaleza, política y cultura campesina*. Bogotá: Cedins.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian. (2015). *Común: Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- De Alencar Chaves, Cristine. (2000). *A Marcha Nacional dos Sem Terra*. Río de Janeiro: Núcleo de Antropologia da Política.
- De la Cadena, Marisol. (2020). Cosmopolítica en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, 33, 273-311.

- Del Cairo, Carlos. (2019). Selvas y gentes (in)cultas: Políticas de la cultura y poblaciones amazónicas en los diseños de intervención estatal. En Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos del Cairo (Eds.), *Cultura: Centralidad, artitugios, etnografía* (107-147). Bogotá: ACAN.
- Durkheim, Emile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Escobar, Arturo. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-38.
- Fassin, Didier. (2012). Toward a critical moral anthropology. En *A companion to moral anthropology* (pp. 1-19). Oxford: John Wiley & Sons.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2017). *La política afectada: Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman recuperada*. Buenos Aires: Prohistoria.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2019). Relaciones de parentesco, corporalidad y afectos en la producción de lo común: Reflexiones a partir de una etnografía con trabajadores de la economía popular en Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 25-36.
- Ferraro, Emilia. (2004). *Reciprocidad, don y deuda: Relaciones y formas de intercambio en los Andes*. Ecuador: FLACSO.
- Fjeld, Anders y Quintana, Laura. (2019). Reinstitutionalización, formas de vida y acciones igualitarias: Reinvencciones de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 2-9.
- Graeber, David. (2012). *En deuda: Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Graeber, David. (2019). *Hacia una teoría antropológica del valor*. Buenos Aires: FCE.
- Gregg, Melissa y Seigworth, Gregory J. (2010). An inventory of shimmers. En M. Gregg y G. Seigworth (Eds.), *The affect theory reader* (pp. 1-28). Durham, NC: Duke University Press.
- Haesbaert, Rogério. (2019). *Regional-Global: Dilemas de la región y de la regionalización en la geografía contemporánea*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Hammond, John L. (2014). *Mística, meaning and popular education in the Brazilian Landless Workers Movement*. *Interface. A Journal for and about Social Movements*, 6(1), 372-391.
- Houghton, Juan. (2015). Colombia: El Congreso de los Pueblos. Construir poder popular. En Miriam Lang, Belén Cevallos y Claudia López (Eds.), *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, Abya-Yala.
- Jiménez, Valeria. (2021). *Génesis de una sensibilidad política en épocas convulsas: Relatos juveniles sobre las protestas en Colombia en los años 2019-2021* [Trabajo de pregrado]. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Mançano Fernandes, Bernardo. (2012). Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *Nera*, 6, 24-34.
- Monlau, Pedro Felipe. (2013). *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Forgotten Books.
- Oliveira, João Pacheco de. (1998). Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização y fluxos culturais. *Mana*, 4(1), 47-77.

- Ostrom, Elinor. (2011). *El gobierno de los comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: FCE.
- Pietrafesa de Godoi, Emília. (2014). Territorialidad. En Livio Sansone y Cláudio Alves Furtado. *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* (pp. 443-452). EDUFBA.
- Quintana, Laura. (2021). *Rabia, afectos, violencia e inmunidad*. Bogotá: Herder Editorial.
- Quirós, Julieta. (2014). Etnografiar mundos vívidos: Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 17, 47-65.
- Rangel Loera, Nashieli. (2019). De movimientos, botellas y consideración: La producción cotidiana de lo común en asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 37-48.
- Roa, Ángela. (2020). *De tropes, tomas, pintas y campamentos, a carnavales, abrazos, velatones y otros lenguajes: Hegemonía y repertorios de la protesta estudiantil bogotana (2002-2019)* [Trabajo de pregrado]. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Thompson, Edward Palmer. (2019). *Costumbres en común*. Capitán Swing Libros.
- Vásquez, David. (2017). *Conflictos territoriales y derechos al territorio y al agua en el Macizo Andino nariñense*. Informes DHESCA. Bogotá: Cinep.
- Yie, Soraya Maite. (2019). *Vea, los campesinos estamos aquí* [Tesis de doctorado]. Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas.
- Yie, Soraya Maite. (2022). Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el Estado como campesinos. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 115-152.

Composiciones del mundo rural: tierra, tiempo y trabajo como posibilidades de lo común^{*}, ^{**}

NASHIELI RANGEL LOERA
ANA CAROLINA MARCUCCI
LIDIA TORRES

Introducción

En este texto tuvimos el desafío de poner en diálogo tres investigaciones que tienen como *locus* empírico distintas composiciones del mundo campesino brasileño. Es también un intento de movilizar y dialogar con una bibliografía común que permite iluminar ciertos hallazgos etnográficos de cada una de las investigaciones. Para eso, nos centramos en asentamientos rurales, resultado de movilizaciones de tierra en el oeste del estado de São Paulo; modos de conocimiento y prácticas entrelazados a lo largo del tiempo y de generaciones en los territorios quilombolas de la región del Vale do Ribeira (SP) y, finalmente, en los cafetales del sur de Minas Gerais donde migrantes, hombres y mujeres, cumplen ciclos de trabajo y alojamiento temporal en tierras ajenas. Estos contextos diversos nos permiten contar algunas historias de quienes, de manera resiliente y creativa, crean mundos compartidos y formas específicas de existencia.

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.8>

** Este capítulo fue traducido del portugués por el equipo de traductores del “Espaço da Escrita” de la Dirección de Investigación de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), a quienes agradecemos por el servicio prestado.

Abordaremos cuestiones que entrelazan tierra, temporalidades, circulación, formas de subsistencia y trabajo, y formas de persistencia en determinados territorios, que nos permiten mirar hacia la *composición de modos de existir en común*.

Como intentaremos mostrar a lo largo del texto, *composición* no es un término que movilizamos de manera aleatoria. El trabajo de Marcelo Rosa (2012) sobre las reivindicaciones territoriales en Sudáfrica sirve de inspiración inicial para nuestra propuesta, la de tomar la noción de *composición* como una apuesta etnográfica, mediante la cual trataremos de dar cuenta de una diversidad de enmarañados de relaciones del mundo rural brasileño. El autor sigue una línea etnográfica de investigación sobre la importancia de la categoría de los *farm dwellers*¹ en el contexto de la reforma de la tierra en Sudáfrica, el de la actuación del *landless people's movement*. Para Rosa, los sujetos de esta categoría, como potenciales beneficiarios de la política de reforma de la tierra del Estado, son actores clave, toda vez que constituyen una categoría fluida desde el punto de vista de las políticas de restitución de tierras y escapan a la clasificación tanto de los estudios sociales como de los propios movimientos, que no logran encuadrarlos o clasificarlos en las categorías existentes, y que nos hablan de una serie de relaciones históricas con las propiedades, con los propietarios de tierras y con el Estado. La situación de las tierras en Sudáfrica es diferente a la de Brasil, pero el camino metodológico propuesto por Rosa nos parece relevante y nos desafía a hacer algunos experimentos teóricos y etnográficos. Este autor propone que, en lugar de definir *a priori* lo que sería, por ejemplo, un *farm dweller* en el contexto sudafricano, habría que “componer” sus relaciones con personas y objetos que dejan huellas en sus acciones diarias. En el caso sudafricano, por ejemplo, el ganado, la tierra, las tumbas y los objetos rituales son fundamentales.

Así, desde una perspectiva etnográfica, intentamos un ejercicio de composición de lotes y tierras de asentamientos de la reforma agraria, de las parcelas y comunidades negras rurales conocidas como *quilombolas* de São Paulo y de colonias y alojamientos existentes en haciendas cafeteras del sur de Minas Gerais. Tratamos de seguir el sendero de las relaciones que se producen cotidianamente entre residentes, vecinos, parientes, *turmeiros* (contratistas de jornaleros), patrones y representantes del Estado, pero también llamamos la atención sobre el hecho de que, en este engranaje del mundo rural brasileño, la presencia humana no es exclusiva ni la única que

1 Trabajador agrícola y habitante tradicional de las fincas cuyos propietarios son terratenientes blancos. Estos sujetos han estado en esas fincas por generaciones. Vinculados por relaciones de parentesco, mantienen un vínculo espiritual y ancestral con esas tierras.

constituye y hace existir estos territorios campesinos. Los límites de un asentamiento rural, la parcela quilombola y los cultivos, así como los alojamientos y las casas en haciendas cafeteras se extienden más allá de ellos, e incluyen las casas propias y las de familiares en otros pueblos o ciudades, las guarderías, los centros de salud y los servicios ofrecidos por los ayuntamientos locales, así como lugares de memoria incrustados en el territorio, como es el caso de las cascadas, los ríos y los matorrales. Estos territorios también los constituyen vacas, gallinas, huertas, pastos, árboles frutales, *viventes*, fuego, semillas, pajaritos, mandioca, granos de café, saberes y conocimientos, tiempo y consideración, que se mezclan en un entramado de generaciones de viejos y nuevos lotes y asentamientos *novos* y *mais velhos* o *mais antigos* en las parcelas *quilombolas*, o de los que se vuelven *brothers del café*, al rehacer el circuito migratorio una y otra vez.

Otro trabajo que inspira esta apuesta metodológica y rendimiento analítico de la noción de *composición* para la etnografía de la complejidad de las relaciones en los contextos etnográficos abordados es el de Emília Pietrafesa de Godoi (2023). Para esta antropóloga, que realizó su investigación entre campesinos de São João de Cortes en Maranhão, la idea de *composición* es planteada por los mismos actores, para quienes el “mundo está compuesto”, es decir, diversos seres en relación lo comparten. Es así como sus interlocutores traducen la manera como se piensan a sí mismos y sus diferencias, y como gestionan una diversidad de interacciones y la co-constitución de sus espacios de vida en el día a día. Para profundizar en estas cuestiones, tomamos como inspiración los trabajos de Pina Cabral y Silva (2015) sobre la consideración y la persona entre las comunidades rurales en el bajo sur de Bahía. Para estos autores, la atención a la existencia del otro crea mutualidad y es constitutiva de toda relación, lo cual es fundamental incluso para la constitución de la persona. Retomamos de Janet Carsten (2003 y 2014) la provocación etnográfica para pensar el lugar de las cosas materiales en la mutualidad del ser y las formas en que las personas y las relaciones se adhieren a las cosas a lo largo del tiempo. Para esta autora (Carsten, 2003), las casas, por ejemplo, pueden considerarse “casas de la memoria y parentesco”, una cosmología a pequeña escala, y las memorias pasadas adheridas a ellas se vuelven centrales en la producción del parentesco, pero también en la producción de significado político. Proponemos, con base en esta reflexión, ampliar la mirada de las “casas” a lotes, parcelas, alojamientos, colonias como lugares que nos señalan las relaciones que se forjan entre quienes los habitan. Otros trabajos recientes, como el de Fjeld y Quintana (2019), Fernández Álvarez (2019) y Jaramillo (2020) son relevantes para explorar analíticamente, y de forma más amplia, las relaciones que se ponen en juego en la producción, o mejor, en la composición de la vida en común.

En nuestra propuesta, lo “común” tampoco se toma como algo dado, como una condición preexistente o como un destino que alcanzar, sino que cuando se vincula a disputas territoriales o a determinadas formas de existir en un territorio, lo vemos como un proceso de coactividad, siempre inacabado, y que implica un enfoque que, según Quintana *et al.* (2021), tiene como desafío ciertas operaciones metodológicas fundamentales y un ejercicio de experimentación teórica constante que pretende acompañar el propio proceso creativo de experimentación vivido y de las relaciones en los mundos sociales en los que nos centramos, “porque no hay bienes ni lugares que sean ‘naturalmente’ comunes” (2021, p. 6). En palabras de los autores:

El territorio es una refracción de algo más para cada participante en la conversación. Para plantearlo, utilizamos la idea de las fallas, territorios que se componen de fracturas, fuerzas que chocan o colaboran en múltiples direcciones pero que, no obstante, son un espacio para habitar. Así, afirmaciones como las suscitadas con la palabra “territorio” reconocen algo que resultó fundamental en nuestro trabajo: el hecho de que no hay bienes o lugares que sean naturalmente comunes, como sostiene Ostrom (1990); más bien, es la “praxis colectiva” la que constituye los bienes comunes, tanto de acuerdos institucionales (Dardot y Laval, 2019) como de prácticas de subjetivación política que dan lugar a formas de uso común (Fjeld y Quintana, 2019). (Quintana *et al.*, 2021, p. 6) [traducción propia].

En los territorios que son el objetivo de nuestra atención etnográfica el gusano de seda, los animales de corral, los pajaritos, la temporalidad del grano de café y del hacer de la parcela quilombola, entre otros, son esenciales para componer el ritmo de trabajo y las posibilidades de convivir. Sin embargo, también existen asimetrías y jerarquías en la composición de este espacio común. La temporalidad de la gestión del Estado, o de los grandes empresarios o propietarios rurales, no siempre dialoga con una temporalidad local, enredada y constituida a partir del trabajo de y en la tierra. En estos contextos, el futuro es siempre una posibilidad, y se materializa y se hace visible en espacios (lotes, casas, alojamientos, en los campos, en la parcela, en los pueblos) que son constantemente coproducidos, disputados y negociados. En este proceso, se aprende y se comparte un lenguaje común de trabajo y de vida, pero también el de los proyectos del Estado, como en la “patrimonialización” en el caso del Sistema Agrícola Tradicional quilombola por parte del IPHAN; o la “productividad” para medir “lo que da la tierra” en el caso de los asentamientos. Un lenguaje que mezcla y que contiene la experiencia de los desplazamientos y la circulación, del trabajo en la tierra,

de la *consideración*, de la producción, de la *abundancia* de la tierra, pero también de los momentos amargos cuando se pierde a alguien, cuando se pasa necesidad o cuando hay momentos en que la vida cotidiana toma otro ritmo para *salir del aprieto*.

La composición de lotes y tierras de la reforma agraria²

La región oeste del estado de São Paulo, conocida como Pontal, concentra 98 asentamientos rurales, el mayor número de todo el estado. El trabajo de campo desde el 2016 se centró en seis asentamientos en el municipio de Mirante, que cuenta con 31, el primero fue creado en 1995, y el último, en el 2017. La gran mayoría de los asentamientos de esta región sigue la propia temporalidad de la concentración de las políticas de la reforma agraria en Brasil, y son el resultado del periodo más intenso de movilizaciones por tierra en el país, de 1995 al 2006, según datos del Atlas de la Reforma Agraria (Girardi, 2008). Durante este periodo se realizaron más de siete mil ocupaciones de tierras en todo el país, con la participación de un millón de familias. También se crearon 7.230 asentamientos, lo que corresponde a una superficie total de 57,3 millones de hectáreas de tierras concedidas. Si bien el número de ocupaciones coincide con el de asentamientos en determinados periodos, esto no necesariamente significa un cambio en la concentración de la propiedad y del dominio de la tierra en las diferentes regiones del país. Según datos del 2016 del Instituto Socioambiental (ISA), en Brasil, el 50 % del área rural aún está en manos del 2 % de los grandes propietarios (cuyas superficies varían entre 200 y 2000 ha), y los pequeños propietarios, con menos de diez hectáreas de tierra, ocupan en ese mismo periodo solo el 2 % del territorio nacional. A pesar de la actuación de los movimientos sin tierra en todo el territorio nacional en las últimas tres décadas, el número de familias asentadas por las políticas de distribución de tierras del Estado ha sido tímido, incluso durante gobiernos considerados favorables a la reforma agraria, como el de Dilma Rousseff, del Partido de los Trabajadores (PT). Del 2011 al 2014, solo 107.354 familias sin-tierra se beneficiaron de la política de distribución de tierras del Estado, lo que corresponde a 2,9 millones de hectáreas en cuatro años. Este representa el número más tímido desde el

2 Los datos etnográficos presentados corresponden al trabajo de campo desarrollado por Nashieli Rangel Loera entre el 2016 y el 2020 para el desarrollo del proyecto de investigación "Terras, trocas e consideração: A produção cotidiana do território" financiado por la Fapesp como parte de una estancia de investigación en el Instituto de Estudios Avanzados de Nantes-Francia (2020-2021).

Gobierno de Fernando Henrique Cardoso, que destinó poco más de ocho millones de hectáreas de tierra para asentamientos.

Estos números son aún menos significativos durante toda la segunda década de los años 2000, cuando hubo una reducción en las movilizaciones y ocupaciones y en la conformación de asentamientos. Sin embargo, quisiéramos mostrar aquí, con base en una aproximación etnográfica al proceso de “composición” de territorios de la reforma agraria en el interior de São Paulo, que aunque la política de distribución de tierras se haya ralentizado, no cabe duda de que la creación de asentamientos rurales, fruto de la lucha por la tierra, creó otras posibilidades y condiciones de existencia, de vida en común y de sustento digno para muchas familias brasileñas.

Lotes, terrenos y casas: todo enmarañado

Los lotes de los asentamientos a veces albergan dos o tres generaciones en la misma parcela. Son espacios que, con el tiempo, forman “composiciones de lotes” a los que se van añadiendo parientes, terrenos, casas, árboles frutales, huertas y animales de corral o *criação*.³ Louis Marcelin (1996), en su propuesta teórico-etnográfica de la “configuración de las casas” se centra en la “casa” y en sus implicaciones para la producción de lazos sociales en comunidades negras de barrios obreros de la región del Recôncavo Baiano. Esta configuración está compuesta por un conjunto de casas unidas por lo que él llama una “ideología de familia y parentesco”. En los lotes de los asentamientos, así como en el Recôncavo, la decisión de construir una casa, un gallinero, un chiquero o cualquier otra producción en la parcela no es una operación individual, sino colectiva, e implica negociaciones y experiencias familiares, la organización del espacio, los recursos económicos y humanos, pero también las antiguas viviendas o casas de familiares en pueblos o ciudades cercanas. La mayoría de los/las asentados(as), mientras comienzan a construir su casa definitiva en el lote del asentamiento, se instalan en cabañas de madera cubiertas por plástico o lona gruesa negra, la misma que tenían como vivienda en el campamento, y que dejan instalada de manera provisional en los lotes recién conquistados. A medida que se construyen las casas, las cabañas se convierten en un lugar para almacenar herramientas, o

3 *Asentamiento* es el nombre dado a las tierras que, por medio de una política de Estado, han sido desapropiadas y concedidas a demandantes de tierra. En estos territorios se forman comunidades rurales que mantienen vínculos de vecindad y parentesco.

Criação es el término que designa a los animales pequeños o medianos, como gallinas, patos, cerdos y cabras que se crían y tienen un lugar particular en el lote.

se conservan para recibir a familiares o visitantes. Algunos/as asentados/as que crecieron en la región mantienen por otro lado casas de apoyo en sus pueblos o ciudades de origen, ya sean casas de familiares cercanos (hermanos, hermanas, padres) o su propia casa anterior. Ahí pueden guardar muebles, utensilios, herramientas, comida. Carsten (2003), para pensar en lo que denomina “casas de memoria y parentesco”, compara diferentes contextos etnográficos en Europa, Argelia, Egipto, Malasia, Madagascar y Colombia. Entre los Zafimaniry, que ocupan el sur del territorio, en la parte central de la isla de Madagascar, se dice, por ejemplo, que las casas “adquieren huesos” a medida que se desarrolla un proceso de construcción de relaciones de parentesco. Por otra parte, en Colombia, por medio de la casa, se muestra un modelo nativo de economía:

En este caso, los alimentos cocinados en el hogar son fundamentales para proporcionar la “fuerza” o “fortaleza” a los miembros de la casa, al permitirles trabajar la tierra y producir los alimentos que garantizan la viabilidad y productividad de las casas (Gudeman y Riveira, citado en Carsten, 2003, p. 39) [traducción propia].

Según los autores, mantener la casa significa entonces mantener simultánea y físicamente a sus residentes o habitantes, alimentándolos. En el caso de los asentamientos de Pontal, es bastante habitual que sus habitantes, inicialmente, cuando se les adjudica un terreno, conserven sus antiguas casas en pequeños pueblos de la región. Las casas suelen ser ocupadas por los hijos o las hijas más jóvenes, recién casados. Estas casas a menudo representan una especie de ahorro, y cuando se venden, el dinero se invierte en el lote (en la construcción de la casa, en la compra de vacas y otros animales de corral, en la preparación del pastizal para las vacas, en una cerca, entre otras posibilidades) y, en algunos casos, cuando la casa se vende, los hijos y las hijas que ocuparon la casa se mudan temporalmente al lote de los padres hasta conseguir su propio lote o alquilar otra casa en los pequeños pueblos de la región, a la espera de la oportunidad de nuevas tierras de asentamiento disponibles. Estas redes de casas ubicadas en ciudades cercanas, o incluso en los antiguos asentamientos, son centrales para la constitución de nuevos lotes en nuevos asentamientos, pero también para la conformación de nuevos parientes que se van sumando a la familia extensa. Este fue el caso del más reciente asentamiento en Pontal, el Irmã Dorothy.

La joven pareja conformada por Suelen y Nailton ocupa el lote 30 del asentamiento. Antes de instalarse en el campamento, anterior al asentamiento en el que viven, habían vivido en el lote de los padres de Suelen, en el asentamiento vecino Estrela Dalva. Es la misma situación de otras tres

jóvenes parejas del asentamiento, una situación habitual en Pontal, ya que, una vez formada la nueva pareja, los jóvenes que desean continuar su vida en el campo, o bien tratan de instalarse en un campamento organizado por movimientos sin tierra en la región, o construyen una casa en la parcela de los padres asentados. Geziel, un joven recién casado, ocupó durante dos años la casa de su madre, Silvana, ubicada en el pueblo de Cuiabá, a 20 km del asentamiento Irmã Dorothy. A medida que la casa del asentamiento fue tomando forma y el lote del asentamiento fue siendo ocupado con nuevos animales de corral y cultivos, e instalaron la luz y el agua, la casa del pueblo fue siendo desmontada poco a poco y finalmente se vendió. La nueva pareja se fue a vivir de manera provisional a la cabaña de madera y lona dejada en el lote de su madre hasta que se terminara la construcción definitiva de su vivienda.

En la región de Pontal, los asentamientos que surgieron a principios de los años ochenta fueron una continuación de las formas de residencia que ya existían allí. En las dos décadas siguientes, debido a la expansión de las ocupaciones de tierras organizadas por los movimientos de trabajadores rurales y ante la perspectiva de poder obtener un nuevo lote, muchas parejas optaron por instalarse en nuevos campamentos. En esos casos, el lote familiar no se subdivide, sino que, por el contrario, se amplía con nuevas tierras que se suman a una gran red de parientes repartidos por los asentamientos de la región.

Silvana –a quien ya nos referimos–, al igual que otros asentados, ocupa actualmente un lote en la hacienda en la que trabajó en la cosecha de algodón en la década de los ochenta junto con sus padres y hermanos. De sus doce hermanos y hermanas, cinco viven en asentamientos más antiguos en la región y dos de sus hermanas recibieron tierras, como ella, en el asentamiento Irmã Dorothy. Preta, la excuñada de Silvana, vive en el asentamiento vecino, Pontal; su lote toca la tierra de la excuñada. Fue ella quien ayudó a Silvana a instalarse en el lote y principalmente durante los primeros dos años en el asentamiento. Preta, al igual que Silvana, trabajó con sus padres y hermanos recogiendo algodón en la región. Ese también es el caso de su marido, que la conoció en estas tierras. Su lote se divide, como muchos otros en la región, entre tierra de cultivo y tierras de pastizales; estas últimas ocupan la mayor parte del lote de catorce hectáreas. El número de animales de corral (cerdos y gallinas) varía, a medida que estos animales circulan entre los varios lotes y asentamientos de la región, como parte de una serie de pequeños intercambios cotidianos entre asentados(as) o mediante negociaciones con comercios locales de la región. Preta cría gallinas y me describió lo que considera una especie de dependencia de sus animales de corral, pero también con relación a todo lo que crece o se cría en el lote. En sus propias

palabras, “aquí está todo enmarañado [*embozado* en portugués]”, y me señalaba una planta de maracuyá tratando de explicar mejor lo que quería decir. La enredadera de maracuyá se había mezclado con uno de los árboles de mango en el lote. Era imposible saber qué hoja pertenecía a qué árbol. Preta añadió: “Si eliminamos a uno, el otro probablemente no sobrevivirá”. Otro asentado, Pedro, junto con su esposa Ivonete y dos hijos, llevó a su nuevo lote, en el asentamiento Irmã Dorothy, plántulas de diversos árboles y semillas del lote de sus padres, que están instalados en otro asentamiento de la región desde hace más de veinte años. Los árboles frutales de otro lote fueron esparciéndose por las nuevas tierras y lotes del asentamiento y acostumbrándose al nuevo suelo, como mencionó Pedro, al igual que sus nuevos ocupantes asentados. Los parientes, así como todo lo que crece o se cría en el lote, también parecen estar enmarañados: hermanos y hermanas, cuñadas, cuñados, hijos e hijas se van esparciendo por esta región, ocupando viejas casas en los pueblos, abriendo nuevos lotes o uniéndose a los que ya existen, mezclándose y trayendo nuevos animales de corral, semillas, plántulas de frutos, configurando una compleja composición, que es central para existir y hacer existir ese lugar.

Por lo general, la composición “productiva” de los lotes en esta región también sigue la de una red de parentesco. Suelen y Nailton, por ejemplo, se dedican a la crianza de gusanos de seda. Esta actividad está presente en veinte lotes de asentamientos del municipio, y seis de ellos están ocupados por familiares de la joven pareja. Absolutamente todas las actividades del lote: el cuidado de la huerta, el cuidado de los dos hijos pequeños, el cuidado del cultivo de moras, el lugar elegido para la casa y el gallinero, y las actividades domésticas y de cuidado de los animales de corral se organizan en torno al cuidado del gusano de seda: durante el ciclo del capullo, que dura unas tres semanas, las hojas de mora se deben cortar todos los días con las primeras luces, antes del amanecer, cuando la temperatura ambiente aún no es demasiado alta; una vez cortadas, se colocan sobre tablas para alimentar a las larvas. En varios momentos del día, e incluso de la noche, el gusano de seda debe ser cuidado y alimentado en el cobertizo construido especialmente para ello, las ramas deben tirarse hacia arriba, las hojas deben moverse para que las más frescas permanezcan arriba, y se debe abrir la lona del cobertizo para “dejar entrar el aire fresco”. Otros cuidados se toman por la noche y de madrugada. Los animales de corral deben ser mantenidos lejos del cobertizo, y la casa de la familia debe estar también a cierta distancia de los arbustos de mora, ya que es común que sean escondrijo de animales o insectos peligrosos encontrados en la región, como cobras o escorpiones. Cuando le mencionaba a Suelen que el gusano de seda parecía darles mucho

trabajo, ella asintió, pero mencionó que es “lo que nos mantiene” (*o que os sustenta*, en portugués).

Así como hacen alusión al gusano de seda o a las vacas como lo que les brinda sustento, así también consideran la tierra. Está formada por todo un conjunto: pastos, rozas, vacas, animales de corral, árboles frutales, arbustos de los lotes, alimentos cultivados en la parcela, pozos de agua, pero también por parientes y vecinos y un conjunto de otros lotes. Este ensamblaje es fundamental para su supervivencia diaria, lo que garantiza su existencia en este lugar. Silvana justificaba la importancia del espacio que ocupan los pastizales en su lote y el cuidado de las vacas precisamente porque ella las consideraba su sustento. La disposición de la casa, del chiquero, de la huerta, fue pensada en función de las vacas y de su corral. Ella y su esposo optaron por dedicarse a la “línea de leche”, que es como se le llama localmente a la producción y venta de leche. Es la misma actividad que realizan sus hermanas asentadas y su excuñada, que también son asentadas. Es la actividad predominante en esta región. Cuando se toma la decisión sobre el destino productivo del lote, entra en acción toda una red de familiares y vecinos cercanos, ya sea ayudando económicamente, con trabajo o con conocimiento y consejos sobre la actividad.

Klaas Woortman (1990), en un texto clásico de la antropología brasileña, destacó la economía campesina brasileña como *oikonomia*, recalcando así el principio del oikos. Desde esta perspectiva, dice el autor, “la tierra no es vista como objeto de trabajo, sino como expresión de la moral; no en su exterioridad como factor de producción, sino como algo pensado y representado en el contexto de valoraciones éticas” (Woortman, 1990, p. 12). De L’Estoile [2020a y 2020b] va más allá. Con base en un trabajo realizado en los asentamientos de la región de la Mata Pernambucana, propone también rescatar el concepto de *oikonomia*, y remite a su significado etimológico original, el ‘gobierno de la casa’, para pensar la centralidad, en este contexto campesino, de ciertos principios organizacionales que aseguran la autonomía de los asentamientos y la satisfacción de sus necesidades.

Como lo describe Heredia (1979) y Micaelo (2016), entre los campesinos y asentados de la Mata Pernambucana, la venta de pequeños animales, como gallinas y cabras, es una solución para una situación excepcional de necesidad, que en portugués, los asentados y las asentadas describen como *precisão*. En los asentamientos de la región estudiada, la venta de los animales también permite resolver una necesidad, es lo que estas personas consideran que los “saca del aprieto”, o conforme a la expresión en portugués, *desapertam das precisão*. Este rol también lo cumplen pequeños arbustos de brachiaria o achiote con los que se produce un condimento conocido como *colorau*, que las asentadas venden en los mercados locales. Llamamos la atención sobre el

uso del verbo *desapertar* en la expresión local. Para asentados y asentadas, la *precisão* o necesidad no siempre se resuelve, sino que existe y se extiende en una temporalidad más amplia, por lo tanto, lo que se puede hacer con la venta de los pequeños animales de corral del lote o con la preparación y venta del condimento no es necesariamente salir por completo o de manera definitiva del aprieto, sino “aflojarlo”, aunque para “desapretarlo” sea necesario acelerar la rutina del día a día pasando un día entero produciendo *colorau*, yendo al pueblo a vender una gallina, llevando a un cerdito para ofrecer en el asentamiento vecino, o incluso visitando a un familiar o vecino para pedirle maíz del lote, agua de pozo, suero de leche para alimentar a los cerdos, entre otras posibilidades.

Si bien al principio, al llegar al asentamiento, “todo tiene su lugar”, como describió la joven asentada Suelen cuando se refería al espacio reservado para cada animal, la casa y el gusano de seda, sucede que, con el tiempo, todo en el lote se va enmarañando. Para los asentados y las asentadas, la trama de relaciones y de materialidades que se entrelazan o se enmarañan en sus lotes no es necesariamente algo dado; al contrario, requiere trabajo, colaboración de otros cohabitantes del lote, circulación, visitas. Requiere tiempo, pero también *consideración*, un cuidado por el otro, que, para los asentados y las asentadas, también está presente en la relación con el Estado. Este actor se vuelve fundamental en el proceso de composición de los lotes de reforma agraria.

En un trabajo anterior (Rangel Loera, 2013), mostramos que, una vez que a las personas se les otorga un lote de tierra por medio de la política del Estado, es necesario que cumplan con las condiciones y criterios de producción en el lote determinados por el Instituto de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), y, en el caso de las tierras de dominio estatal, por el Instituto de Tierras del Estado de São Paulo (ITESP). Esta relación, que se basa en el usufructo de tierras que pertenecen al Estado, se traduce en un lenguaje del “dar y recibir”. Para los técnicos del ITESP, por ejemplo, lo que produce la tierra no solo está relacionado con ciertos criterios de productividad y rendimiento del suelo, sino también con la dedicación e intervención de los/las propios/as asentados/as en el lote. Sin esta constante dedicación, la tierra difícilmente da o produce. Sin embargo, esta dedicación se mide con base en las visitas técnicas que se realizan a los asentamientos, y se traduce en criterios técnicos y variables de rendimiento, un lenguaje que difícilmente representa para los asentados y las asentadas lo que para ellos y ellas significa la dedicación y producción de su lote. Para eso es necesario conocer “el sistema”, es decir, una serie de cálculos de relación, lo que implica un vasto conocimiento sobre su lote y sus cuidados: qué necesitan la tierra y aquello que se cultiva, qué necesitan los animales de corral y en qué momento. Un

cálculo similar al que se hace con relación a sus vecinos y a la propia unidad familiar, cuando se juzga necesario “salir del aprieto”.

La antropóloga Sofi Chao (2018) realizó un trabajo etnográfico entre trabajadores de una planta productora de aceite de palma en Sumatra, Indonesia, el mayor productor de este tipo de aceite en el mundo. Según la investigadora, esta producción es objeto de tensiones, ya que, para algunos de sus interlocutores, esta producción se considera principalmente un ser vivo y objeto de cuidado, y su actividad se define como una especie de “cuidado materno”, diferente de la visión de los inversionistas de esta cadena de producción, para quienes el aceite de palma se reduce a una forma de “ganar dinero”. Dicha producción también es percibida de manera diferente por los científicos dedicados a experimentar con diferentes especies de semillas. Para ellos, la práctica del “cuidado de las semillas” de esta producción implica cultivar un “conocimiento íntimo” de estas, de su pasado, de las historias que distinguen las unas de las otras, y de su biografía (Chao, 2018, p. 430). Así, la producción de aceite de palma es lo que Chao llama un entramado de vida y capital. Inspirada en esta reflexión, diría que, así como este tipo de cultivo problematiza o complejiza las nociones de cuidado, los lotes de la reforma agraria también van siendo compuestos por los asentados y las asentadas, por una red de parientes y vecinos y por un conjunto de no humanos, pero también por la intervención técnica del Estado, desde las agencias como el ITESP o el INCRA. En este ensamblaje diverso de coexistencias, el cuidado no es una relación de sentido único, sino que implica una relación de dar y recibir. Por otra parte, en la percepción de los asentados y las asentadas, el cuidado de su tierra y de su lote y seguir determinados criterios del Estado es fundamental para que haya abundancia, o lo que localmente se considera *fartura*; sin embargo, la atención o la dependencia constante de estos mismos criterios también tiene efectos negativos. Dicen que a veces se sienten “cautivos del Estado” cuando tienen que declarar quién ocupa el lote, cómo lo ocupan, qué producen y en qué cantidad, o cuando la planificación de lo que se producirá se circunscribe estrictamente a criterios determinados por el Estado. Alguien que en el asentamiento depende exageradamente de la atención del otro, incluso de los técnicos del ITESP, es percibido como *cativo* de esta relación, pero la falta de cuidado, de atención del vecino, del pariente, del ITESP, del Estado, también puede ser percibida como *falta de consideración*. En tierras de la reforma agraria hay un tiempo y una medida adecuada para la intensidad de las relaciones y de la atención que se debe dar, es algo que se aprende con el tiempo y con la convivencia y existencia en común.

Finalmente, nos gustaría mencionar que la proporción de asentamientos de reforma agraria aún está lejos de estremecer la estructura económica y de poder de los grandes terratenientes en Brasil, pero sin duda representa

logros importantes para la democratización del acceso a la tierra y para la diversificación del territorio. Cassiana, instalada en el asentamiento Irmã Dorothy, me contó sobre el sufrimiento que vivió durante el periodo de cosecha de algodón en esa misma hacienda cuando era niña, e insistió en que “era mejor olvidar”, pero estaba orgullosa de tener su lote “justamente en ese lugar en el que había sufrido tanto”. Hoy, su hijo menor y dos de sus sobrinos (hijos de sus hermanas también asentados) se casaron recientemente con hijas de familias que tienen lotes en otros asentamientos cercanos. Si, como demostró el antropólogo Marcelin (1996), la construcción simbólica estructura la construcción espacial, en el caso de este territorio de Pontal es la composición común de los lotes de la reforma agraria y los nuevos que se van añadiendo a este territorio –que incluyen nuevas tierras, árboles frutales, animales de corral, cultivos, objetos, casas y personas– la que también estructura nuevas composiciones familiares, y conforma así un vasto territorio, un engranaje constante de viejos y nuevos asentados.

La composición actual de lotes en estas tierras va más allá de los límites de los asentamientos. Este territorio de Pontal es un enmarañado que se compone y se recrea con cada nuevo lote que se añade, un movimiento similar al del “mundo compuesto”, “en constante producción de sí mismo”, descrito por Pietrafesa de Godoi (2018, p. 172). Para esta antropóloga, lo que señala la noción de un “mundo compuesto” y su sociocosmología es una apertura al otro y una capacidad de activar sus múltiples dimensiones en situaciones específicas.

Veamos a continuación cómo viejas y nuevas generaciones de habitantes humanos y no humanos, al compartir y producir un territorio, también adquieren relevancia en las tierras quilombolas del estado de São Paulo, y cómo configuran también composiciones territoriales y temporales particulares.

Lo que mantiene en pie al quilombo⁴

El Vale do Ribeira está ubicado al sur del estado de São Paulo y al este del estado de Paraná, y cubre un total de treinta y dos municipios. La región es

4 Las discusiones presentadas en esta sección forman parte de las observaciones planteadas en la investigación de campo como parte del desarrollo de la maestría en Antropología Social de Ana Carolina Marcucci, realizada entre las comunidades negras rurales conocidas en Brasil como quilombolas, localizadas en Vale do Ribeira, en São Paulo. La investigación toma como *locus* empírico el plantío tradicional quilombola del Vale do Ribeira y sus diferentes temporalidades. La investigación contó con la financiación del CNPq.

reconocida por conservar el mayor remanente continuo de Mata Atlántica de Brasil, así como una importante red hidrográfica que comprende, en especial, la cuenca hidrográfica del río Ribeira de Iguape y el complejo estuarino lagunar de Iguape-Cananéia-Paranaguá. La región también tiene una diversidad social y cultural singular, toda vez que alberga a pueblos indígenas, comunidades quilombolas, caboclas, ribereñas, caiçaras y otras comunidades tradicionales.

La investigación etnográfica se realizó entre las comunidades quilombolas del Vale, especialmente aquellas ubicadas entre las ciudades paulistas de Eldorado e Iporanga, que desde hace mucho tiempo luchan por asegurar el derecho a sus territorios y modos de vida. Según el artículo 2 del Decreto 4887 del 20 de noviembre del 2003, de que trata el artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias (ADCT), se consideran remanentes de las comunidades de los quilombos “los grupos etnicorraciales, según criterios de autodefinición, con trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida”. Cabe señalar aquí, siguiendo a O’Dwyer (2007), que “el texto constitucional no solo evoca una ‘identidad histórica’ que puede ser asumida y activada en la forma de la ley”, sino también y sobre todo “que estos presuntos sujetos históricos existen en el presente y tienen como condición básica el hecho de ocupar un terreno que, por derecho, debe ser titulado a su nombre” (p. 2). Por lo tanto, según el autor, la invocación al pasado, de gran importancia en la lucha e identidad quilombola, debe corresponder siempre a la existencia presente de esta población, y sus continuos cambios (p. 2).

En estas comunidades del Vale es bastante común escuchar una referencia a las personas mayores como sus *mais velhos* y *mais velhas*. Ser *mais velho* incluso se extiende a sus antepasados, que también son llamados *os mais antigos*. Esta clasificación no alude solo a la generación o a una medida cronológica, sino que define un ordenamiento significativo dentro del universo de las comunidades, ya que los *mais velhos* y *mais antigos* son reconocidos como un referente de experiencia, liderazgo y enseñanza. Son aquellos que, desde el punto de vista de mis interlocutores, *mantiene en pie al quilombo*. Y, aun, según ellos, es por medio de la práctica, de la experimentación y de la atención, con relación a una diversidad de seres y lugares de su territorio, que se cultivó y se cultiva un vasto conocimiento constituido en conjunto con el bosque y sus *vivientes*.⁵ Esta colaboración también se vuelve central

5 Según Luiz Marcos de França Dias, *vivientes* es un término que los mayores usan con frecuencia para referirse a las especies de animales presentes en el bosque, “Desde gusanos

en la lucha por sus territorios. Esta idea de que son los ancestrales, o los más viejos, quienes sostienen o *mantienen en pie* el territorio, o incluso el mundo, aparece de manera similar entre otros pueblos o colectivos étnicos en Brasil, por ejemplo, los yanomamis.

En el libro *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, Davi Kopenawa y Bruce Albert (2015) presentan, con base en los relatos del chamán yanomami y los espíritus *xapiris*, el recado al “pueblo de la mercancía” sobre las consecuencias de la depredación desenfrenada de la selva y sobre la importancia del trabajo y la protección de los chamanes para “sostener el cielo”. Del mismo modo, son los más viejos en los quilombos del Vale do Ribeira los que cuidan, enseñan y trabajan en la tierra colaborando y compartiendo con el bosque vivo y sus *viventes*. Para Kopenawa, los chamanes yanomami “Trabajan únicamente para que el cielo permanezca en su lugar, para que podamos cazar, sembrar nuestras parcelas y vivir con salud” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 216). Para estos colectivos específicos, a pesar de todas sus diferencias, existe, por lo tanto, un trabajo constante de protección y enseñanza para mantener el mundo en el que viven.

Por otra parte, entre los quilombolas del Vale do Ribeira, los más viejos, las más viejas y los más antiguos contrastan con la manera de referirse a las generaciones más jóvenes, *mais novos* o *mais jovens*. Como me explicaron, ser *más nuevo* es *estar a medio camino* del aprendizaje. Por eso mismo, a menudo, las referencias a los jóvenes aparecen seguido en las experiencias acumuladas por los más viejos, como en las palabras de Seu Jabor sobre su experiencia de remar en una canoa en el tramo de cascada del río Pilões:

Nos parece importante contar esta historia de Quebra Canoa a los más jóvenes, que vienen después de nosotros. La persona que sabe que ese lugar es peligroso entrará con más cuidado, porque hay un recuerdo o memoria de lo que sucedió allí en el pasado.⁶

Por otra parte, este contraste también puede aparecer para hacer hincapié en las transformaciones sociales en la región, o la no continuidad de una

y serpientes hasta peces y animales más grandes, como venados y tapires, son nombrados seres vivientes del bosque” (2020, p. 59).

6 Discurso de Jabor Nolasco de França, de 68 años, del quilombo Galvão, tomado del *Inventario cultural quilombola del Vale do Ribeira* (Andrade y Tatto, 2013, p. 270). La historia de Quebra Canoa mencionada por Jabor se refiere a una cascada en el río Pilões, cuyos fuertes rápidos y piedras abundantes ya rompieron varias canoas de los más viejos que pasaban por allí. Con la experiencia ganada después de remar en ese lugar, aprendieron que existe un lugar adecuado para pasar la canoa sin romperla.

práctica. Así lo muestra el discurso de doña Laura Furquim, de la comunidad de Sapatu: “Hoy los más jóvenes piensan que todo viene de la ciudad, pero antes no comprábamos nada, comíamos todo de la parcela”.⁷

De este modo, las expresiones *más viejos* y *más jóvenes* no se limitan a una clasificación etaria y generacional: dicen mucho más sobre la vida vivida y la memoria constituida en ese territorio. Dan cuenta de la acumulación de experiencias, las transformaciones vivenciadas a lo largo del tiempo, pero también sitúan a las personas en el lugar que ocupan en una generación. Así, las diversas relaciones que se movilizan con base en este ordenamiento social, que tiene en su centro el conocimiento de su territorio y de su pueblo, nos ayudan a comprender lo que simbólicamente, material y afectivamente mantiene en pie al quilombo, pero también hace posible su futuro. Para ello, el plantío tradicional quilombola se viene mostrando como un lugar privilegiado de acceso a estas constantes composiciones y recomposiciones de espacios, tiempos, personas, animales, plantas y saberes en común, como mostraremos.

Parcela, recuerdos y futuros

Los más viejos son aquellos de quienes las generaciones más jóvenes no solo reciben consejo y con quienes aprenden; son, además, el grupo que pasa a ser reconocido como poseedor de una memoria histórica y cultural privilegiada. Estas memorias se componen de apellidos, genealogías, testimonios, hechos históricos, oraciones, danzas, lugares de residencia y de limpieza de la parcela de los antiguos. Tal reconocimiento es parte de un proceso más amplio, en el cual lo que antes se había introyectado históricamente como negativo de la visión colonial se transforma, poco a poco, positivamente por medio de la organización política (Carvalho, 2006). Sin embargo, este proceso no se dio ni se da hoy sin dificultades. La desvalorización y la pérdida de las enseñanzas tradicionales compartidas por los más viejos es motivo de gran preocupación para el grupo. En la percepción de algunas personas de más edad, parte de las generaciones más jóvenes pasó a descartar los saberes no letrados y dejó de atribuirles la relevancia de antes.⁸ Tal desinterés parece

7 Declaración de Laura Furquim Machado, 69 años, del quilombo Sapatu, tomada *del Inventario cultural quilombola del Vale do Ribeira* (Andrade y Tatto, 2013, p. 240).

8 Los organizadores del *Inventario cultural de quilombos del Vale do Ribeira* (2013), que buscó retratar “el estado del arte de los referentes culturales quilombolas en 16 comunidades”, entendieron que en la iniciativa de salvaguardar el inventario se daba especial importancia

estar relacionado con una continua jerarquización de modos de vida, y una desvalorización histórica de las comunidades, también debida al racismo, así como a una educación escolar formal incongruente con la realidad de los jóvenes quilombolas, que no se ven representados en el contenido escolar (Nascimento y Teixeira, 2020). A este conjunto se suma un proceso intensivo de criminalización de prácticas tradicionales, como la caza y el uso del fuego en la agricultura quilombola, la limitación de las áreas para el plantío, las demoras en las autorizaciones ambientales,⁹ la amenaza de instalación de presas en el río Ribeira,¹⁰ las presiones del acaparamiento de tierras y de la minería, entre otras, que resultan en la interrupción de algunas prácticas durante años o de manera definitiva. Esta serie de restricciones, cohibición y violencias tiene efectos directos en la relación que estas comunidades establecen con su territorio, el cual deja de ser ocupado, manejado y festejado como antes. Esto, desde el punto de vista quilombola, perjudica la transmisión de los saberes, ya que se aprende con base en el ejemplo y en la actuación conjunta desde la infancia. Son aprendizajes implicados en la convivencia y observaciones del día a día, que marcan la corporeidad quilombola en gestos y en un “saber hacer” (Andrade y Tatto, 2013, p. 158).

Para Salaini y Mello (2010), que miran hacia procesos de identificación quilombola en una serie de comunidades negras ubicadas en el estado de Rio Grande do Sul, lo que sustenta la memoria es el territorio:

[...] el “tiempo de los antiguos” solo tiene sentido si se refiere al espacio. Señalar hacia la “morada”, hacia las casas rurales, los arroyos y lagos, las antiguas plantaciones, mojones, etc. es una forma de referirse a las reconfiguraciones del paisaje a lo largo de los años y a la inscripción de eventos en el tiempo y en el espacio (p. 37).

al relato de algunos *mais velhos* acerca de la pérdida de interés de los *mais jovens* en las enseñanzas tradicionales transmitidas oralmente (Andrade y Tatto, 2013, p. 24).

9 “Tá Na Hora da Roça: campanha pede respeito ao plantio tradicional quilombola”, *Noticias Socioambientales*, ISA, 2018. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/ta-na-hora-da-roca-campanha-pede-respeito-ao-plantio-tradicional-quilombola>.

10 Destinada a aumentar el suministro de energía a la Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), la construcción de la hidroeléctrica de Tijuco Alto en el río Ribeira de Iguape causó una gran resistencia, que dio origen en 1990 al Movimiento de los Amenazados por las Represas (MOAB), con sede en Eldorado-sp, y con fuerte actuación en el Vale do Ribeira hasta hoy (Rosa, 2007).

Así, la restricción o pérdida material de este/en este espacio –casas, parcelas, semillas, ríos, valles, bosque, animales– y formas de hacer –dónde plantar, cómo construir, qué herramientas usar, observando qué etapas de la luna– tienen consecuencias directas en la configuración del quilombo, porque así como el territorio constituye memoria, como se señaló, la memoria también constituye territorio. Las experiencias *de los antiguos*, los signos de los *viventes* y desde el bosque enseñan cuándo va a llover, enseñan a no sembrar en la cabecera del río, o que en este sendero de tapir se puede abrir un camino seguro. Por lo tanto, la materialidad del territorio es inseparable de la producción de conocimiento en las comunidades quilombolas del Vale.

Hay, entonces, un esfuerzo de las comunidades (los más jóvenes y los más viejos) junto a los *parceiros*¹¹ para revertir una depreciación histórica de los conocimientos y de las formas de vida tradicionales. Esto ocurre, por ejemplo, con la movilización activa por el derecho a la diversidad frente a la criminalización, a las restricciones y leyes ambientales que, como señala Brandão (1999), son justas a distancia, pero perversas en su práctica (Brandão, 1999, p. 81). Perversas, porque no tienen en cuenta otras formas de relacionarse con la tierra, lo que en términos de Fjeld y Quintana (2019) es una visión que presupone la derrota de cualquier alternativa que vaya en contra de los proyectos hegemónicos.

Actualmente, este esfuerzo afectivo y político de valorización de los conocimientos locales también adquiere contornos más institucionalizados, con iniciativas de salvaguardia¹² en la región y con la preocupación de ofrecer oportunidades para la permanencia o el regreso de los jóvenes a los quilombos. Una de las iniciativas más recientes es la patrimonialización del Sistema Agrícola Tradicional Quilombola (SATQ) del Vale do Ribeira, en el que ese espacio común va siendo producido y traducido en esos márgenes

11 *Parceiros* es la forma en que las comunidades quilombolas del Vale do Ribeira se refieren a los grupos más organizados (como los institutos, las ONG, la Defensoría Pública, las organizaciones gubernamentales, las universidades o la Iglesia) que busquen ayudar o colaborar con las comunidades. Son alianzas que actúan de varias formas, por ejemplo, acciones en los territorios, proyectos, campañas, protección jurídica, por mencionar algunas. Los *parceiros*, por lo tanto, son actores fundamentales para la lucha de las comunidades del Vale, aunque estas relaciones sean colaboraciones complejas. En otras palabras, cooperaciones que demandan conversaciones, concesiones y prudencia; a veces, difíciles de manejar.

12 Entre las varias iniciativas, se puede mencionar la creación de la Feria de Intercambio de Plantones y Semillas Criollas, que tiene lugar anualmente en la ciudad de Eldorado Paulista, así como la formulación del *Inventario Cultural Quilombola del Vale do Ribeira* (2013) y de la Patrimonialización del Sistema Agrícola Tradicional del Vale do Ribeira por el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), en el 2018.

institucionales, desde el lenguaje del patrimonio inmaterial. Pero esto, desde luego, también implica sus propias complejidades.

Como señalan los antropólogos Manuela Carneiro da Cunha y Pedro Cesarino (2014), lo que importa cuando se trata del patrimonio inmaterial “no es solo preservar los conocimientos tradicionales, sino comprometerse a conservar vivos y dinámicos estos ‘otros’ sistemas de conocimiento” (p. 18). Para ello, es fundamental no separar el conocimiento de sus poseedores y ofrecer condiciones para la existencia de las comunidades, lo que permea los derechos territoriales, el acceso a los recursos, las condiciones de permanencia y la promoción de políticas coherentes con el modo de vida de las comunidades (Ribeiro, 2019, p. 141). El territorio quilombola y todo lo que lo compone es también un proyecto político.

Por lo tanto, se entiende que, para pensar los futuros en las comunidades quilombolas, los *más jóvenes* observan, aprenden y reformulan con y desde sus *más viejos* en los territorios. El conocimiento movilizad por las comunidades del Vale es el transmitido desde el pasado, de los *antigos*, de sus *más viejos* y *más viejas*, que refleja los espacios y tiempos de la tierra y sus *viventes*, del cultivo de la parcela, de las fiestas de santos y *puxirões*,¹³ de la historia de ocupación, circulación y resistencia en el territorio.

Son años tras años de investigación por parte de ellos [de los *más viejos*]. Aprendieron cómo estas cosas ayudaban a responder algunas cosas y a la vez les servían para su supervivencia. Entonces todo está relacionado con el conocimiento que los padres venían enseñando. [...] Por ejemplo, estábamos allí sembrando arroz. Papá decía: “el pajarito está cantando, vamos a ‘meter o pau’ [trabajar rápido] porque va a llover”. O bien, decía: “está soplando un viento caliente”, “¿qué tiene eso que ver, papá?”, “mira: va a llover” (Ditão, Quilombo Ivaporunduva).¹⁴

Así, el discurso anterior muestra cómo se les enseña a los *más jóvenes* a observar, colaborar y aprender de los demás habitantes del bosque, prestando atención a sus movimientos, tiempos y necesidades. Los *viventes* son parte fundamental de esa abundancia que forma y mantiene el quilombo: una relación que, a veces, demanda cooperación, coexistencia, y otras veces,

13 *Puxirão* es como se conoce regionalmente a los trabajos comunitarios. Esta es una de las modalidades de trabajo colectivo que tradicionalmente utilizan los quilombolas de Vale do Ribeira en los trabajos relacionados con la *roça de coivara* (plantío y quema).

14 Discurso extraído del compilado Sistema Agrícola Tradicional Quilombola del Vale do Ribeira (ISA 2017a, 2017b).

cautela. Por otra parte, Seu Ditão también señala la centralidad de las investigaciones y experimentaciones por parte de los más viejos para la planificación agrícola y la importancia del plantío en el proceso de aprendizaje y subsistencia. Por lo tanto, podemos decir que para los quilombolas de Vale do Ribeira, la parcela y sus plantíos, así como las casas para Carsten (2003), son un pequeño espacio cosmológico que atrae la memoria, los parientes y la lucha: *la parcela es vida*.¹⁵

El plantío tradicional quilombola,¹⁶ conocido en la región como *coivara*, o simplemente *roça*, no escapa a las clasificaciones generacionales y de parentesco, ni a disputas territoriales y ambientales y a la criminalización de prácticas. Según Carvalho (2006), basada en Woortmann (1995), la transmisión del derecho a la tierra está relacionada con el lenguaje del parentesco. El manejo y la limpieza de las parcelas, en constante movimiento, diseñó la ocupación del territorio en la región durante generaciones, y contribuyó a que los descendientes de estos primeros *antiguos* reconocieran sus derechos como poseedores de esa tierra. Por ello, la roza se muestra como un lugar privilegiado de acceso a distintas temporalidades, donde la proyección de futuro de los más jóvenes se extiende al pasado de sus más viejos; modo de vida transmitido por padres, madres, abuelos/as, bisabuelos/as... (Fernández Álvarez, 2019).

Nuestra mayor cultura es la parcela. Viene de los esclavos. Usamos el hacha donde los antiguos ya trabajaban. Desde que tenía ocho años, ya usaba la azada acompañando a los mayores desde chiquitito. El plantío de coivara es nuestra tradición. Le digo a la gente: mira, aquí en el campo no solo tengo dinero. El dinero es muy difícil para los pobres. Pero las cosas para comer y beber, ¡de esas tengo bastante! (Antoninho Ursulino, Quilombo Bombas).¹⁷

Así como Seu Ditão señaló, la centralidad de las enseñanzas de los más antiguos, el discurso del Seu Antoninho es preciso: presenta la importancia de la parcela como espacio de relaciones, temporalidades y abundancias. Señala que la práctica agrícola de la *coivara* se explica no solo por su

15 *Roça é Vida* (Luiz et al., 2020) es el nombre del libro infantil juvenil escrito por quilombolas y aquilombados del Vale do Ribeira, con base en una propuesta del GT de la roza como una de las acciones de salvaguardia del SATQ.

16 La roza tradicional forma parte del Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, recientemente patrimonializado, y es el segundo SAT en ganar el título del IPHAN.

17 Discurso extraído del compilado Sistema Agrícola Tradicional Quilombola del Vale do Ribeira (ISA, 2017a, 2017b).

actuación en la seguridad alimentaria de las comunidades (históricamente y hoy en día), sino también porque se trata de un sistema lleno de significados y sentidos, que evoca vínculos, enseñanzas, afectos y tradiciones entre personas que comparten la vida. Como resalta Brandão (1999), trabajar con la tierra va más allá de la necesidad de alimentación y venta, es también la materialización de la cultura y del afecto.

Tomando como inspiración el trabajo etnográfico de Fernández Álvarez (2019) realizado en diálogo con la propuesta de Carsten (2014), diríamos que la parcela puede ser pensada como “sustancia”, “un espacio relacional que forja, crea y (re)define vínculos” (Fernández Álvarez, 2019, p. 32). En este espacio, el pasado tiene un gran peso. La acumulación de conocimientos de los *antiguos* sirve y se moviliza hoy para trabajar en las parcelas del presente y contribuir a su continuidad futura. Son, por lo tanto, formas de vida transmitidas desde temprana edad por sus más viejos, que allanan el camino para que los más jóvenes sigan en continua actualización.

Así, se puede decir que el plantío de *coivara* consiste en y configura varios *tiempos*. El escenario que presentan los discursos anteriores deja de manifiesto el vínculo genealógico y ancestral que atraviesa el hacer de la *coivara*, pero podemos percibir más allá. Para la elección del lugar donde se abrirá el plantío, por ejemplo, los agricultores y las agricultoras tienen en consideración no solo las indicaciones y enseñanzas de los más antiguos, sino también las características del tipo de cultivo que se va a sembrar y la cobertura vegetal presente en el terreno. En paralelo, también se tiene en cuenta la proximidad a la vivienda del/la agriculto/a, es decir, el tiempo de recorrido hasta la parcela, así como la estación del año, la fase lunar y el periodo de barbecho del espacio.¹⁸

Para Davi Kopenawa y Bruce Albert (2015), las temporalidades del manejo de la tierra marcan además una presencia importante en la vida cotidiana de los yanomamis. Al describir la etapa de barbecho de sus parcelas también de carácter itinerante, como las de los quilombolas del Vale do Ribeira, Davi Kopenawa destaca el proceso gradual de recuperación forestal, en el que “entonces, un matorral enmarañado invade nuestras antiguas parcelas y, después, los árboles vuelven a crecer poco a poco” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 469). Estas áreas se denominan *Capoeiras* en la región de Vale do Ribeira de Tigueras y reflejan el paso del tiempo en el bosque, se configuran como el movimiento que une la parcela y el volver-a-ser bosque (Oliveira, 2016).¹⁹

18 El barbecho es el tiempo de recuperación fundamental para la roza, “porque al igual que las personas, la tierra está viva y necesita tiempo para descansar” (Luiz *et al.*, 2020, p. 23).

19 Según el compilado Sistema Agrícola Tradicional Quilombola del Vale do Ribeira-sp: “En la clasificación de los espacios relacionados con el sistema agrícola, las áreas de cultivo

Estas temporalidades implican una perspectiva dinámica en la relación entre los humanos y otros seres que comparten los espacios, tiempos y la vida en la parcela-bosque, y crean relaciones de cuidado, intercambio y, en ocasiones, colaboraciones más complejas y difíciles de manejar. Del mismo modo, las relaciones con el Estado pueden ser problemáticas y, sin embargo, yuxtaponen diferentes temporalidades, que ocurren no desde una oposición, sino desde los excesos. En la parcela “¡no hay empleados y mucho menos pago en efectivo!” (Luiz *et al.*, 2020, p. 25); en ella se celebran la *abundancia* y la *autonomía*, pero sin minimizar nunca la importancia monetaria que implica su continuidad. Se trata de algo semejante a lo que los caboclos campesinos de Alcántara, en el estado de Maranhão consideran un “mundo compuesto” (Pietrafesa de Godoi, 2018), como ya se trató, en el que están implicados espacios y decisiones colectivas, indicaciones del paisaje, de los animales y de los astros, legislaciones y documentos, y la experiencia acumulada de aquellos que vinieron antes.

Por lo tanto, los quilombolas del Vale do Ribeira llevan a cabo la constitución de un modo de vida que integra el uso compartido de un espacio rico en existencias diversas y complejas, aprendizajes de larga data y la formación de futuros: el plantío tradicional. A partir del trabajo de Dardot y Laval (2017), pensamos las temporalidades y modos de hacer en la parcela como un principio de lucha común, en la que está en juego la continuidad de sus propios modos de existir y de componer mundos. Modos que con frecuencia son tensionados por disputas y que están continuamente bajo amenaza y, en este proceso, se constituyen y reconstituyen constantemente.

Como veremos, las temporalidades y la circulación de personas, objetos, capital político y económico, casas y tierra también son elementos que componen el mundo de la cosecha de café en Minas Gerais.

Morada, trabajo y circulación en la cosecha de café²⁰

Don Pedro, de Varzelândia, ciudad ubicada en la región norte de Minas Gerais, es un hombre de poco más de sesenta años, con una sonrisa en el

en etapa inicial de regeneración forestal se conocen como ‘*tigueras*’. Después del tercer año, pasan a llamarse *capoeiras*” (ISA, 2017a, p. 23).

20 Las reflexiones que se presentan aquí forman parte de los resultados de investigaciones de iniciación científica y de maestría en Antropología Social de Lidia Maria Reis Torres. La investigación de maestría tuvo como uno de sus principales objetivos la producción de una etnografía sobre las relaciones y vínculos que se establecen entre los migrantes y el territorio de las haciendas productoras de café, que ocupan temporalmente durante cuatro meses al

rostro y un cuerpo que muestra las marcas de una antigua relación de familiaridad, intimidad y afectividad con la tierra. Ese sábado, que era un “día libre” del trabajo en la cosecha de café, don Pedro trabajaba preparando la tierra para sembrar mandioca en un terreno de menos de diez metros cuadrados frente a las casas que él y su familia ocupan durante cuatro meses al año, tiempo de duración de la cosecha de café.

Don Pedro, junto con otras familias de migrantes, vive temporalmente en las *colonias*, ubicadas en el perímetro de la hacienda en la que trabajan durante el periodo de cosecha de café. Para él, que se encontraba a más de novecientos noventa kilómetros de su ciudad natal, Varzelândia, esa hacienda no es un lugar nuevo, es donde él y otros trabajadores regresan cada año para rehacer una y otra vez el ciclo de la cosecha del café. Cuando me acerqué y le pregunté qué estaba sembrando, el señor Pedro me dijo sonriendo, pero sin soltar la azada: “¡Es mandioca! La plantamos este año para cosecharla el año que viene”.

Verena Sevá Nogueira (2010), en su investigación sobre la migración estacional para la cosecha de café en el municipio de Aracatú, Bahía, menciona que gran parte de la población sale anualmente a trabajar en la cosecha de café en ciudades del interior de São Paulo o en el sur de Minas Gerais. Según esta antropóloga, la migración es esperada y sentida no solo por los trabajadores que realizan el desplazamiento, sino también por todo el municipio de origen, que, según la antropóloga, permanece prácticamente en hibernación cuando la población sale a trabajar en los cultivos de café. La vida social y económica de Aracatú sigue lo que Nogueira (2010) llamó “tiempo del café”. En palabras de la autora:

Es como si prácticamente todo el municipio hibernara durante dos o tres meses, y al mismo tiempo se prepara de alguna manera para recibir a los que regresarán del café. Este es el caso de las escuelas, de las reparticiones públicas y también del comercio (p. 199).

El ciclo de migraciones, que siempre son temporales, marca la historia de muchas regiones del Brasil rural y, a la vez, hace evidentes nuevos contornos del trabajo que representa, al mismo tiempo, una “morada”. Este capítulo trata de discurrir sobre este modo de sociabilidad local que organiza la vida social en estos espacios de trabajo, pero también en las ciudades y los pueblos que acogen y se ajustan a esta vida de trabajadores que viven en movimiento.

año la región de Cabo Verde, en Minas Gerais. La investigación contó con financiación de la Capes.

Cabo Verde, una ciudad de poco más de catorce mil habitantes, en el sur de Minas Gerais, recibe anualmente a cientos de trabajadores y trabajadoras rurales de otras regiones del país que se trasladan a la ciudad para trabajar en la cosecha de café. Las circulaciones estacionales que allí ocurren se sitúan en un marco más amplio de desplazamientos interregionales que marcan la historia de Brasil y que reproducen y nos hablan de las estructuras socioeconómicas del país.

La cosecha de café tiene lugar entre mayo y agosto; durante los cuatro meses en que se prolonga, los migrantes que van a Cabo Verde a trabajar en su recolección viven en espacios colectivos en las haciendas en las que trabajan. El café ocupa una tercera parte del territorio de la ciudad, cuya principal actividad económica es el cultivo y la venta de este grano. Los comercios aceptan el pago a plazos, cuyo cumplimiento se acuerda para la época de la cosecha. Algunos negocios aceptan el pago en sacos de café, ya que el producto tiene una fuerte importancia local y conlleva el peso simbólico e histórico de ser considerado el “oro negro”. Las escuelas municipales adaptan sus calendarios para que el periodo escolar sea lo más cercano posible al inicio de la cosecha, ya que así los padres pueden ir a trabajar y dejar a sus hijos en la escuela. Las instituciones sin ánimo de lucro esperan la cosecha para realizar campañas de recaudación de fondos, que muchas veces son donaciones de sacos de café, y con ese dinero se mantienen la mayor parte del año. La temporalidad del grano y de las circulaciones de personas, capital político y económico suceden de manera extremadamente interconectada.

Desde el periodo colonial, la economía brasileña se sustentaba en el latifundio y, en su mayor parte, era exportadora de materias primas, como el *pau-Brasil*, el envío de metales preciosos, la caña de azúcar y el café, por ejemplo. La estrecha conexión entre tierra y capital hizo que las élites agrarias estuvieran presentes en el control del país a lo largo de la historia. Para Chaguri (2016), mirar la tierra como una categoría sociológica que instaura diferencias puede darnos pistas sobre las diferentes concepciones e institucionalización de los derechos en Brasil. Según la autora,

La lectura de lo rural desde las articulaciones entre grandes terratenientes, Estado y movimientos sociales que reclaman tierra y que miran lo rural como categoría de análisis de fenómenos sociopolíticos, puede apuntar a la concepción e institucionalización de los derechos en Brasil. Así, se sustenta la hipótesis de que tales articulaciones –en sus conflictos y conciliaciones– acaban modulando aspectos fundamentales de la construcción de la ciudadanía en Brasil contemporáneo y, al hacerlo, llevan la tierra al primer plano del estudio sobre las bases de la dominación. En resumen, la tierra

operaría como una categoría que instauro la diferencia, lo que permite una variedad de respuestas a los impases de la democracia brasileña (Chaguri, 2016, p. 8).

Antes de 1850, con la institucionalización de la Ley de Tierras, que comenzó a organizar la propiedad privada en Brasil, no existía documentación específica que regulara la tenencia de la tierra en el país. Durante el régimen esclavista, el uso de la tierra no dependía de la compra, sino de la cesión del uso del dominio, que, a su vez, pertenecía a la Corona portuguesa. La institucionalización de la Ley de Tierras fue, por lo tanto, un hito simbólico en cuanto a los usos y valores que asumió la tierra desde entonces. Con ella, la tierra pasó a funcionar como un bien propio, ya no como un dominio cedido por la Corona; y a partir de ahí, comenzó a formalizarse la noción de *propiedad de la tierra*.

José de Sousa Martins (1986), al investigar cómo se dio y cuáles son los contornos del surgimiento del capitalismo en Brasil, argumenta que aun cuando hubo un cambio en los modelos económicos en Brasil, no hubo ruptura de los estándares sociales existentes, y así, la centralización del poder en las élites agrarias y las formas desiguales de acceso a la tierra continuaron reproduciéndose bajo nuevas formas.

Para el autor, la transición de una sociedad basada en el modelo de trabajo esclavo a una basada en un modelo de trabajo libre no se dio de manera integral. Denomina a esta difusión de viejos patrones sociales al nuevo modelo político-económico-social “híbrida mentalidad capitalista” (Martins, 1986), es decir, la economía funcionaba como una economía capitalista, pero la base de las relaciones sociales, los valores y las orientaciones no. Martins, que concentra su análisis en los contextos rurales, sitúa el régimen de colonato, característico de las haciendas de café y caña de azúcar, como un sistema de transición entre los dos modelos económicos, que condensaba esa “híbrida mentalidad capitalista” en sus formas y valores (1986). Resalta cómo en el colonato, a pesar de que el colono era un trabajador libre y asalariado,²¹ mantenía relaciones muy estrechas y personales con los grandes terratenientes. Aunque teóricamente libres, los colonos vivían en la hacienda

21 Los colonos aquí son trabajadores que residen y trabajan en haciendas bajo el régimen de colonato. Martins (1986) dice que algunos colonos recibían un pago fijo para trabajar en el cultivo del café, a menudo anualmente, por lotes de mil árboles de café tratado y, en algunas haciendas, también recibían un pago proporcional a la cantidad de producto cosechado. El autor explica que el ingreso anual del colono correspondía a unos cuatro salarios mensuales del trabajador urbano, la producción directa de subsistencia sería responsable, para el colono, de lo que equivaldría a los otros ocho salarios no remunerados.

junto con toda su familia, lo que de cierta forma los ataba a los dominios de los terratenientes y a las relaciones que allí se establecían. Después de la Ley de Tierras, se necesitaba capital para comprar estas tierras y tener un lugar para vivir, cultivar y trabajar. La dificultad de acceso a las tierras continuó haciendo que los trabajadores desprovistos de bienes y capitales no obtuvieran la documentación de la tierra como bien y continuaran dependiendo de la oligarquía rural para tener un pedazo de tierra donde pudieran establecerse, cultivar, vivir y trabajar con su familia.

La mutua asociación entre vivienda y trabajo, y la consecuente concesión de terrenos, era lo que vinculaba permanentemente al trabajador a la propiedad y lo que dificultaba que él y su familia dejaran la hacienda, ya que además del empleo, estaban en juego la vivienda, su sustento y su supervivencia.

Moacir Palmeira (1977), en su investigación sobre los trabajadores de los cañaverales de Pernambuco en la década de 1950, arrojó luz sobre un aspecto importante de las relaciones de trabajo en el cañaveral en esa época. Según el autor, quienes trabajaban en el ingenio azucarero no solo buscaban trabajo, sino, principalmente, una morada. Para el autor, esta siempre era coextensiva con un terrero, un pedazo de tierra para plantar y, por lo tanto, se entendía más allá de la casa. Era la morada, que englobaba la casa, el terreno para plantío y el trabajo en los cañaverales, lo que permitía y garantizaba la subsistencia familiar de estas personas. Para Palmeira (1977), la morada y el trabajo se constituyen de forma íntima y mutua, de tal manera que era imposible comprender la dimensión de morada sin trabajo, o viceversa, en las relaciones de trabajo en los cañaverales de esa época.

Las relaciones morales de dominación entre patronos y trabajadores no son exclusivas de un periodo específico del mundo rural brasileño, como es el caso del colonato; son relaciones que, en el contexto del capitalismo, se actualizan constantemente bajo nuevos contornos. Este es el caso de las haciendas cafeteras del sur de Minas Gerais.

El señor Pedro araba la tierra a fin de plantar mandioca para uso familiar, allí, en las casas que un día fueron de colonos, pero que hoy son las casas donde viven familias de diversas regiones de Brasil durante la cosecha de café. Normalmente, las familias que migran para trabajar en los cafetales son la tercera o cuarta generación de trabajadores temporales que van para la cosecha, siempre mediadas por un reclutador, llamado en portugués *turmeiro*, que hace el primer contacto con los propietarios de las haciendas y elige *turmas* (grupos) durante el periodo de la cosecha de café.

Sevá Nogueira (2010), al analizar la migración estacional para la cosecha de café como cíclica, permeada por un conjunto de relaciones presentes en diversos sectores políticos, sociales y económicos tanto en las ciudades de destino como en las de origen de los trabajadores temporales, propone que

estudie la migración, por ejemplo, no como una estrategia de reproducción de un modo de vida campesino, que, según la autora, requiere un trabajo familiar en una tierra familiar, sino que comencemos a analizarla y entenderla como una estrategia de reproducción de la propia “casa campesina”. Para la antropóloga Janet Carsten (2003), las casas son espacios de vida que constituyen memorias. En el caso de las casas que componen las colonias y los alojamientos de los migrantes del café, también constituyen ciclos de desplazamientos temporalmente marcados. Por otra parte, sus terreros y pequeñas plantaciones, huertas, se configuran como marcas materiales del paso de las personas por ese lugar, del trabajo temporal que se realiza en esas tierras, de una vida compartida con otros migrantes, con *turmeiros*, aunque sea por un corto periodo, pero también son la prueba concreta del movimiento, de la circulación.

Los trabajadores que van a la cosecha en familia suelen residir en las colonias, y los hombres solteros viven en alojamientos. El *alojamiento*, a diferencia de las casas de las *colonias*, está formado por grandes cobertizos, donde hay un espacio compartido para la cocina y el comedor, y otro donde se ubican las habitaciones colectivas, con literas, que pueden ser compartidas con otros tres a cinco hombres. En los alojamientos siempre se quedan juntos los hombres que llegaron de la misma ciudad, por lo tanto, de una misma *turma*.

La antropóloga Marina Sousa Lima (2018) percibió, en su trabajo etnográfico en la región rural del estado de Roraima, una presencia significativa de hombres solteros y, en general, sin hijos, llamados localmente *cutiãõ*, que integraban el Proyecto Asentamiento Rural Ajarani. Según la autora (2018), el término *cutiãõ* quizá alude a la *cutia* (agutí), animal de hábitos solitarios. En su trabajo, destaca que, en contraposición a los regímenes matrimoniales y a las estrategias de mantenimiento del patrimonio familiar, en el Ajarani los hombres solteros no se insertan en una red de parentesco que regule las conformaciones ideales de las relaciones matrimoniales, y, al no tener compañeras a las cuales regresar, quedan relegados a una mayor flexibilidad en las relaciones de trabajo y a una mayor probabilidad de grandes desplazamientos a otras regiones (Lima, 2018).

En el trabajo de la antropóloga, importa prestar atención a los sentidos y a las lógicas de desplazamiento de los hombres solteros, toda vez que nos informa sobre la diversidad de los estándares de movilidad y las múltiples configuraciones de trabajo que se vinculan a los desplazamientos. En sus palabras:

Si, por una parte, se explora la importancia de los lazos matrimoniales desde la incorporación de grupos, pasando por las lógicas

sucesorias de la tierra, hasta la elección de socios en parcelas aproximadas, con el objetivo de ampliar los dominios territoriales del grupo doméstico, por otra parte, se identifican diversos estándares de movilidad social, que atañen a lógicas matrimoniales locales, sexo y edad (Lima, 2018, p. 74).

En el caso de Cabo Verde en Minas Gerais, a diferencia de los alojamientos, como ya se mencionó, las colonias se identifican con una unidad familiar o doméstica. Los espacios están conformados por dos dormitorios, una cocina y una sala de estar. Las casas están ubicadas una al lado de las otras y son ocupadas por una pareja y sus hijos, o por una familia extensa compuesta por tíos y tías. Mientras que en los alojamientos solo se agrupan hombres solteros, elegidos por los *turmeiros*,²² en las colonias se alojan grupos familiares del *turmeiro*.

Renato, uno de los *turmeiros* de las colonias, relata que hace años que va a Cabo Verde con su familia, un grupo de aproximadamente veinte personas, y que, aunque él va anualmente, siempre hay gente nueva en su *turma*. En el 2018, por ejemplo, Renato contaba que era el primer año que una de sus tías iba a la cosecha de café. Doña Marta, como se llamaba, dijo que ese año, luego de la muerte de su esposo, quien también era recolector de café, decidió ir a la cosecha, porque según ella, “la ciudad siempre se queda vacía en la época de cosecha, entonces decidí venir a tener un ingreso, pero también a estar cerca de la familia”. La madre de Renato, doña Lúcia, también contaba que es la proximidad, el estar junto a la familia en la colonia, lo que se considera al decidir desplazarse o no: “aquí [en las colonias] vivimos todos juntos. Ni allí [en su ciudad], me acerco tanto a la familia”.

No cualquiera va a la cosecha de café, y las personas que se quedan en las ciudades de destino tampoco son aleatorias. Estos grupos, además de compartir el trabajo en la cosecha, comparten los espacios de morada. Sin embargo, desplazarse de una región a otra también significa compartir los espacios y servicios de la ciudad. Y estos espacios en la morada temporal pueden incluso ser la razón principal para continuar en movimiento. Gabriela, la esposa de Renato, me dijo que lo que influyó en su decisión de continuar migrando por más de cinco años para cosechar café en la misma hacienda es que cerca de allí hay una guardería municipal rural. Así, ella

22 El *turmeiro*, además de conseguir personas y de reunir un grupo para ir a la cosecha del café, también se encarga de mediar el contacto del propietario de la hacienda con estos trabajadores, desde posibles conflictos, hasta la elección de quién irá a la cosecha. Es por medio de la figura del *turmeiro* que se eligen los grupos que van a la cosecha del café, siguiendo lazos de parentesco, afecto y amistad.

puede dejar a su hijo en la escuela durante la jornada laboral, por lo que, en sus palabras, “esperamos a que venga la cosecha, porque allí [en la guardería] mi hijo incluso engorda”.

La elección de quién va a migrar y hacia dónde migrará no se hace al azar. Tanto en las colonias como en los alojamientos, los lazos afectivos son fundamentales para el inicio de estas movilidades, porque desplazarse es también compartir espacios, afectos y alimentos. Casa, cuerpo y movimiento conforman, entre otros, el conjunto del flujo migratorio.

La morada y el trabajo, como categorías extremadamente imbricadas, constituyen y son constitutivas de las relaciones de dominación existentes en Brasil, desde antes de la Ley de Tierras, durante el periodo de la esclavitud e incluso después de su homologación. Ante la imposibilidad de tenencia de la tierra y de un trabajo digno en sus lugares de origen, una de las salidas, tomada por gran parte de la población que necesita alimentos y casa para sí mismos y sus familias, es hacer y rehacer el ciclo migratorio ocupando temporalmente un lugar para vivir y trabajar. En ese movimiento se habitan pedazos de tierra ajena, y, bajo el dominio de *turmeiros* y propietarios de haciendas, se ocupan colonias y alojamientos, y de manera resiliente se comparte una vida, y una existencia momentánea en común, se cultiva, se cosecha. Según Carsten, la densidad cualitativa de las experiencias en las casas que habitamos se compone del compartir la intimidad, el espacio, la comida y el alimento; las “casas son las relaciones sociales de quienes las habitan” (2003, p. 37). En ese proceso, se reinventan las relaciones en esa tierra y las formas de vida que resisten la lógica desdemocratizadora y la constante privatización del mundo (Fjeld y Quintana, 2019).

Reflexiones finales

A lo largo de este texto, buscamos poner en diálogo tres realidades distintas del campesinado brasileño para pensar formas de existir en común: los asentamientos rurales en la región de Pontal, en São Paulo, formados en tierras públicas pertenecientes al Estado y concedidos en usufructo a las familias sin tierra; territorios de comunidades quilombolas del Vale do Ribeira, en São Paulo, también otorgados por el Estado como política de reparación a familias negras, descendientes de esclavos que ocuparon estas tierras desde hace varias generaciones; y finalmente, haciendas de cultivo de café en el sur de Minas Gerais pertenecientes a propietarios que contratan mano de obra temporal todos los años, y cuya relación está mediada por un pago por trabajo y morada. Desde estos espacios traemos situaciones que entrelazan personas, animales, tierra, parcelas, bosque, pastizales, cultivos, trabajo,

Estado, casas, temporalidades, cuidados, disputas y la producción de vínculos que también implican tensiones internas o colaboraciones problemáticas (Chao, 2018). Un conjunto extraído de un ejercicio de composición.

Para pensar la composición, buscamos seguir el recorrido metodológico propuesto por el sociólogo Marcelo Rosa (2011) y por la antropóloga Emília Pietrafesa de Godoi (2023), y mostrar que ese término no se moviliza al azar. “Componer” relaciones implicó dirigir nuestra atención a personas y a otros más que humanos que constituyen múltiples colectividades, dimensiones temporales, espaciales y materiales, un conjunto dinámico y contingente. De este modo, nuestro desafío teórico-metodológico fue dar cuenta de la complejidad de ese enmarañado de relaciones que constituyen cada uno de los contextos etnográficos presentados, sin inmovilizarlos *a priori* en categorías o definiciones.

En el primer caso, el de los asentamientos rurales, tomamos como unidad de análisis los lotes, espacios constituidos por un terreno, que puede variar de diez a trece hectáreas de tierra, generalmente dividido en tierras de agricultura, de pastizal y un área donde se construyen las casas familiares y se instala una familia o una parentela extensa. Con base en los lotes mapeamos las tierras, las casas, las personas, los pastizales, los animales de crianza, las vacas lecheras, los árboles, las semillas, los alimentos, los cuidados y la dedicación a la producción del lote que también implican una relación con el Estado, y otros objetos que circulan constantemente entre las parcelas de los/las asentados/as y que son el punto de partida para dar cuenta de la trama de relaciones, así como de las diversas temporalidades y de la producción de abundancia en estos territorios de reforma agraria.

En el segundo caso, las comunidades quilombolas del Vale do Ribeira, en São Paulo, el plantío tradicional quilombola se presenta como un lugar y una actividad privilegiada de análisis. En ese espacio vemos la circulación de personas de diferentes generaciones, plantas, semillas, animales diversos, azadón, bosques, legislaciones y autorizaciones ambientales. También vemos que el territorio y las varias colaboraciones con el bosque y sus *viventes* son centrales para constituir memoria por medio de las generaciones, y que la memoria también constituye el territorio. Aquí no se puede separar la materialidad del territorio de la transmisión de conocimientos por parte de los más viejos, ni de las disputas con el Estado, de la amenaza de los *grileiros* (tomadores de tierras ajenas mediante fraude) y de los grandes emprendimientos.

En el tercer caso, el de los trabajadores migrantes que van a la cosecha de café, la principal unidad de análisis fueron los espacios colectivos de morada. Partimos de estos espacios de sociabilidad, a los que se añade, en un periodo específico, un pequeño cultivo, una hortaliza, un pariente; cada

año configuran evidencias concretas del trabajo realizado en la hacienda, pero también de los desplazamientos.

Partimos de un “todo mezclado” para tratar de comprender el proceso creativo y constante de las experimentaciones de vidas vividas, marcadas por disputas históricas, la presencia o ausencia del Estado y la falta de garantía de derechos sociales, pero también por las diversas colaboraciones y constantes reinenciones. Es en la constante producción de espacios de morada, lotes y parcelas que se atraen parientes y que se crean memorias, que a su vez se materializan en un territorio por generaciones. En las tres reflexiones, sin embargo, se destacan los vínculos establecidos –no sin tensiones o relaciones jerárquicas de dominación con otros parientes– con el Estado, con los *turmeiros* y con los patrones.

Finalmente, entre las muchas posibilidades metodológicas que se abren al pensar lo común, como recalca Matías Saidel (2019), buscamos pensarlo como un principio político capaz de construir y señalar alternativas para la construcción de “un mundo donde muchos mundos sean posibles” (p. 22). Además, buscamos abordar estas varias formas de reinención de lo común, como un proceso incompleto, incierto, abierto y relacional. Por lo tanto, partimos de un análisis del nivel micropolítico, en el que logramos recomponer modos singulares de ser y actuar de sujetos colectivos, que reinventan, a diario y a menudo en contextos adversos, posibilidades de vida en común.

Referencias

- Andrade, Anna Maria y Tatto, Nilto. (2013). *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira: Abobral (Margem Esquerda), Bombas, Cangume, Galvão, Ivaporunduva, Mandira, Maria Rosa, Morro Seco, Nhunguara, Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Pilões, Porto Velho, Praia Grande, São Pedro, Sapatu*. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental.
- Brandão, Carlos Rodrigues. (1999). *O afeto da Terra: Imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Preto, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Carsten, Janet. (2003). Houses of memory and kinship. En *After kinship (new departures in anthropology)* (pp. 31-56). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet. (2014). A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 6(2), 103-118.
- Carvalho, Maria Celina Pereira. (2006). *Bairros negros do vale do ribeira: Do “escravo” ao “quilombo”* [Tesis de doctorado]. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas.

- Chaguri, Mariana Miggiolaro. (2016). A terra como ponto de vista. En 40° *Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu. Anais do 40° Encontro Anual da ANPOCS*, v. 1.
- Chao, Sofi. (2018). Seed care in the palm oil sector. *Environmental Humanities*. 421-446. 10.1215/22011919-7156816
- Cunha, Manuela Carneiro da y Cesarino, Pedro de Niemeyer. (2014). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.
- De L'Estoile Benoit. (2020a). Oikonomia na zona da mata. Apresentação aos leitores brasileiros. *Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP*, 12(2), 211-226. <https://doi.org/10.53000/rr.v12i2.4258>
- De L'Estoile, Benoit. (2020b). “Dinheiro é bom, mas um amigo é melhor”, orientação para o futuro e a “economia”. *Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP*, 12(2), 227-264. <https://doi.org/10.53000/rr.v12i2.4261>
- de Oliveira, Joana Cabral. (2016). Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 11(1), 115-131.
- Decreto 4887 del 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. 20 de noviembre del 2003. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*.
- Dias, Luiz Marcos de França. (2020). *Comunidades quilombolas em territórios coletivos do Vale do Ribeira (SP): Saberes da roça na construção de um projeto político epistêmico* [Tesis de maestría]. Universidade metodista de Piracicaba.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2019). Relaciones de parentesco, corporalidad y afectos en la producción de lo común: Reflexiones a partir de una etnografía con trabajadores de la economía popular en Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 25-36. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.03>
- Fjeld, Anders y Quintana, Laura. (2019). Reinstitutionalización, formas de vida y acciones igualitarias: Reinvenções de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 2-9. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.01>
- Girardi E. (2008). *Atlas da questão agrária brasileira*. Presidente Prudente, UNESP, NERA. www.atlasbrasilagrario.com.br
- Heredia, Beatriz de. (1979). *A morada da vida. Trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Instituto Socioambiental. (2017a). *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira-SP. Volume 1. Relatório v.1* (0148894). ISA, octubre.
- Instituto Socioambiental. (2017b). *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira-SP. Volume 2. Relatório v.2* (0148902). ISA, octubre.
- Jaramillo, Pablo. (2020). Mining leftovers: Making futures on the margins of capitalism. *Cultural Anthropology*, 35(1), 48-73. <https://journal.culanth.org/index.php/ca/article/view/4191/506>
- Kopenawa, Davi y Albert, Bruce. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Lima, Marina Sousa. (2018). *De picadas, lotes, cutiões e precisão: Sociabilidade e modos de habitar no Projeto de Assentamento Ajarani, RR* [Tesis de maestría]. Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP.
- Luiz, Viviane Marinho; Silva, Laudessandro Marinho da; Américo, Márcia Cristina y Dias, Luiz Marcos de França. (2020). *Roça é vida*. São Paulo: IPHAN.
- Marcelin Louis. (1996). *A invenção da família Afro-americana: Família, parentesco e domesticidade entre os negros do Reconcavo da Bahia, Brasil* [Tesis de doctorado]. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Martins, José de Sousa. (1986). *O cativo da terra*. São Paulo: Hucitec.
- Micaelo Ana Luisa. (2016). *“Essa terra que tomo de conta”: Parentesco e territorialidade na zona da Mata de Pernambuco*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- Nascimento, Lisângela Kati do y Teixeira, Gabriel da Silva. (2020). *Comunidades tradicionais e educação escolar diferenciada no Vale do Ribeira: Violações de direitos e conflitos*. São José do Rio Preto, SP: Balão Editorial.
- Nogueira, Verena Sevá. (2010). *Sair pelo mundo: A conformação de uma territorialidade camponesa* [Tesis de doctorado]. Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP.
- O’Dwyer, Eliane C. (2007). *Terras de Quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. Tomo 11*. São Cristóvão-SE.
- Palmeira, Moacir. (1977). Casa e trabalho: Nota sobre as relações sociais na plantation tradicional. *Contraponto*, 2(2).
- Pietrafesa de Godoi, Emília (2023). *Devir quilombola na Terra de Santo: A tessitura de um mundo composto*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Pina Cabral, João de y Silva, Aparecida Vanda da. (2013). *Gente livre: Consideração e pessoa no Baixo sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Quintana, Laura; Jaramillo, Pablo y Caicedo, Alhena. (2021). What’s up with methodology? Faults, experimentations, and affective displacements in the reinventions of the common. *Cultural Studies*. <https://doi.org/10.1080/09502386.2020.1863996>
- Rangel Loera, Nashieli. (2013). Compromissos, dívidas e dons entre acampados, assentados, movimentos e Estado. En Emília Pietrafesa de Godoi y Marilda Menezes (Orgs.), *Uma terra para se viver: Assentados, colonos e quilombolas*. São Paulo: Anna Blume.
- Ribeiro, Davi Willian Aparecido (2019). Patrimônio socioambiental e narrativas da resistência quilombola. *Revista Iberoamericana de Turismo. RITUR*, 9, 138-153.
- Rosa, Leandro da Silva. (2007). *Os quilombos do Vale do Ribeira e o movimento social: O movimento dos ameaçados por barragens do Vale do Ribeira (MOAB)* [Tesis de maestría]. Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara.
- Rosa, Marcelo. (2012). A Terra e seus vários sentidos: Por uma sociologia e etnologia dos moradores de fazenda na África do Sul contemporânea. *Revista Sociedade e Estado*, 27(2), 361-385.
- Saidel, Matías Leandro. (2019). Reinenciones de lo común: Hacia una revisión de algunos debates recientes. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 10-24. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.02>

- Salaini, Cristian y Mello, Marcelo. (2010). Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade. *Revista Eletrônica do Grupo de Pesquisa identidade da Faculdades EST*. <http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/identidade>
- Woortman Klass. (1990). Com parente não se neguecia: O campesinato como ordem moral. *Anuário antropológico*, 87, 1-73. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Tempo Brasileiro.

Trombas (no) quería ser Estado^{*}, ^{**}

MAIARA DOURADO

EN AQUEL TIEMPO no teníamos ninguna seguridad,¹ me explicaba Chiquinho. *No teníamos escrituras*; y durante mucho tiempo, obtener tal *papel* tampoco era una preocupación para los *posseiros* y las *posseiras*² (campesinos y campesinas) de Trombas y Formoso, municipios de la región norte del estado de Goiás, ubicado en el centro-oeste de Brasil. *Si estás ocupando la tierra, eres el dueño*. El *documento* era una prerrogativa de propiedad que no fundamentaba las relaciones con la tierra *en aquel tiempo*. Era la ocupación, la relación de trabajo y movimiento lo que demarcaba y registraba este vínculo. De la nada, *vendían el derecho de ocupación* y se iban. *Salían y dejaban la*

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.9>

** Este capítulo ha sido traducido por el equipo de “Espaço da Escrita” de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), a quienes agradezco por los servicios de traducción prestados.

1 Sobre los elementos destacados en el texto: el uso de las cursivas se refiere a términos o discursos de fuerte recurrencia de los interlocutores de esta investigación y las comillas dobles indican términos o citas que extrapolan el contexto en el que se insertan estas personas, por lo general de origen académico.

2 *Posse* es un concepto émico que proviene del propio movimiento –político y colectivo– que ocurrió en la región de Trombas y Formoso cuando los campesinos comenzaron a llegar y asentarse en las tierras de esa región. Enfrentaron amenazas de expulsión y cobro de alquileres por parte de terratenientes que decían ser propietarios de las tierras. La práctica de la *posse*, o de apropiarse de un pedazo de tierra, empieza cuando inicia la lucha, cuando los campesinos deciden quedarse y ocupar (*ficar* y *possear*). En este sentido, *posseiros* y *posseiras* aparecen aquí como categorías políticas. De aquí en adelante adopto el término en español *campesinos* y *campesinas*.

tierra, la casa, las cosechas. Ya sea porque la tierra estaba *cansada*,³ ya sea por alguna razón que amenazaba su libertad: la sequía, las difíciles relaciones laborales. O incluso porque querían *caçar melhora* (ganarse la vida), cuando partían de las más diversas localidades de Brasil –sobre todo de Maranhão, Bahía y Ceará– en busca de *un mejor lugar para trabajar, para hacer roza*. *Un lugar que tuviera monte*, como me dijo cierta vez doña Joaninha. Sin embargo, para ellos, ese lugar siempre estaba un poco más adelante, cerca de la tierra y lejos de las relaciones de explotación del trabajo. No es de extrañar que siempre estuvieran por *llegar* a un nuevo lugar. El movimiento resultaba ser la principal forma de lograr la libertad que tanto ansiaban.

Fue en ese contexto que *vender el derecho de ocupación* se convirtió en una práctica común entre los campesinos. Si uno de ellos estaba trabajando en algún lugar arrendado o trabajando *na meia*⁴ (explotación a medias con el propietario) y decidía marcharse, pero *tenía una pequeña roza, a veces un rancho*, entonces se lo vendía al dueño de la tierra o a quien se interesara. Pero vendían *solo las mejorías*, explica Chiquinho, que era lo que habían hecho en la parcela: un cultivo de mandioca, una casa o un granero. La tierra, como solían decir por allá, *no tenía valor*, no estaba sujeta a negociación. No porque no fuera algo estimado o anhelado por estas personas.

El significado de la tierra no ocupaba los presupuestos económicos que la transformarían en una cosa-mercancía. En aquel tiempo, los campesinos no ambicionaban la tierra. A nadie le importaba, no había escritura, no había documentos. De igual manera, las tierras eran *devolutas* (tierras públicas, sin destinación), “sin dueño”, lo que significaba que quien llegaba allí las habitara y trabajara allí, como me contó, cierta vez, doña Isabel. Se podía obtener, como máximo, el derecho de ocupación de la tierra, que se aseguraba de esa manera, trabajándola. Era como un pacto con ella. Mientras la gente estuviera en la tierra y la trabajara, esta trataría de darles la tan deseada

3 La expresión *cansancio* de la tierra se refiere al tiempo de descanso que esta demandaba. Después de algunos ciclos de cultivo y desgaste del suelo, dejar descansar la tierra era una forma de recuperar su fertilidad. El *pousio* es una técnica ampliamente utilizada por grupos y comunidades que utilizan prácticas agrícolas tradicionales, como la *roça de toco* (cf. Woortmann, E., 2009; Woortmann, E. y Woortmann, K., 1997). El *cansancio* de la tierra agenciaba el movimiento de estas personas. No es de extrañar que cuando estaba cansada del trabajo, de la roza y de la *crianza*, reaccionara y empujara hacia fuera –al movimiento– a aquellos y aquellas que la habitaban.

4 El arriendo o *meia* se refiere a la relación de uso de la tierra que se establecía con el propietario de esta. En el caso del arrendamiento, se estimaba el pago de un porcentaje al dueño, que oscilaba entre el 30 % y el 70 % de todo lo producido en la tierra. Por otra parte, la *meia* consistía en pagar la mitad de toda la producción de la roza. *Por ejemplo, si cosechas veinte sacos de arroz, diez son para ti y los otros diez son para el dueño de la tierra*, explica doña Carmina.

fartura (abundancia). La *fartura* era fruto de ese acuerdo, y las *mejorías* realizadas en la tierra se volvían suyas por derecho.

Pero la tierra no les pertenecía, por lo que se podían agenciar nuevos acuerdos con otros campesinos que vinieran a vivir allí. El derecho de ocupación no era otra cosa que la expresión material de ese pacto, con el que se podía regatear la libertad o la búsqueda de algo mejor. Y durante mucho tiempo la gente vivía así: vendían el derecho de ocupación y se marchaban, dejando la tierra. De hecho, la vida antes era bastante inestable e insegura. No había mucha garantía sobre el tiempo y las condiciones en las que tendrían que permanecer en un lugar determinado. Ceder la tierra era entonces la única prerrogativa de la que disponían. Esa *seguridad* mencionada por Chiquinho y ausente en aquel tiempo solo se hizo posible con la *lucha por la tierra* emprendida por ellos a principios de los años cincuenta, cuando llegaron al pueblo de Trombas y Formoso.

Los campesinos se rebelaron contra el cobro de arriendo y la consecuente expulsión de sus tierras por parte de terratenientes que se decían dueños. Fue entonces cuando inició la *lucha*, y con ella se consolidó la creación de la Asociación de los Campesinos y Trabajadores Agrícolas de Trombas. Esta entidad *era una especie de sindicato*, como me explicó Dirce. Tenía presidente, vicepresidente, primer y segundo secretario, tesorero y vicesesorero. Pero en su concepción, era el órgano de confianza y seguridad para los pueblos de la región, como me lo definió, una vez, Cosme. La confianza era justamente lo que daba sentido a la relación que los campesinos de Trombas y Formoso tenían con la Asociación. De la misma manera que los campesinos se conocían y se apoyaban mutuamente –por medio de *mutirão*, *ademão*⁵ y otras formas de ayuda– para construir confianza, eso les posibilitaría tener una *vida común*, pero también, emprender el movimiento de lucha. Fue necesario establecer prácticas de reciprocidad que consolidaron a la Asociación como una entidad de gran autoridad para los campesinos de la región.

5 *Mutirão* y *ademão* son formas de trabajo colectivo emprendidas por la población local en la preparación de la tierra para la siembra y su cosecha. Semejantes a otras formas de acción colectiva que encontramos en otros contextos etnográficos y que adoptan prácticas de reciprocidad y un propósito común. Este es el caso, por ejemplo, de la práctica de “*konkou* o *konbit*”, realizada por campesinos en Samson, Haití (Bulamah, 2013), así como de las experiencias del universo rural latinoamericano, como la “*minga*”, una especie de trabajo colectivo que realizan las comunidades del norte de Nariño y sur del Cauca, en Colombia (Yie, 2018); y el “*tequio*”, o “*la mano vuelta*”, una modalidad de trabajo colectivo también parecida al *mutirão* y muy común entre las comunidades de la región de Chinantla media, en México (Legarreta, 2010).

Es por esto por lo que la “Asociación tenía mucha autoridad, mucha confianza” entre los campesinos, como bien destaca Geraldão Marques⁶ en una entrevista al *Jornal Opção*. Era tanta la confianza, que “el grupo podía trabajar con seguridad” (*Jornal Opção*, 1980). Así, después de toda una vida moviéndose de un rincón a otro, podrían finalmente quedarse y ocupar. Esa autoridad moral asumida por la Asociación, dada la confianza que tenían en ella, actuaba como el campo simbólico que inspiraba seguridad en los campesinos. En este capítulo,⁷ busco comprender justamente la forma en que se construyó esa relación y los significados atribuidos a la Asociación u *organización*, como también era llamada por los campesinos. De alguna forma era la *confianza* el principio estructurador de las relaciones que permitían el hacer común y que también hizo posible su “institucionalización” (Dardot y Laval, 2017). En cierto modo, será en ese sentido que caminaré aquí, tratando de demostrar cómo el “actuar común” –definido por estos autores como una crítica a la racionalidad neoliberal– consistía en la *obligación* producida entre la *Asociación* y los asociados por medio de acciones prácticas e instituyentes de autogobierno. Mientras, por una parte, *los campesinos actuaban* para crear *confianza*, por otra parte, la *Asociación* definía, de manera concreta, la institución del “actuar común” (Dardot y Laval, 2017).

La práctica asociativa de los campesinos y las campesinas de Trombas y Formoso, como ese “actuar común”, dialoga con la propuesta más general de este volumen, principalmente porque se presenta como un espacio de experimentación y reinvencción de instituciones locales. La base organizativa producida en el contexto de la Asociación tiene una perspectiva relacional que va más allá de los acuerdos y alianzas formadas por los campesinos y las campesinas, ya que reúne tensiones, disputas, afectos y morales que fundamentan la vida común entre estas personas. En este caso, la confianza es la forma relacional y la expresión que hace posible lo común.

Pero antes de entrar en el campo de lo simbólico en el que se insertaba la *Asociación* y conocer la forma en que se dio la institución de lo *común* allí, es necesario conocer el contexto de su creación. Esto me parece fundamental para comprender las causas y las condiciones que tuvieron los campesinos

6 Geraldão Marques fue uno de los miembros del PCB enviado a Trombas para apoyar la *lucha* de los campesinos.

7 Este trabajo es el resultado de mi investigación doctoral, apoyada y financiada por la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo (FAPESP, por sus siglas en portugués), proceso 2016/12736-0.

y las campesinas para implementar una *organización* con una conducción tan autónoma y colectiva como fue la *Asociación*.

Fue algo tan transformador e insólito para la época, entre los años cincuenta y sesenta, que durante mucho tiempo se dijo con orgullo que “en Brasil, en ninguna parte ha habido un paso así” (*Jornal Opção*, 1980). La *Asociación* nace en un momento en el que la *organización* de los campesinos y las campesinas de Trombas y Formoso ganaba fuerza en virtud de la *lucha* emprendida por ellos/as, que en ese momento ya contaba con *victorias* importantes, que tuvieron lugar incluso antes de la titulación de las tierras –esto solo ocurriría años más tarde, en 1961– y de la creación de la *Asociación*. Las *primeras victorias*, como las denominó Dirce, ocurrieron a finales de los años cincuenta y fueron conquistadas con la retirada de la policía de la región, en aquel tiempo enviada por el Gobierno del estado de Goiás⁸ a fin de invadir Trombas y expulsar a los campesinos de sus tierras.

Dirce cuenta que en ese momento la región *quedó dividida*. *Nadie entraba en Formoso, nadie entraba en Trombas. Nosotros vigilando la región* [de las ocupaciones], *y la policía acuartelada en Formoso. Sus primeros intentos de entrar fueron en vano*, refiriéndose al episodio en el que se dio el *tiroteo*, un enfrentamiento entre policías y campesinos. La policía pasó seis meses alojada en Formoso, mientras que los campesinos se refugiaron en las trincheras. Los piquetes⁹ fueron una forma de protección durante el tiempo que la policía estuvo instalada en Formoso.

Con la *organización*, y la llegada de miembros del *partido*¹⁰ –como se convino en llamar a los miembros del Partido Comunista Brasileño (PCB) enviados a la región para *ayudar en la lucha*–, la presión política sobre el Estado se intensificó.

8 No me detendré en este trabajo a definir o especificar las distintas gestiones que adelantó el Gobierno del estado de Goiás durante los conflictos que ocurrieron en Trombas y Formoso, puesto que otros trabajos ya lo han hecho (véanse Esteves, 2007 y Maia, 2008). Sin embargo, debo informar que entre 1950 y 1963 fueron gobernadores del estado de Goiás Pedro Ludovico (1951-1955), José Ludovico (1955-1959), José Feliciano (1959-1961) y Mauro Borges (1961-1963). Todos mantuvieron la postura de tratar de minimizar el conflicto y transmitir la idea de control, lo que no necesariamente implicaba neutralidad, ya que, o enviaban efectivos policiales a la región, o no hacían nada por contener la violencia orquestada por los *hacendados* o los abusos de su policía contra los campesinos.

9 Los piquetes eran barricadas de piedra que los campesinos usaban *para evitar las balas*, como me explicó doña Joaquina.

10 Geraldão Tibúrcio, Dirce, José Ribeiro, João Soares, el Soarão y Geraldo Marques formaban la *turma del partido*, miembros del Partido Comunista Brasileño (PCB) enviados a la región para apoyar la *lucha* de los *posseiros*.

Se requería una postura menos ambigua por parte del Gobierno, que, a la vez que se declaraba públicamente a favor de los campesinos, actuaba furtivamente contra ellos.¹¹ La reacción armada y la presión ejercida por los campesinos de Trombas “limitó el campo de acción del Estado”, forzándolo a adoptar otra postura política ante sus demandas. Sin embargo, esta postura era poco combativa con respecto a las cuestiones estructurales de la tierra en la región, sobre todo en lo que se refiere a la *grilagem*¹² y al mantenimiento del modelo de latifundio (Maia, 2008). *Al poco tiempo, miembros del Estado, estudiantes, diputados de allí [de Goiânia] pidieron su retirada [de la policía], cuenta Chiquinho. El gobernador del estado de Goiás, de acuerdo con los campesinos, les habría dicho que si detenían la lucha, les concedería tierras.*

Pero, a cambio, los campesinos querían que la policía se retirara. *Si dejan de mandar a la policía, se acaba la pelea [...] Entonces se fueron, ya no había policía, recuerda Chiquinho. La retirada de las fuerzas policiales de la región fue, si no la principal, la más urgente exigencia de los campesinos en el acuerdo alcanzado con el Gobierno del estado de Goiás. Ningún policía [en la región], mientras no se otorgue la tierra. Y quizá sea oportuno aquí destacar el tipo de policía que actuaba en Trombas en esas circunstancias.*

Manejada por terratenientes que conformaban el poder político local y al amparo del uniforme que le daba el Estado, la policía, protegida por la legalidad, actuaba, clandestinamente, en la ilegalidad. Para ello, se valía del uso excesivo de la fuerza y de la violencia autorizada contra los campesinos. Era una *policía disfrazada*, como acertadamente la definió Dirce. Es decir, una banda de *yagunzos* [bandoleros] *vestidos de uniforme, que agredían a los trabajadores*. Esta no solo arrestaba, sino que mataba, torturaba, quemaba casas; no se podía distinguir entre la policía y los *yagunzos*.

La estrecha articulación entre policías –agentes del Estado– y *yagunzos* –secuaces de los terratenientes– trataba de amalgamar la conducta de unos

11 Para Esteves, el gobierno del estado de Goiás siempre mantuvo una postura evasiva con respecto a la disputa por tierras en la región de Trombas y Formoso. El Estado afirmaba la condición pública y disponible de las tierras; incluso, llegó a garantizar la permanencia de los campesinos en estas durante el mandato de Pedro Ludovico (1950-1954). Sin embargo, “no hacía nada en la práctica para revertir el crecimiento de la violencia y de las acciones de *grilagem* de tierras en la región. Por el contrario, las fuerzas policiales de Goiás siempre estuvieron presentes, listas para expulsar a los campesinos de sus tierras” (Esteves, 2007, p. 78).

12 Se trata de la forma de apropiación de tierras públicas mediante la falsificación de títulos de propiedad. El nombre *grilagem* se debe a la práctica de encerrar el supuesto documento de propiedad en un cajón con grillos, para que parezca viejo. El grillo es un insecto que no solo corroe el papel, sino que también libera una sustancia que le da un aspecto amarillento y envejecido. Después de un tiempo, corroído y amarillento, el documento parecía legítimo a la vista.

con la de los otros. Resultaban de una sola estructura de poder (compuesta por el Estado y por los terratenientes) revelada bajo una doble cara represiva (la *policía* y los *yagunzos*). Esta forma de acción de la *policía vestida de yagunzo* –o de *yagunzos vestidos con uniformes*– poco o nada difiere, en método, del fenómeno actual de las milicias brasileñas. “Al actuar siempre en la zona de penumbra entre la legalidad y la ilegalidad” (Hirata, 2020) esa *policía* resultaba tan miliciana como las propias milicias hoy. Ambas están conformadas por agentes públicos que “tienen o tuvieron la función de garantizar el cumplimiento de la ley, pero actúan en oposición a la ley, contra la ley” (Zaluar y Conceição, 2007, p. 91). Uniformados, se sirven del aparato del Estado y del monopolio de la violencia que este garantiza, y se favorecen de la explotación de aquellos “que no cuentan con garantías legales en materia de vivienda, no tienen acceso a la justicia y a la información, no cuentan con protectores institucionales en las localidades donde viven” (p. 91). Además de las milicias, la *policía disfrazada* de Goiás resultaba “liquidadora” (José Porfírio en testimonio a Ferreira, 1956, p. 10).

Llegaron a la casa de un viejo llamado Zé Cabelinho, hicieron que el pobre viejo cargara todos los víveres, los metiera en su vehículo, luego le miraron a la cara y le dijeron “¿te parece mal, viejo?”. Tomaron al pobre y le arrancaron todo el bigote con unas tenazas (Testimonio de Dirce, agosto del 2017).

La atroz brutalidad ejercida por la *policía* en aquel tiempo en nada se distingue de los abusos cometidos por los policías milicianos o por las milicias policiales que invaden las periferias de Brasil. No es coincidencia. La actividad ilegal de la *policía disfrazada* de legalidad es histórica, es estructural. Su retirada, por lo tanto, era vital para los campesinos, ya que su presencia no solo les costaba la permanencia en las tierras, sino que amenazaba sus vidas. La violencia promovida por la *policía* aparecía como una cuestión de *vida o muerte* para esa gente: todas las veces “la *policía* nos quiere matar” y “nosotros no queremos morir”, como anunció Porfírio en una entrevista para la revista *O Cruzeiro*.

Considero que, en esa situación conflictiva, *actuar* contra la acción de esta *policía* era lo mismo que *actuar* en favor de sus propias vidas. “Se pagaba con la misma moneda. Es mejor morir como un hombre” (José Porfírio, en entrevista a Ferreira, 14 de abril de 1956, p. 10). Había, por lo tanto, disposición –y no precisamente condiciones– para afrontarlo, aunque los campesinos conocían los peligros y los graves riesgos de crear una *defensa* contra el poderío de esta fuerza estatal. Pero debo advertir que en este trabajo no pretendo centrarme en la lucha armada en sí. Otros trabajos

importantes, como los de Cunha (2007), Esteves (2007) y Maia (2008) ya lo han hecho de forma minuciosa, y la han reconstruido y analizado histórica y políticamente.

Lo que pretendo comprender de esa producción armada de la *lucha* es esa disposición, ese ánimo que se instaura a pesar de cualquier inhabilidad militar o escasa estructura bélica. Hasta el punto de producir un enorme barullo en la capital acerca de una supuesta “invencibilidad de los campesinos” (Esteves, 2007, p. 75). Era un “mito”, según Esteves, lo que Dirce corroboró diciendo que armaron mucho alboroto al respecto. Incluso dijeron que *los campesinos estaban muy bien armados* [...], lo que causó un “fuerte impacto psicológico en los habitantes de la región, la sociedad civil y el Gobierno” (Cunha, 1997, p. 91). *Fue la época en que* [la policía] *presentó más excusas médicas, para no ir allí* [Trombas], cuenta Dirce, riéndose del “mito” creado en torno a esa “fuerza incalculable” (p. 91).

La idea de “fuerza” e “invencibilidad” contrastaba con el miedo y la *inseguridad* generados por los abusos y violencias promovidos por la policía. Por lo tanto, las *primeras victorias* se cantaron a partir de la retirada de la policía de la región, cuando se logró algo de *firmeza*, algo de *seguridad* realmente para *quedarse* en las tierras. Una vez que se suspendió el cerco policial, se restableció, al menos por un periodo de ocho años –algunos dicen que incluso algo así como diez–, el *tiempo de tranquilidad*. *Pasaron ocho años sin policía*, y así permaneció hasta que estalló el golpe militar de 1964. Fue justamente durante ese periodo que llegó *un grupo del partido a organizar la Asociación*, recuerda Chiquinho. Mi propuesta es pensar las articulaciones que posibilitaron la producción de una *lucha* que hizo de Trombas *el lugar más político del mundo*, porque fue así como Cosme me definió Trombas: un *lugar político*. Pero no se asimila el significado de ese *político* destacando partes de su totalidad; en especial, si nos valemos de los principios que fundamentan esa relación entre campesinos y campesinas, y la *turma del partido*, pues si la *confianza* es la base de la relación para esas personas, el *partido*, según Cosme, era quien *transmitía esa ingeniería de confianza a la región*. Fue ese entramado de relaciones, esa *mezcla*, lo que dio fuerza para mover el engranaje de lo *político*.

La *turma del partido* resultaba, así, parte fundamental de la conformación de la *estructura* que brindaría *seguridad* a los campesinos. Como lo explica Chiquinho, *Zé Porfírio* –uno de los líderes de la *lucha*– *necesitaba mantener una estructura para aguantar ocho años sin que entrara la policía, sin nada*. Al ser la *Asociación* la entidad que garantizaría dicha *estructura*, esto me hace querer buscar aquí los fundamentos y los significados que hicieron erigir esa *estructura* de la *Asociación*, así como la actuación y las *leyes* que se crearon para respaldarla. Para ello, sugiero que comencemos

por su base organizativa, es decir, por los arroyos,¹³ o, mejor dicho, por los *Consejos de Arroyo*.

Los Consejos

En Trombas es muy común que un arroyo dé nombre a un lugar. *Onça*, *Sapato*, *Lage* e incluso *Trombas* son nombres de arroyos que designan lugares que, por regla general, se ubican en zonas de la ciudad consideradas rurales. Los arroyos están más allá de las dicotomías que producen las nociones de “ciudad” y “campo”, “urbano” y “rural”, ya que tienen una carga de significado mucho más amplia que tales divisiones. Son, por lo tanto, localidades que conducen en sus márgenes el flujo continuo de sus pobladores –muchos de ellos campesinos que llegaron a la región aún *en aquel tiempo*– y familiares, parientes y *conocidos* que van allí o que vienen de allí. *Los arroyos* demarcan, así, un modo de territorialidad *móvil*, que sigue el curso de las aguas que corren por sus venas.

Por lo tanto, mucho se observa y se escucha decir en esta región, de aquellos y aquellas que fueron *allí a la Onça* o que *fueron a visitar a la comadre en Sapato*, o aun, que fueron a la *sierra a recoger mangabas*.¹⁴ Esta *sierra*, por cierto, es realmente una sierra, no un arroyo, siguiendo la misma lógica referencial dada por esos cursos de agua que dan nombre y ubicación a esos lugares. Pero no solo eso. La relación que estas personas tienen con el *paisaje* (arroyos, ríos, sierras, árboles y *monte*) no se expresa solo nominalmente o como una referencia geográfica. Porque el *paisaje* se manifiesta en la totalidad de las relaciones de las que esas personas forman parte, no simplemente como una cosa o un lugar, sino como un proceso relacional que asigna un nexo y un significado particular a cada relación compuesta en esa totalidad.

Las personas no se encuentran desarticuladas de esa totalidad y son parte encarnada de ese *paisaje*, componiéndolo de una manera específica, al generar diferenciaciones en su interior (Ingold, 2000). Se trata de la *naturaleza* de las relaciones de Trombas que, según Arão, es *una sola*, aunque tiene sus *variaciones de tipo*, lo que me permite decir que la implicación de estas personas con el *paisaje* está imbricada con los arroyos, lugares que son, a la vez y en forma *variada*, componentes políticos de la constitución del contexto de *lucha*. Cuando se creó la *Asociación*, los *arroyos* pasaron a

13 La expresión local utilizada por los campesinos y las campesinas es *corgo*, en virtud del modo de hablar popular y oral utilizado por la población de Trombas y Formoso para referirse a los *córregos* (arroyos) de la región. De aquí en adelante adopto el término en español.

14 Fruta típica de la región.

agenciar *políticamente* el movimiento de los campesinos, que sería conducido por los *Consejos de Arroyo*, porque la *población estaba asentada en el margen de los arroyos*. *Toda la vida fue así*, recuerda Dirce.

Por lo tanto, la *organización* se llevaba a cabo por medio de ese *paisaje* que ampliaba y dinamizaba las posibilidades prácticas, cognitivas y territoriales de esa gente, dada su capacidad de *variación*. En sus andanzas, los arroyos daban sentido, dirección y territorialidad a sus movimientos. Constituían y así significaban continuamente los lugares, que se deshacían y rehacían en múltiples localidades, orientadas y siempre ubicadas en un *margen de arroyo*. Emília Pietrafesa de Godoi (2014) ya nos había dicho que esa capacidad de reconstitución y reordenamiento socioterritorial se produce a pesar, y a la vez como resultado, del intenso movimiento en la vida de esas personas. Ya que “la pérdida del lugar con la expropiación de tierras, por ejemplo, puede disolver los vínculos territoriales, sin que ello signifique que una base territorial haya perdido importancia” (Pietrafesa de Godoi, 2014, p. 449).

Los arroyos resultaban, por lo tanto, a la luz de lo que planteaba Pietrafesa de Godoi, un “producto histórico” de la territorialidad de esos campesinos, donde la memoria y la *lucha* de esa gente se asentaba (2014, p. 451). Cuando Dirce afirma que *la población se asentaba en el margen de los arroyos* no se refiere solo a su establecimiento físico en ellos, sino también, y principalmente, a la base simbólica y social que aportan. No es casualidad que la *Asociación para conducir toda la vida del municipio –en aquel tiempo un pueblo–* creara los *Consejos: el General* y de los *Arroyos*. Estos fueron territorialmente importantes para la organización política del territorio, lo que revelaba su plasticidad con cada nueva ocupación que se hacía a las márgenes de un arroyo.

La amplitud territorial y el alcance político de la *lucha* crecían a medida que se formaba un nuevo *Consejo* con cada nuevo arroyo habitado en la región. *Cada arroyo tenía un consejo*, y en conjunto conformaban el *Consejo General*, que constituía, a su vez, la base política de la *lucha* en el ámbito de la movilidad de campesinos y campesinas. Había más de veinte *Consejos de Arroyo* en toda la región: *Lajeado, Corrente, Onça, Buriti Cortado, Trombas, Lagoa do Sapato, Sapato do Meio, Garimpo do Sapato, Lage, Pipoca, Coqueiro de Galho, Ismeril, Ribeirãozinho, Gravatá, Mata do Café, Bonito, Canalina, Cristalino, Formoso y Mata do Formoso*. Aún existen aquellos *consejos* que se les escapaban de la memoria a los campesinos, porque *allí está lleno de arroyos y cada arroyo está a muchas leguas de distancia*, cuenta Dirce.

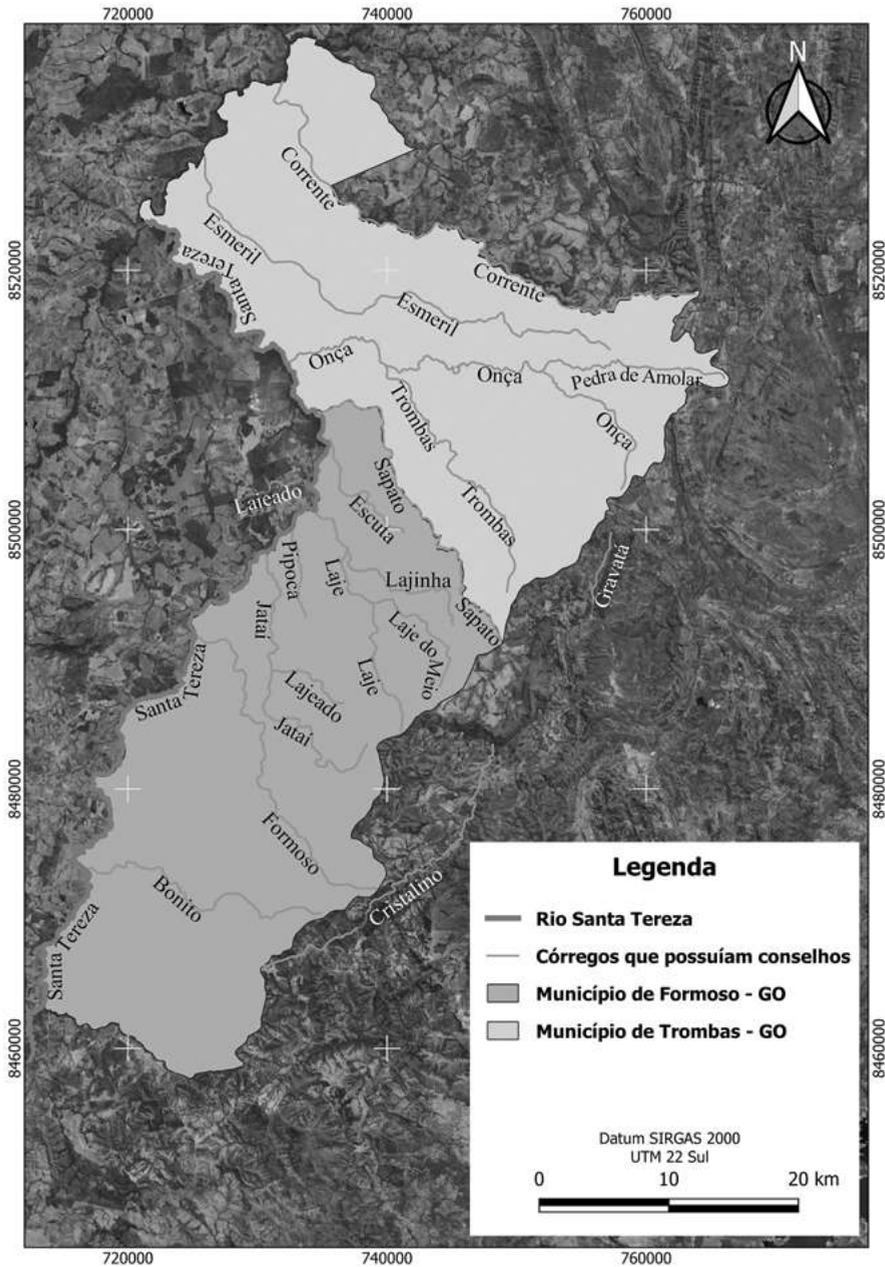


Ilustración 1. Mapa de los Consejos de Arroyo, elaborado con base en las memorias y narrativas de los campesinos y las campesinas.

Fuente: Heber Prado.

No todos recuerdan o son conscientes de la existencia de todos los Consejos o de lo que ocurría exactamente en cada uno. Eso se debe al hecho de que había cierta autonomía entre ellos, de modo que cada uno tenía sus problemas: *Cada consejo solucionaba sus problemas, pero lo que no se podía resolver en estas instancias llegaba al Consejo General*, cuenta Chiquinho, que durante cuatro años fue tesorero del Consejo de Arroyo de Lagoa do Sapato. Los problemas que no podían ser solucionados localmente en su respectivo consejo de arroyo se dirimían dentro de la Asociación, cuya autoridad resultaba soberana, precisamente porque era colectivizada con sus Consejos. Se reunían ocasionalmente y tomaban medidas como Consejo de Arroyo, y de tanto en tanto se convocaban para resolver contiendas como Consejo General, instancias variadas de la misma organización, cuya mutualidad definía la Asociación.

Cabe mencionar aquí que en esa organización no había nada fijo, todo era *móvil*. Desde el lugar de reunión, que podía ser en mi casa, en la tuya, o de quien fuera –como destacó Dirce– hasta su gestión, cuyo reemplazo se producía cada año, por medio de votación; elegían al presidente, el vicepresidente, el primer y segundo secretarios, el tesorero y el vicetesorero de todos los consejos. Esa variabilidad en el modo de actuar de la Asociación resultó ser una práctica constitutiva de la organización, la cual se concibió así: *móvil* –en todo su ordenamiento, como veremos con más detalle en las secciones siguientes–.

Sin embargo, Dirce llama la atención sobre el hecho de que *nadie inventó nada*. Esas personas ya actuaban de esa manera. Incluso antes de que ocurriera la lucha. Eso se debe a que era en movimiento que concebían la vida y se enfrentaban a los cambios y transformaciones que en ella sucedían. Por cierto, se ponían en movimiento cuando buscaban actuar a favor de una *vida común*. Al menos fue así durante el ajetreo de la lucha, cuando Cosme movilizó a muchos de sus compañeros del pueblo. *Tenía que salir de allí, venir aquí. Tenía que ir allí al Corrente. Tenía que venir aquí a Coqueiro de Galho. Tenía que salir de casa e ir a Laje. Tenía que hacer todo eso* para, de alguna manera, conseguir que los campesinos se quedaran, y ya no salieran y dejaran sus tierras. Eso lo hacía antes de la Asociación, me relata.

Con la Asociación fue posible, de alguna manera, desacelerar el ritmo del ajetreo de la lucha y darle otra forma de movimiento, que buscaba mantener una estructura que les haría aguantar ocho años sin que entrara la policía, como dijo Chiquinho. Fue por medio de la Asociación y de sus Consejos que fue posible hacer ese movimiento, que mantuvo esa estructura, pero también organizó toda la vida política y social de la región. *A veces el Consejo General convocaba a todos los demás consejos para tomar una medida, para poner un piquete, dar una tarea que dividir. Cada mes era así, esos Consejos*

[de arroyo] *venían a rendir cuentas de lo que pasó, de lo que iban a hacer y de lo que no iban a hacer en ese Consejo General*, explica Arão.

Desde asuntos de ganado en la roza, asuntos de vallas, asuntos de cerdos, hasta los delitos ocurridos se resolvían en esa instancia. Tanto así que en Trombas, en aquel tiempo, *no entraba ni la policía, no hacía falta. No ocurría ningún delito, no había robos, no pasaba nada*, según me explicaba doña Carmina. Y cuando pasaba algo, se reunía al Consejo [de arroyo]. *No maltrataban a nadie, no mataban a nadie, se llevaban a la persona y la entregaban a la policía, allá en Uruaçu. El Consejo decidía qué hacer, pero la policía no entraba.*

La Asociación era una *autoridad moral* en Trombas, y no de Estado, de manera que impedir la entrada de la policía era una forma de imposibilitar que la autoridad coercitiva estatal ejerciera su poder, a pesar de lo que se difundía en la prensa de la época, que *decía que Trombas quería ser un Estado*, como me contó Chiquinho. Trombas no quería serlo. De hecho, fue con el ánimo de evitar el poder del Estado que esos campesinos y campesinas se organizaron, porque mientras que el Estado se instituía por medio del “monopolio de la violencia física legítima”, que, como recordaba Clastres (2003, p. 221), era parte de su sustancia misma, la organización de los campesinos trataba de diferenciarse de esa forma que también los oprimía.

Para Clastres, el surgimiento del Estado se produce por la división de la sociedad en dominantes y dominados y por la relación de explotación que se establece entre ellos. En la práctica, eso guarda poca o ninguna semejanza con la noción de *vida común* experimentada por esa gente y que, en el contexto de la *lucha*, se institucionalizó como la razón de ser de la *Asociación*. Por eso incluyo el corchete en la declaración que me dio Chiquinho y que utilizo como título de este capítulo: “*Trombas [no] quería ser Estado*”, aunque el Gobierno de la época dijera que sí. Tanto es así que los campesinos y las campesinas crearon la *Asociación para mantener una estructura que aguantara ocho años sin que entrara la policía*, lo que en otras palabras es lo mismo que quedarse sin Estado.

La ausencia del Estado en Trombas no derivaba “de su bajo nivel de desarrollo o de su supuesta incompletud” (Clastres, 2003, p. 9), ni de una idea de aislamiento que le atribuían los sectores dominantes; procedía “de una actitud activa de rechazo del Estado, como poder coercitivo separado de la sociedad”. ‘Contra el Estado’, por lo tanto, más que ‘sin Estado’ (Lima y Goldman, citado en Clastres, 2003, p. 9). Con eso no quiero decir que los campesinos y las campesinas de Trombas y Formoso conformaban una estructura organizativa como las “sociedades contra el Estado” reflejadas por Clastres. La noción de *autoridad* que representaba la *Asociación*, aunque

moral y acordada entre los campesinos y las campesinas, retenía poderes que les eran negados en la dinámica social de esas sociedades.

Se trataba de una *autoridad* que compartía poderes por medio de sus *Consejos de Arroyo*, o los retenía y aislaba como *Consejo General*. En su estructura, su *autoridad* no era ni “Uno” ni múltiple, sino más bien, *móvil*, oscilaba entre una y otra. Eso los diferenciaba en cierta medida de “sociedades contra el Estado” como los pueblos guaraníes, que reclamaban una autoridad apartada de la idea de poder político aislado, unificado, como “Uno”. Para los guaraníes, el “Uno es el Mal”, una ecuación metafísica que revela otra, “más secreta, y de orden político que dice que el Uno es el Estado” (Clastres, 2003, pp. 232-233). En ese sentido, la búsqueda permanente de esos pueblos para encontrar la “Tierra sin Mal” hace evidentes sus esfuerzos permanentes por conjurar al Uno como autoridad. Es decir, su lucha contra el Estado (Clastres, 2003).

A su vez, la *lucha* de los campesinos, si bien en cierta medida se llevaba a cabo contra los órganos del Estado, no se forjaba totalmente contra la idea de una autoridad unificada. El rechazo a la orden del Estado se refiere a lo que los campesinos llaman *mando*, esa autoridad violenta figurada por los agentes, en este caso ejercida por los terratenientes. Para los campesinos quien *manda no negocia, solo llega y manda*. Pero, para ellos, en la institución de la *vida común, para mandar hay que negociar*; así trataba de actuar la *Asociación*, incluso para asegurar su *autoridad*. No podía simplemente aislar sus poderes, tanto que los extendía, hasta cierto punto, por medio de sus *Consejos*, que en las narraciones de los habitantes de Trombas, a veces, se confundían con la propia *Asociación*, porque esta se estructuraba y funcionaba por medio de ellos.

No había *Asociación* sin *Consejos*, mucho menos, *Consejos* sin *Asociación*, ese Consejo mayor cuya *autoridad* se da en virtud de la fuerza y del flujo de material político –*preguntas, resoluciones, tareas y medidas*– intercambiado entre ellos, desdibujaba los límites entre uno y otro. Es esa imbricación entre *Consejos de Arroyo* y *Consejo General* lo que hace de la *Asociación* una autoridad específica que *tenía mucha moral* entre los campesinos. Pero esta *moral* que solventa la autoridad de la *Asociación* también se debe a su forma de *actuar* y de enfrentarse a las resoluciones de problemas que se exigen de ella, las cuales abordaré en la sección siguiente.

Las contiendas¹⁵

Chiquinho cuenta que solo se llevaba una contienda ante el *Consejo General* de la *Asociación* cuando el *Consejo de Arroyo* no lograba solucionarlo. En tales casos, cuando *había una contienda difícil de resolver, traíamos a la persona, pero nosotros* [en la reunión mensual del Consejo General] *no decíamos el nombre, decíamos “hay un compañero...”*. Pero *nadie llamaba a nadie por su nombre*, asegura Chiquinho. La *dirección del Consejo de Arroyo* contaba toda la historia sin decir los nombres de los involucrados. Entonces, el *Consejo General la sometía a votación. Votaban todos los Consejos, toda la gente que estaba allí. Cuando él* [la persona involucrada] *salía de allí, a veces ni se decía quién estaba equivocado, porque ya sabía que había perdido.*

Pero no siempre se resolvían esas contiendas en espacios de reunión. Hay que tener en mente que *allí nada era fijo, todo era móvil*, para evocar de nuevo las palabras de Dirce. Había situaciones en las que el propio *Consejo General* se desplazaba a las localidades en disputa para tratar de resolverlas, como sucedió en la historia que me contó Chiquinho, cuando mataron a la yegua de su tío Davi por comerse la cosecha de un hombre que se hacía llamar João Modesto. El hombre *había matado una yegua y [su tío] quería que le pagara dos [...]* *Todo el mundo allí en Corrente, en Montividiu,¹⁶ ya había intervenido, pero no pudieron arreglarlo.* Fue entonces cuando llamaron al *Consejo General*, que en aquella época tenía como presidente a José Porfírio. Él fue allí:

—Davi, hazlo. Él paga una. ¿No fue la que él mató?! —trató de argumentar Porfírio.

—No, va a pagar dos. Mató la mía, paga dos —insistía el tío de Chiquinho.

—Davi, la tuya está muerta y João te pagará una viva —continuó Porfírio, quien siguió argumentando hasta resolver la contienda.

15 La expresión local utilizada originalmente por los campesinos y las campesinas es *questão*. El término se refiere a los conflictos internos que surgieron entre ellos y que debían resolverse colectivamente. En adelante adopto el término en español *contienda*.

16 El *corgo do Corrente* hoy está ubicado en el municipio de Montividiu do Norte, a unos veinte kilómetros de Trombas. Pero en esa época de la historia contada por Chiquinho toda esta región, que hoy comprende los municipios de Trombas, Formoso y Montividiu do Norte, formaba parte del territorio del municipio de Amaro Leite, hoy conocida como Mara Rosa.

Porfirio insistió mucho hasta *combinar (llegar a un acuerdo)*.¹⁷ Al final, él [João] *le pagó solo una*, aunque el otro quisiera dos vivas en compensación por una muerta. Después de eso, Davi se habría ido, molesto por lo sucedido. *Solo dejó Trombas enojado con Zé Porfirio porque no nos dio la razón*, le contó a su sobrino Chiquinho veinte años después de lo ocurrido. Pero la contienda era así, costaba resolverla y, cuando se resolvía, no siempre agradaba a todas las partes. Eran como las “questões” que ocurrían entre los caucheros de la Reserva Extractiva del Alto Juruá, en la época de su creación, a mediados de la década de 1980 (Almeida y Pantoja, 2004).

Tales “questões” implicaban conflictos internos, del día a día, que se daban a nivel local, y que eran, igualmente, de difícil solución. A menudo persistían a lo largo del tiempo, y en algunos casos permanecían pendientes. En esos casos, los involucrados hacían públicas sus desavenencias, que en ocasiones los llevaban al límite de usar la violencia, con intercambios de agresiones verbales e incluso físicas. De ahí que, para resolver la contienda, era necesario reunir aliados y recurrir a “árbitros externos”, que casi siempre eran los “fiscales de base” o la Asamblea General de la Asociación de Caucheros y Agricultores de la Reserva Extractiva del Alto Juruá, que –así como la *Asociación de Trabajadores Rurales de Trombas*– ocupaba el lugar de institución y autoridad local de la región (Almeida y Pantoja, 2004).

Fue mirando hacia esas contiendas que Mauro de Almeida y Mariana Pantoja (2004) observaron y comprendieron los “principios –legales y paralegales– de justicia vigentes en la región” así como “la aplicación local de estos principios” (p. 33). Resulta que la solución de esas contiendas, tanto para los caucheros del Alto Juruá como para los campesinos y las campesinas de Trombas, implicaba un tipo de justicia guiada por una *razón* muy distinta de la que se aplicaba en la justicia universal. No se definía con un enfoque dualista, entre lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto, el culpable y el inocente. Los principios que guiaban esta *razón* eran otros y no se daban así, completamente para uno, sin tener en cuenta, al menos, que el otro lo entendiera.

Tanto es así que Chiquinho dice que en los espacios de reunión de los Consejos *todo el mundo daba su opinión y el que tuviera más apoyo a favor ganaba la contienda*, lo que, dicho de otra manera, llamaban *resolución*. *Porque hablábamos en otro idioma, decíamos “acta”, “resolución”*. Así, cuando se llegaba a una decisión, esto quedaba registrado en un *papelito* –o, mejor dicho, en un *acta*– como *resuelto*, de tal suerte que *cada reunión tenía eso, lo*

17 *Combinar* es una expresión local que hace referencia al acuerdo firmado entre *posseiros* y *posseiras* para resolver conflictos internos.

que se resolvía se anotaba. Al final de la reunión, se escribía allí: “resuelto”, explica. Por eso, Geraldão Marques dijo en una entrevista al *Jornal Opção* –ya mencionada– que en la Asociación y en los Consejos había un proceso muy bien elaborado. Realmente organizado.

Tan pronto ocurría un problema, llamábamos a más de la mitad de los que podían venir, para que el problema no cayera encima del Consejo [General], dice Chiquinho, que me explicó el empleo de tales resoluciones dando el ejemplo del Consejo de la Lagoa do Sapato, donde fue tesorero durante cuatro años y tenía más experiencia de participación o donde, en sus palabras, *conviví junto*. Allí, había noventa habitantes. Entonces, *reuníamos a cuarenta personas y luego todo el mundo daba su opinión, todo el mundo. Si surgía una contienda: “fulano, ¿crees que tiene razón o no?” “Tiene”. Lo anotaba. Ahí le preguntaba a otro: “¿Tiene razón o no la tiene? Fulano, ¿quién tiene la razón? Fulano”*. Y así seguían, anotando la opinión de todos hasta llegar a una resolución, que se obtenía al recolectar la opinión del mayor número de personas vinculadas al Consejo. *La mayoría ganaba la contienda*, relató Chiquinho.

Sin embargo, esa resolución por mayoría no se hacía así, de manera torpe, o como me definió Chiquinho, *sin conciencia*. Sabían que la gente tenía sus propias opiniones, pero a menudo, *para que no hubiera confusión sin razón, uno seguía la opinión del otro. Él no imponía su opinión. Tiene la suya, pero no quiere decirla en contra del que habló aquí*, explicó Chiquinho. Se corría el riesgo, de esa manera, de conformar una mayoría concertada por la opinión de un grupo minoritario de personas, que solo prevalecía porque su razón la engrosaban aquellos que no expresaban sus propias opiniones. A menudo, más por vergüenza que por no tenerlas, ya que muchas veces era necesario decirlas en las reuniones del Consejo, en un espacio público, abierto y donde se hablaba otro idioma –*acta, resolución*– no siempre inteligible para todos.

A esto se suma el hecho de que los miembros de los Consejos eran, en su mayoría, vecinos, compadres, amigos o *conocidos*. Con ellos no se pretendía crear contiendas sin necesidad. Por lo tanto, se requería hacer *común* el espacio de los Consejos, su conducta y la *lengua* emprendida por ellos, de la misma manera que se hizo en el pasado, la *vida común* actuando allí. Después de todo, fue en la práctica de los *mutirões* (trabajos comunitarios), en la reciprocidad, que se construyó una racionalidad que hizo que *la gente pensara igual*, como me dijo una vez Cosme. *Y lo que se pensaba*, según él, era *hacer lo suficiente para vivir*. Sin embargo, *pensar lo mismo* no equivale a pensar de igual manera.

Para vivir juntos, una *vida común*, como acertadamente afirmaron Dardot y Laval (2017), es necesario “poner en común palabras y pensamientos” para “producir, mediante la deliberación y la legislación, costumbres

y reglas de vida similares que se apliquen a todos los que buscan el mismo fin” (p. 26). Por eso era tan importante que todos *dieran su opinión* en las reuniones de los *Consejos*, porque así era como ponían en común la *razón*. Haciendo así de la *opinión* una práctica común entre sus miembros. Pero, como bien explicó Chiquinho, no siempre todos daban su opinión, ya que había quienes, en lugar de exponer su propia opinión, seguían la de la mayoría. *Entonces necesitaba hacerlo práctico, recuerda. Usar un truco*, en sus palabras, pero que no sabría decir aquí cómo se daba; mi atención se desvió en el momento de nuestra conversación, lo que no me permitió seguir el razonamiento de tal práctica.

Pero, aunque no pueda demostrar la operatividad y aplicabilidad de esos *trucos*, se revelan como importantes, porque informan sobre la racionalidad dictada en los *Consejos*, donde la “institución de lo común” (Dardot y Laval, 2017) se impone por medio del intento de hacer que *todos den su opinión*, incluso si esto requería el uso de *trucos* para buscar una resolución *común*. Solo así, “poniendo en común” la *razón*, se lograría *ganar las contiendas*. Ese modo de *actuar* de los *Consejos*, para Chiquinho, *quizá sea lo más especial* de esas instituciones. Porque *yo, por ejemplo, me acostumbré a vivir de esa forma. Todo el mundo escuchaba hablar al otro, duélale a quien le duela, a veces uno hablaba con el otro, tenías que escucharle*.

Esa manera de *actuar* “no es un coro armónico, sino un lenguaje argumentativo”, nos dirán Almeida y Pantoja (2004, p. 40). Si fuera armónico, Davi no se habría sentido tan indignado por no haber ganado toda la *razón* en la contienda de la muerte de su yegua, lo que señala los desafíos que se le plantean a ese *hacer práctico* de la racionalidad de lo *común*. *Pensar lo mismo*, definitivamente, no es pensar igual. En el caso de Davi y João Modesto, lo que se trataba de hacer era equilibrar la *razón* de ambos, ya que la *razón*, como bien enseñó Arão, no se da así, sin *partirla*. *A veces protege a uno, pero perjudica al otro, por lo cual es necesario partir la razón por la mitad*. O, como escuché muchas veces por aquellos lados, *combinar*.

Y eso, Porfirio lo supo hacer muy bien; ganó reputación entre los campesinos por saber resolver las cosas *sin mandar*, sin tener *ese tipo de rencor*. Porque *entonces no lo aceptaban*, explicó Arão, ya que la costumbre entre ellos siempre era hablar, tratar de llegar a un acuerdo (*combinar*), antes de crear una *contienda*. Pero no toda contienda expuesta por los *campesinos* era tan difícil de *arreglar*, especialmente cuando se tenía como parte mediadora un amigo, un *conocido* o una persona de *confianza*, como era Porfirio. Después de todo, *a todos les caía bien, hacía amigos*, todas las contiendas en las que él intervenía se *resolvían con la mayor facilidad*.

Pues así era: hablando, no *mandando*, como Porfirio *resolvía las contiendas*. Él no *llegaba y mandaba*. Él *partía la razón por la mitad*. Es decir,

llegaba a un acuerdo con la gente, hablaba con ellos, como me explicó doña Carmina. Y de esa manera *fuiamos depositando nuestra confianza en él*, cuenta Cosme. No solo en Porfirio, sino en lo que representaba, la *Asociación*. En la desavenencia de João Modesto con el tío de Chiquinho, por ejemplo, se reconocía el perjuicio de la muerte de la yegua por parte de Davi, pero también se consideraba injusto que la muerte de una diera lugar al pago de dos, lo que de hacerse sería lo mismo que *proteger a uno, pero perjudicar al otro*. O, en otras palabras, dar *razón* a uno y no dársela al otro.

La solución era *partirlas* y acordarlas. Se rechazaba, por lo tanto, la universalidad de la razón en favor de su parcialidad, con lo que se asumía la existencia de razones parciales, como las denominó haciendo analogía a la noción de “verdad parcial” expuesta por Almeida (2015). Se trata de una racionalidad de lo común, un juicio colectivo, popular, hecho por personas comunes en el día a día, en el trabajo colectivo, en las relaciones de vecindad, en esas formas “que se han llamado ‘economías de dádiva’ en las que el intercambio de bienes busca acumular relaciones con personas y no acumular dinero” (Almeida, 2015, p. 75). Quizá por eso, en la *razón* tomada por el *Consejo* en la resolución del caso Davi y João Modesto, más que resarcir las pérdidas materiales, se buscó arreglar y preservar las relaciones entre y con las partes. Después de todo, así era como se *ganaba confianza* y se ataba el nudo firme de las relaciones.

En ese tipo de racionalidad no existe un modelo resolutivo, ni una noción de derecho única, homogénea y universal, de tal manera que las *resoluciones* resultaban de normas y principios de aplicación variable, *móvil* en el decir local, que se reorganizaban continuamente en contacto con otras nociones de justicia, a veces procedentes de fuera y sujetas a polémicas y discusiones. Eso fue exactamente lo que sucedió cuando la *Asociación* creó *leyes* para mantener la ya existente estructura política de la *lucha*. Esas *leyes* modificaban las costumbres locales que implicaban las prácticas de movimiento de esas personas, con el fin de reordenar los comportamientos sociales en favor de la permanencia y ocupación de las tierras.

Pero, como todo allí, tales *leyes* disponían de acción *móvil*, lo que revelaba la intensa capacidad de *variación* de ese “actuar común” practicado por los campesinos y las campesinas. No hay nociones generales determinantes que definan ese *común*, solo existe la actividad práctica, constante y en permanente redefinición de ese *actuar*. En ese sentido, los invito a conocer las *leyes* que reorganizaron lo *común* entre los campesinos.

Las leyes

En la *Lagoa do Sapato*, donde vivía Chiquinho, mucha gente *tomó posesión* solo después de la *pelea*. No es que antes no estuviera habitado. Allí *había mucha gente en aquel tiempo*. Pero, cuando *ocurrió la pelea*, hubo *disparos*, se *escaparon*, no *aguantaron quedarse*, luego se *marcharon*, *quedaron unos ocho de ellos*. Los otros *corrieron a Bahía*, o a otro lugar, cuenta Chiquinho. Es que *cuando vino la primera lucha de Zé Porfírio*, la mayoría de la gente que estaba en la tierra se *marchó*, todos *corrieron*. No contaban con la misma *firmeza y seguridad* de cuando se consolidó la *estructura de la lucha*. Pero, pasada la *pelea*, mucha gente volvió, al igual que mucha gente llegó a la región *con ganas de conseguir un pedazo de tierra*. Todo cuando *Zé Porfírio controlaba el derecho de la tierra*, cuando ya se había creado la *Asociación*.

Luego, cuando *regresaron*, ya no *tenían derecho a volver a la tierra*. La *Asociación* había puesto a otros en su lugar. *Tomaron [esas tierras] una por una y se las dieron* a aquellos que querían *quedarse* en la tierra. Eso es porque la *Asociación* ansiaba *firmar la estructura de la lucha* y, para ello, era necesario *garantizar su sustentación por la base*. O, mejor dicho, por la tierra, por su ocupación en ella. Fue pensando en esa prerrogativa que la *Asociación* creó una *ley* para restringir la *venta del derecho de ocupación*; buscaba así *fijar a las personas* en la tierra para poder *retenerla*. En aquel momento, contener la tan habitual práctica de *marcharse y dejar* la tierra, y acordar con ellos la *obligación de quedarse* era fundamental para la estructuración de la *lucha*, pues si el *documento* de posesión de la tierra era concedido por su ocupación, para escribirlo era necesario justamente *hincar los pies* en ella.

De ahí la importancia de la ley promulgada por la *Asociación*, porque si *llega un campesino que quiere tierra y el otro está ahí*, *este se quedó con la tierra gratis y se la vende al otro*, *echaba por tierra todo su trabajo* [de la *Asociación*] *para conseguir tierra para el tipo*. A diferencia de la persona que sale –que recibió *la tierra gratis*–, la persona que entra tiene que pagar un precio por el *derecho* de quien la deja. Aunque en la *venta del derecho de ocupación* la cantidad pagada *fuera solo las mejorías*, la ley se pensó en los siguientes términos: *si querías trabajar, la tierra era tuya. Ahora, si la ibas a dejar, no se vendía más [el derecho]*. *Entonces se le daba a otro*; según Chiquinho, eso era lo que dictaba la ley.

Pero a pesar de la importancia de la ley para *retener* la tierra entre los campesinos, instituir la localmente *dio mucho trabajo* porque *vender el derecho de ocupación* era una costumbre arraigada localmente, de manera que hacer *valer una ley* que frenaba sus posibilidades prácticas confería a la *Asociación* una tarea bastante difícil. El padre de doña Isabel, por ejemplo, fue uno de los que se resistieron a cumplirla. *Cuando llegó a Trombas*, a mediados de

la década de 1950, la cuestión de las tierras ya había pasado. Todo el mundo ya tenía dueño, cuenta doña Isabel. Pero tuvo una oportunidad dada por la Asociación cuando un habitante de la tierra vecina de Chiquinho salió. No fue así, digamos, que la hubiera comprado. Quien quisiera una tierra, ellos [de la Asociación] le daban el tanto de tierra que quería.

El límite se daba únicamente en un tamaño que oscilaba entre 60 y 80 *alqueires* (medida agraria) para cada uno. Era lo máximo. Lo mínimo era la cantidad que se ajustara a la familia y la voluntad de quedarse allí. Sin embargo, no se ocupaba menos de 5 *alqueires*, según Cosme. Yo mismo tenía seis *alqueires*, cuenta Chiquinho. Sin embargo, el padre de doña Isabel, en virtud de la ley dictada por la Asociación, no quería quedarse, porque quería la tierra para poder marcharse a Minas Gerais, cuenta doña Isabel. Mi padre era así, tenía una cosa de querer irse a Minas Gerais, de vivir en Minas aún, tanto, que si no podía vender el derecho a la tierra, renunciaría a ella. Luego lo entregó, no lo retuvo. Pudo dárselo a otro, dijo. Por eso, reordenar el movimiento para que se quedaran en la tierra fue tan difícil para la Asociación, porque la razón que daba sentido a la tierra era el movimiento y no la permanencia.

Primero, la gente entraba en la tierra por su cuenta y cuando decidía irse, simplemente se iba vendiendo el derecho, pero cuando vino la Asociación, quienes recibían [la tierra], ya no la vendían. Solo cuando se escriturara. Salvo cuando la Asociación lo autorizara, porque es necesario recordar que nada entre los campesinos era así, tan fijo. Ni siquiera las leyes. Incluso había casos en los que la Asociación accedía a la venta de derechos, cuando se llegaba a un acuerdo entre la persona que quería salir y la que iba a entrar. Todo era cuestión de acordar combinar, y a la Asociación solo le correspondía autorizar lo acordado en cuestión. Las leyes aplicadas por la Asociación tenían un efecto más retórico que normativo –aunque obligatorio entre las partes– y podía modificarse en su uso práctico, dependiendo del acuerdo.

Era una ley *móvil*, al igual que lo eran las leyes del Plano de Uso¹⁸ de los caucheros del Alto do Juruá, que, cuando se aplicaban al ámbito concreto de las relaciones, eran analizadas y reinterpretadas “y se generaban jurisprudencias locales para la ley cuyo origen fue, en el pasado, una interpretación de la costumbre”. Esas costumbres, a pesar de ser interpretadas y codificadas como ley, no quedaban limitadas como tales. Ese ciclo, de hecho, nos dirán

18 El Plan de Uso era un conjunto de normas que regulaban el manejo de los recursos naturales de la región por parte de los habitantes de la Reserva Extractivista del Alto Juruá. La caza, la producción de caucho, todo se sometía a la decisión y legislación de la Asociación de los Caucheros y Agricultores de la Reserva Extractivista del Alto Juruá (Almeida y Pantoja, 2004).

Almeida y Pantoja, no se cierra, “porque los grupos sociales siguen encontrando, en las situaciones concretas a las que pretenden aplicar las normas, desafíos que exigen un replanteamiento permanente de cuestiones básicas acerca de lo que es justo y correcto” (Almeida y Pantoja, 2004, p. 40).

Esas leyes son, por lo tanto, mecanismos que traen en su constitución la creatividad y el movimiento característicos de sus sociabilidades. En ese contexto, se erige una concepción propia de justicia, en virtud de esa capacidad de reordenamiento normativo que se oponía, sobre todo, al estatuto canónico de la justicia institucionalizada y universal, típico del Estado.

Las leyes locales promulgadas por la *Asociación* reflejaban, en la práctica, los preceptos de una racionalidad de lo *común* instituido, que, por lo tanto, permanecía siempre en elaboración. Es el caso de la *Ley del ganado amarrado y de la cosecha abierta* que se estableció como resultado de las contiendas presentadas en la práctica de una antigua costumbre, en la que se realizaba *la cosecha cerrada y el ganado se criaba suelto*. Esa práctica desató muchas contiendas, toda vez que el ganado suelto se *comía la cosecha del otro de verdad, lo que obligó a la Asociación* a crear una *ley* que ordenara que el *ganado se criara cerrado* y que la cosecha se cultivara en modo *abierto*. La *ley*, por lo tanto, se hizo *valer* más rápido que la de la *venta de derechos de ocupación*, o al menos le dio menos trabajo a la *Asociación*. Primero, porque su legalidad, en el *interés* de los campesinos, evitaba *contiendas*. Y después, porque modificaba, en su estructura, una práctica que albergaba, en su origen, una relación que para los campesinos resultaba sumamente desigual, en la que los *pequeños* propietarios tenían que *dejar el sector* para que los *grandes* crecieran en él.

Eso se debía a que el *pequeño propietario no era capaz de sobrevivir* si tenía que cercar la parcela, explica Chiquinho. *Salía más caro*. Principalmente, *si el otro podía encerrar a su ganado*. Es que la *crianza* de los campesinos era escasa, les bastaba con cercar *un pastizal de uno o dos alqueires para un animal de arnés y alguna vaca para criar*, explica Arão. En términos cuantitativos, esto en nada se comparaba con el *promedio de mil y pico de reses* de los terratenientes locales, que *se lo comía todo ahí, suelto*. Eso sin *plantar ni una mata de arroz*, ni siquiera para vender, *ni para comer*, para gran indignación de Chiquinho, que no aceptaba la idea de que el *pequeño* tuviera que *cerrar la tierra* –en este caso la cosecha– sin condiciones para hacerlo, para que entonces el *grande* tuviera a su ganado *suelto*, sin ningún costo.

No es de extrañar que, en un contexto favorecido por la *lucha*, fue un poco más fácil cambiar la costumbre en beneficio de la *ley*. En ese caso, la *ley* más que para evitar contiendas, se creó para reparar las injusticias vividas por esos campesinos. Esto, a mi modo de ver, significó una verdadera revolución *política* en la región porque, en lugar de la ley impuesta por la

autoridad del Estado, instituyó una regla que pretendía romper, aunque a nivel local, con la división violentamente producida por sus instituciones de poder, que beneficiaban a los *grandes* en detrimento de los *pequeños*. En ese sentido, cuando la *Asociación* estableció tales *leyes*, no solo buscaba *retener* las tierras para los campesinos, sino que también se oponía a la división de la sociedad que hacía el Estado entre dominantes y dominados, señores y súbditos, *grandes* y *pequeños*, los que tienen tierra y los que no.

Reflexiones finales: mito de un Estado en Trombas

Durante los años en que Trombas estuvo sin policía, se publicaron muchas historias en la prensa sobre la existencia de un Estado comunista en Trombas. La *organización*, la *defensa* y la autonomía producida por la *Asociación*, así como la participación de los cuadros del PCB en la *lucha* fueron utilizados como base material para construir lo que se denominó el “mito de la República de Trombas” (Esteves, 2007, p. 128). En palabras de Esteves, una “representación forjada por los sectores dominantes de que en Formoso y Trombas se había creado un ‘territorio liberado’ como parte de un ‘Estado Comunista’ fuertemente protegido por campesinos armados y liderados por José Porfirio” (2007, p. 125).

Este estigma justificó, en el contexto de la deflagración del golpe militar de 1964, *la persecución en Trombas*, que, según Chiquinho, *fue mayor por eso*, pues se propagó la idea de que *Trombas quería ser un Estado* y de que los campesinos eran hombres fuertemente armados y, además, comunistas. El conjunto de elementos que afirmaba la existencia de una organización armada, comunista, independiente y supuestamente aislada parecía componer la fórmula perfecta para encuadrarlos en la categoría de enemigos del Estado. Los diarios de la época y de los años posteriores a la irrupción del golpe, entre las décadas de 1960 y 1970, insuflaron esa narrativa, atribuyéndole a Trombas títulos que la representaban como una extraña versión del comunismo de Estado.

Las designaciones iban desde “Corea goiana” hasta la “República Rusa de Trombas y Formoso”, pasando por asociaciones indebidas con las guerrillas chinas. En esa época, una amplia campaña anticomunista se extendía en Brasil y en el mundo. Vivíamos en tiempos de la Guerra Fría y nada podría considerarse más peligroso que “inocentes útiles” que eran “presa fácil” de los “agitadores comunistas”, que buscaban causar “desorden” y “terror” por medio de una organización “armada” y desobediente al Estado nacional, como trataban de aludir a la *organización* de los campesinos de Trombas. Sumado a esto, estaba la importancia y la proyección que adquirió

la *Asociación*, lo que parecía alimentar aún más la mitificada noción de Trombas como Estado. La autonomía que conquistaron parecía amenazar la hegemonía y la autoridad del Estado nacional, que, en represalia, los acusó de querer ser también “Uno”.

El Gobierno llegó hasta el punto de producir un documento titulado “Constitución del Estado de ‘Trombas’”, algo inventado *por el Gobierno militar*, decían. Este demostraba el grado de actividad del Estado y de los sectores dominantes en la manipulación y producción de narrativas que buscaban no solo estigmatizar, sino también criminalizar la *lucha* de los campesinos. De hecho, la fabricación de dicho documento solo figuraba como un corolario de las constantes amenazas vividas por esa gente, que, aun después de obtener la titulación de sus tierras, seguía viviendo bajo el mismo grado de represalias por parte del Estado. En el momento político que siguió al golpe de 1964, este documento sirvió como prueba para acusar y justificar la persecución, la tortura, el asesinato y la desaparición de innumerables campesinos y líderes, como José Porfirio, durante el periodo militar. Revela esa obsesiva vinculación de Trombas con el régimen comunista, una ideología que, aunque allí fuera influyente, más bien reducía su constitución política en lugar de significarla. Es importante que se comprenda la *Asociación* menos como una institución de política comunista –como mucho insistieron en estandarizar la prensa y los sectores políticos y económicos de la época– y más como una forma de institucionalización de la práctica de la política de lo *común*. Incluso porque la *defensa* de la tierra se hizo allí a pesar de cualquier ideología, comenzó *sin ninguna idea, no era comunista*, explica Chiquinho. Sin embargo, la ideología parecía ser el discurso con el que la sociedad de Estado buscaba enmascarar su propia división interna (Clastres, 2003) y justificar las violencias practicadas, que la *Asociación*, esta institución de la *vida común*, no reconocía. Trombas definitivamente no quería ser un Estado. De hecho, los campesinos y las campesinas, en la práctica, *partieron la razón* supuestamente universal y *la ley* abstracta que la sustenta, para *variar* y acordar su *organización*, como una institución de lo *común*, o, mejor dicho, de la *vida común*.

Referencias

- Almeida, Mauro William Barbosa de. (2015). As Ciências Sociais e seu compromisso com a verdade e com a justiça. *Mediações. Revista de Ciências Sociais*, 20(1), 260-284.
- Almeida, Mauro William Barbosa de y Pantoja, Mariana Ciavatta. (2004). Justiça local nas reservas extrativistas. *Campina Grande: Raízes*, 23(1 y 2), 27-41.

- Amado, Janaína. (2003). O Cervantes de Goiás. *Nossa História*, 1(2), 28-33.
- Amado, Janaína. (s. f.). *Eu quero ser uma pessoa: Revolta Camponesa e Política no Brasil* (Mimeo). s. d.
- Bulamah, Rodrigo. C. (2013). *O cultivo dos comuns: Parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti* [Tesis de maestría]. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- Carneiro, Maria Esperança Fernandes. (1988). *A revolta camponesa de Formoso e Trombas*. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás (UFG).
- Clastres, Pierre. (2003). *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- Cunha, Paulo Ribeiro Rodrigues da. (1997). *Redescobrimo a história: A República de Formoso e Trombas*. São Paulo: Cadernos AEL, 7.
- Cunha, Paulo Ribeiro Rodrigues da. (2007). *Aconteceu Longe Demais: a luta pela terra dos posseiros de Formoso e Trombas e a Revolução Brasileira (1950-1964)*. São Paulo: Editora UNESP.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.
- Esteves, Carlos Leandro da Silva. (2007). *Nas trincheiras: luta pela terra dos posseiros de Formoso e Trombas (1948-1964) uma resistência ampliada* [Tesis de maestría]. Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Ferreira, Jorge; Silva, Eugênio. (1956, 14 de abril). Tributo de Sangue. *O Cruzeiro*.
- Hirata, Daniel. (2020). *A expansão das milícias no Rio de Janeiro*. <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/debate/2020/A-expans%C3%A3o-das-mil%C3%A9cias-no-Rio-de-Janeiro>
- Ingold, Tim. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Jornal Opção*. (1980, 10 de agosto). O depoimento de Geraldão.
- Legarreta, Patricia. (2010). Miradas sobre la integración: El tequio y la gestión de tierras en Chinantla Media, Oaxaca, México 1928-1950. *Ruris*, 3, 125-150. <https://doi.org/10.53000/rr.v3i2.698>
- Maia, Cláudio. (2008). *Os donos da terra: A disputa pela propriedade e pelo destino da fronteira: A Luta dos Posseiros em Trombas e Formoso 1950/1960* [Tesis de doctorado]. Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- Pietrafesa de Godoi, Emília. (2014). Territorialidade. En Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado (Orgs.), *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA.
- Souza, Renato Dias. (2010). *Fazia Tudo de Novo: Camponeses e Partido Comunista Brasileiro em Trombas e Formoso (1950-1964)* [Tesis de maestría]. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia.
- Woortmann, Ellen y Woortmann, Klaas. (1997). *O trabalho da terra: A lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: UNB.
- Woortmann, Ellen. (2009). O saber camponês: Práticas ecológicas tradicionais e inovações. En Emília Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida Menezes y Rosa Acevedo Marin (Orgs.), *Diversidade do campesinato: Expressões e categorias*

- (vol. 2). São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural.
- Yie Garzón, Soraya Maite. (2018). *¡Vea, los campesinos aquí estamos! Etnografía de la (re) aparición del campesinado como sujeto político en los Andes nariñenses colombianos* [Tesis de doctorado]. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas.
- Zaluar, Alba; Conceição, Isabel Siqueira. (2007). Favelas sob o controle das milícias no Rio de Janeiro: Que paz? *São Paulo em Perspectiva*, 21(2), 89-101. <http://www.seade.gov.br>; <http://www.scielo.br>

Ritmos, temporalidades y tiempos de las reinenciones de lo común en las fronteras extractivas*

PABLO JARAMILLO

LA ÚNICA *UTOPIA del presente* es, según Rita Segato, “el carácter indomable de la historia, tanto natural como humana” (2013, p. 18). La política emancipatoria de proyectos populares, autonómicos y comunitarios debe, en ese sentido, pensarse “como trayectoria, como producción sistemática de posibilidad abierta, como esfuerzo reiterado de no caer en las trampas de la totalidad” (Gutiérrez, 2017, p. 64). Es en esta apertura donde subyace la clave para dejar atrás falsos binarismos entre reformismo y revolución, estatismo y autonomismo. Pero si los proyectos de lo común tienen una apertura tal que no concuerda con un concepto de futuro como un espacio vacío por llenar con proyectos políticos preestablecidos, ¿qué clases de futuros requiere lo común? ¿Qué clases de juegos entre el pasado, el presente y el futuro caracterizan las reinenciones y defensas de lo común? ¿Qué ritmos y temporalidades engendran lo común?

Busco respuestas a estas preguntas en la textura de la vida social en los alrededores de procesos de desposesión y la concomitante defensa de lo común que desencadenan. Más que una propuesta normativa contraria a la política misma que reivindico, releo la evidencia etnográfica con intenciones comparativas y en contraste con mi propio trabajo de campo en regiones con fuerte actividad extractiva en Colombia. El capítulo se plantea como un análisis comparativo basado en la relectura de etnografías clave sobre

* Para citar este capítulo: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406.10>

la temporalidad de los regímenes extractivos y el trabajo de campo etnográfico propio en contexto de minería de carbón, oro y en la frontera de las energías renovables en el país.

Los procesos extractivos son una de las principales amenazas a los procesos que reivindican lo común (Svampa, 2013). Por definición, más allá de la mera extracción de materiales de su entorno, los extractivismos operan predando la socialidad y la historia para incluirlas en el proceso de reproducción del capital (Mezzadra y Neilson, 2019). Múltiples análisis contemporáneos han mostrado que procesos temporales se han vuelto centrales para el análisis de la extracción de minerales (D'Angelo y Pijpers, 2018; Ferry y Limbert, 2008b) y en el proceso de convertirlos en "recurso". En un reverso de este argumento, este capítulo se pregunta por las temporalidades, duraciones e historias que atraviesan la creación y reinvencción de lo común en estos contextos.

Colombia es uno de los países más impactados en América Latina por el último súper ciclo de minerales (Bebbington y Bury, 2013). Desde finales del siglo xx, el país se volcó hacia un modelo que promueve la inversión directa extranjera y el privilegio por operaciones de gran escala intensivas en capital. En el caso de la minería, esto se inició progresivamente durante la década de 1980, se expresó en el Código de Minas del 2001 y se consolidó con la creación de la Agencia Nacional de Minería en el 2012 (Jaramillo, 2022). En lo energético, se manifestó por la reforma del sector y la búsqueda, en los últimos años, de organización de subastas energéticas que incluyen portafolios de energías renovables que requieren territorios indígenas para su producción. Pero el país no se convirtió en el paraíso de la inversión de capitales transnacionales soñado por los sucesivos gobiernos. Lejos de eso, se convirtió en uno de los lugares con mayor número de conflictos socioambientales en el mundo. Tal indicador importa en la medida en que hace evidente una intensa acción colectiva que reclama la capacidad de intervenir y decidir sobre sus modos de existencia. Esta acción es heterogénea en los colectivos que convoca, los medios y las ideologías. En este sentido, y quizás paradójicamente, el país es hoy un gran taller de experimentación para reinventar lo común.

El capítulo retoma discusiones centrales en los análisis de la temporalidad de los recursos y busca reconvertir cada una de estas en una posible apertura política hacia lo común. Se pregunta en cada momento de qué manera puede emerger un tiempo para lo común en el exceso de las temporalidades capitalistas y no a pesar de estas. En el recorrido conceptual retomo lugares centrales de mi trabajo de campo durante los últimos diez años para explicar los conceptos de desposesión temporal, las temporalidades del capitalismo, el problema de la especulación y las consecuencias de reinventar lo común desde las ruinas.

Desposesión temporal

La operación de minería de carbón del Cerrejón, en la península de La Guajira, es uno de los lugares emblemáticos del paisaje extractivo en Colombia. Al ser una de las minas de carbón más grandes del mundo, ha representado importantes ganancias para el Gobierno nacional por concepto de regalías. Estas mismas regalías fueron un medio más por el cual las distintas empresas que la administran dividieron en facciones a la población indígena wayúu que habita ancestralmente el territorio. Otros medios para establecerse allí fueron el confinamiento en resguardos, la responsabilidad social corporativa, el control sobre los mecanismos de planeación, y un largo etcétera. En este sentido, la mina del Cerrejón es un ejemplo emblemático de cómo la promesa del extractivismo siempre involucra la configuración de espacios gobernables (Watts, 2004) que limitan las capacidades de crear modos de existencia propios en el territorio.

Dependiendo de la zona, el territorio que rodea la mina es desértico o semidesértico y la gran mayoría de la población carece de fuentes estables de agua potable. Durante la última década, el Cerrejón ha propuesto ampliar sus operaciones en dos momentos, lo cual amplía el espacio gobernable a cada vez más seres humanos y no humanos. En ambos casos, la propuesta implica relocalizar ríos para poder acceder a depósitos de carbón que yacen bajo su lecho. Frente a las diversas reacciones en contra de estos proyectos, la empresa ha insistido en que tiene la capacidad de hacer ingeniería sobre los cauces, mantener el flujo de agua y no afectar el ecosistema. Consultores e ingenieros afirman que pueden construir infraestructuras que resisten catástrofes que se presentan una vez cada diez mil años. Sus cálculos afirman la capacidad de controlar un futuro que va más allá de las anticipaciones más avezadas. Como si fuera poco, la empresa insiste en que, de no hacer el proyecto, se vería afectada y podría cerrar las operaciones, lo que dejaría personas desempleadas y un territorio sin ingresos por regalías (Carmona y Jaramillo, 2020).

Volveré en su momento sobre cómo la acción de organizaciones indígenas, académicos, agentes del Estado, pájaros y acuíferos confluyen en recalibrar la narrativa de la empresa sobre el futuro. Por lo pronto, me interesa hacer visible la importancia de conceptos de tiempo y afectos temporales en el proceso de atribución de la cualidad de recurso al carbón mineral. Elizabeth Ferry y Mamdana Limbert (2008a) se alinean con la tradición de pensamiento que considera que la calificación de objetos y personas como recursos forma parte de procesos sociales y políticos (véase también Richardson y Weszkalnys, 2014). Los “recursos” no están sencillamente ahí para ser “extraídos”. Las materialidades deben ser conceptualizadas, purificadas y trabajadas para

convertirse en recurso. En dichos procesos, los enmarques en el pasado, el presente y el futuro son centrales. Por ejemplo, el énfasis en el agotamiento del petróleo, por un lado, y en la renovabilidad de los bosques, por el otro, son centrales en la transformación de hidrocarburos y árboles en recursos. A la vez, este aspecto temporal hace que entren en economías políticas diferentes. Un elemento central en las nociones de *recurso* es la generatividad que implican: hacen posibles cosas, son resultado de procesos (de extracción, de cultivo, de procesamiento, de producción de conocimiento) y, lo que más me interesa, abren y cierran ciertos futuros. En este último sentido, Lisa Breglia (2013) presenta el caso de las perspectivas de la vida frente al temido agotamiento de uno de los yacimientos petrolíferos más importantes de México. Como es predecible, la posibilidad de que no salga petróleo (o salga a costos cada vez más altos), es materia de interés nacional. En los pueblos costeros aledaños que han florecido por la bonanza, las preocupaciones existen también, pero junto a ellas se desarrolla la conciencia de que el lugar ha sobrellevado la crisis de múltiples bonanzas.

En casos descritos etnográficamente, la naturaleza del recurso depende de la posibilidad de desposeer a ciertos colectivos de su capacidad para considerar una noción de futuro en absoluto. Para describir este fenómeno en el caso del coltán en República Democrática del Congo (RDC), James Smith (2011) acuñó el concepto de “desposesión temporal”, entendido como la incapacidad inducida de planear o tomar decisiones sobre el propio destino. La disputa por los metales digitales (llamados así por su importancia en la elaboración de aparatos electrónicos), ha provocado la inestabilidad existencial de grandes poblaciones que son desprovistas de su capacidad para pensar horizontes de posibilidad y autonomía en las trayectorias de vida. Smith describe con gran detalle la vida de una persona que pasa por distintos regímenes de extracción, desplazamiento y conflicto armado, y cómo experimenta la desposesión de su futuro. De nuevo, siempre hay un exceso en la desposesión temporal; afectividades que no pueden ser controladas por técnicas corporativas o burocráticas. Para las personas afectadas por la violencia que rodea el coltán, este mineral está rodeado de propiedades mágicas que pueden ser usadas por los actores violentos (por ejemplo, beber infusiones de coltán se asocia a la inmunidad a las balas de las bandas que controlan territorios de extracción), pero también por sus víctimas para restituir temporalidades con las cuales sobreviven a la violencia. Así, las trayectorias de vida que estudia Smith también hablan del uso del coltán para reconectarse con espíritus de los ancestros en los bosques.

El caso extremo descrito para el coltán en RDC es, sin embargo, común si se piensa en las prácticas corporativas que buscan garantizar la permanencia de las operaciones y la desescalada del conflicto alrededor de las zonas

extractivas. Tales prácticas, que pasan por distintas configuraciones de poder y que incluyen la autoridad, la coerción, la persuasión, la seducción y la manipulación (Frederiksen y Himley, 2020), buscan mantener el control sobre territorios, la vida social y las trayectorias históricas de los modos de vida en los territorios extractivos (Horowitz, 2015). La teoría social es rica en alusiones al proceso de los encerramientos, y estos se asocian principalmente a espacios. Pero el tiempo no es más ontológicamente dado que el espacio; en ese orden de ideas, se puede pensar en encerramientos de tiempo, maneras de demarcar un futuro del cual los seres humanos y no humanos están excluidos, o en el cual su capacidad de existir se ve restringida a aspectos de su vida funcionales para el capital. Es en ese sentido en el que, usando la noción de encerramiento como un aparato heurístico flexible históricamente (Vasudevan *et al.*, 2008), se puede hablar de encerramiento temporal (Jaramillo y Carmona, 2022). En La Guajira, el desvío de ríos es acompañado por prácticas y narrativas que insisten en la administración del futuro. Estas no se restringen a la racionalización del entorno por medio de la ingeniería, sino que se amplían a “metodologías participativas” de consulta, que se han convertido en auténticas pedagogías de futuros corporativos. La regeneración de suelos y el cuidado de la biodiversidad se han convertido en otras maneras de mostrar que los no humanos también están a salvo en manos de la compañía minera.

El encerramiento del futuro implica una ontología particular de lo social, el tiempo y el espacio. Así, en estos encerramientos las ideas alrededor de la secuencia irreversible entre pasado y futuro ocupan un lugar central. El futuro puede anticiparse y calcularse con base en tendencias y es una parte de la existencia que puede modelarse. Los sujetos y objetos que habitan el mundo son predecibles porque son entidades “normales” que pueden ser anticipadas en una “colonización del futuro” (Bahng, 2018). Esto no quiere decir que los tiempos y la temporalidad del capitalismo sean homogéneos y estables (Bear, 2014). Por el contrario, múltiples análisis etnográficos han insistido, contra burdas generalizaciones sobre las que comentaré, que el capital no solo convive con “otros tiempos”, sino que los requiere.

En el caso de la desviación de ríos en el norte de Colombia, la empresa echa mano de una amplia gama de formas de encerrar el futuro que van más allá de la ingeniería, que en sí misma no debe ser reducida a la pura racionalización del tiempo, pues tiene su propia afectividad (cf. Stoler, 2016). Por ejemplo, la corporación como mejor cuidador de los no humanos más benignos (por ejemplo, los animales silvestres) y menos amigables (por ejemplo, los desechos tóxicos) es central para posicionarse como árbitro del futuro (Ureta, 2016). La capacidad para facilitar la *concertación*, la *participación* y otros conceptos cercanos es otra forma en la cual la empresa se presenta

como esencial para la vida social presente y futura. En su estudio sobre minería en Silawesi, Horowitz (2015) analiza la manera en que las empresas rearticulan conceptos indígenas de legitimidad y autoridad; y en Papua Nueva Guinea (Ballard y Banks, 2003; Benson y Kirsch, 2010) e Indonesia (Welker, 2014) se han reportado actitudes similares que causan resignación frente a las operaciones mineras.

A la multiplicidad de estrategias de encerramiento del futuro debe sumársele la variada articulación de temporalidades (y espacialidades) locales de las fronteras extractivas. Estas temporalidades a menudo preceden y coadyuvan la emergencia de esas mismas fronteras. El argumento más elaborado en este sentido ha sido presentado por Nancy Peluso (2018) en sus estudios en Kalimantan (Borneo, Indonesia). Los territorios de gran inversión de capital transnacional en Borneo suelen ser previamente el escenario de una intensa vida social alrededor del descubrimiento de oro. Estos lugares primero se llenan de rumores, espíritus que permiten predecir el descubrimiento de minas, relaciones de parentesco que convocan a las poblaciones trabajadoras y otros factores normalmente invisibles a los análisis de las fronteras extractivas. Según Peluso, todas estas relaciones participan en la creación de la frontera extractiva. Es un error, por lo tanto, pensar que las personas que habitan estos territorios son víctimas pasivas del capital transnacional. En cierto sentido, fueron estas relaciones las que convocaron el capital. La misma complejidad se manifiesta en la relación entre propietarios de terrenos y *junior companies* en Ecuador (Kneas, 2016) y la que existe entre mineros artesanales y empresas mineras en Burkina Faso, en la que los conocimientos del territorio de los primeros es puesta al servicio de los segundos (Luning, 2014). Este tipo de análisis conlleva una reevaluación de la tesis de apropiación por desposesión, sin dejar de tener en cuenta el elemento del capital en la configuración de estos territorios (Li, 2014). Es decir, es tan erróneo borrar las complejas relaciones del capital con la vida social como negar la singularidad de la confluencia.

Esta complejidad no implica que los ritmos de lo común no existen porque hay complejidad y contradicciones. Existen precisamente por estas. Las temporalidades de lo común no deben ser buscadas, pues, en una pureza que se antepone a la contaminación del capital. Lo que ocurre es que estas existen en entramados igualmente complejos. En este punto es importante volver al caso de Smith y la desposesión temporal. Como ya se anticipó, para resistir, re-existir, en un contexto de desposesión temporal, el protagonista de la etnografía de Smith recurre a los espíritus del bosque, el lugar en el que encontró refugio, opuesto a los modos de existencia del coltán, para recobrar las relaciones mutuales con los ancestros. Pero también busca curación en la sustancia del mineral. Por ejemplo, hace una infusión de la sustancia negra y

la bebe para volverse inmune a las balas. Las capacidades mágicas del metal digital, que lo hieren, por un lado, lo protegen, por el otro.

En un ámbito muy distinto, pero que también invoca entidades más allá de lo humano, en La Guajira, un científico en defensa de los ríos despliega las capacidades mágicas de la ingeniería. Se trata de un ingeniero civil que encontré en un trabajo de campo en el 2012, aliado con la defensa del territorio ancestral y el implícito cuestionamiento a la lógica temporal de los estudios técnicos del Cerrejón. En una reunión, el ingeniero explicó la razón por la cual la desviación de los ríos llevará a un corte de las relaciones ecológicas entre dos serranías (los montes de Oca y la Sierra Nevada de Santa Marta). La desviación de un río no es solo el corte del flujo de agua y de los acuíferos –lo más obvio–, sino del “río” de pájaros, jaguares, pequeños mamíferos, insectos, y quién sabe qué más, que fluye sobre, a través y alrededor de los flujos de agua que serán desviados. Los comentarios del ingeniero resonaron en medio de una reunión de sindicatos, organizaciones indígenas, campesinos, afrocolombianos que padecen pasadas reubicaciones de población causadas por la mina y otros futuros afectados por la desviación de los ríos. El argumento entró a hacer parte del repertorio de lucha contra la desviación de los ríos y quebradas causadas por el Cerrejón. La contramagia es que el argumento replantea la escala y lógica temporal del impacto de la desviación de los ríos. Primero, rompe el concepto de *zona de influencia* de los estudios técnicos que sostienen la idea de que la mina puede contener los impactos de la transformación del paisaje. Al hacerlo, también muestra que la operación minera es parte de relaciones más amplias que incluyen la geopolítica del agua, de la atmósfera (pues la extracción de carbón térmico contribuye al cambio climático) y del Caribe como región geoestratégica, simultáneamente abandonada e intensivamente intervenida.

Temporalidades del capitalismo

La minería de carbón es el último episodio de una larga experiencia con la extracción de recursos naturales en Colombia. En La Guajira, solamente, hace parte de una historia que incluye perlas, tintes vegetales, cueros, marihuana y cocaína. Sin embargo, en ningún otro caso es tan larga la duración de la extracción y las amenazas a lo común en Colombia como en la minería de oro (Taussig, 2004). Las poblaciones involucradas en la minería de oro desde los territorios ricos en depósitos tienen una experiencia importante con la recurrencia de formas de apropiación, alineación y esclavitud (Taussig, 1980). Esta experiencia, que he estudiado etnográficamente en varios sitios mineros de los Andes centrales colombianos, representa un valioso insumo

para repensar las temporalidades de lo común porque cuestiona perspectivas generalizantes sobre las temporalidades del capitalismo.

Después del periodo colonial, los yacimientos de oro de Colombia fueron operados por medio de figuras como la encomienda, articulada a haciendas con mano de obra libre y esclava. En el periodo republicano, por concesiones británicas, norteamericanas o emprendedores locales, principalmente del departamento de Antioquia. Las guerras civiles de finales del siglo XIX y principios del XX llevaron la disputa por las operaciones hasta los años cuarenta, década en la cual surgió el Ministerio de Minas y un ordenamiento jurídico que, en el papel, puso el control de las minas en el Estado, pero en realidad funcionó dando mucha autonomía a las poblaciones que se habían consolidado en los territorios mineros (Dover *et al.*, 2016). Estas fueron poblaciones articuladas al ordenamiento capitalista global, pero cuya actividad minera consolidó un modo de existencia con un fuerte arraigo en los territorios y un rico repertorio de formas de reconocer su situación histórica. Hacia los años ochenta, la liberalización del sector minero inició con fuerza y presentó una amenaza importante a lugares en los cuales la minería se había practicado con fines principalmente de subsistencia y orientados a la consolidación de los territorios mismos. Un lugar emblemático en este proceso es el municipio de Marmato. Desde los años noventa se vivieron intensamente procesos especulativos alrededor de los yacimientos de oro de este pueblo.

A primera vista, estos procesos confirman las grandes caracterizaciones del capitalismo contemporáneo realizadas por muchos, entre ellos Harvey (1998), o Hart y Negri (2000). El argumento suele ser que la financiarización del capitalismo ha llevado a una reorganización del trabajo (expresado en transiciones del fordismo al posfordismo) y a otras formas de reconexión de lugares de inversión y producción que han conducido a acelerar dichos vínculos y a achicar las distancias. La constante alusión a la fluidez de capital complementa una imagen de velocidad, eficiencia e interconexión. Los análisis coinciden en una visión homogénea de la temporalidad del capitalismo que va reemplazando los tiempos de otras sociabilidades.

Los análisis etnográficos han demostrado que esta caracterización es empíricamente falsa (Bear, 2014). Si algo se puede generalizar sobre la temporalidad del capital contemporáneo es que es heterogénea. El ángulo de este argumento más trabajado es que el capitalismo no solo requiere fluidez, sino fijación (Besky, 2017), requiere velocidad, pero también la creación de formas de lentitud (Mezzadra y Neilson, 2019; Weszkalnys, 2015). Pero aquí me interesa la valencia que este argumento tiene para los procesos de constituir, cuidar y disputar lo común. Es desde esta generatividad de la diferencia temporal en el capital que se deben pensar las reinvencciones de lo

común, no desde unas visiones nostálgicas de tiempos “antes” del capital que hay que recobrar. A menudo, esta nostalgia moviliza deseos de obreros, hombres, sindicalizados; en suma, calibanes (cf. Federici, 2004) que, aunque explotados, retenían el monopolio de lo político y quieren retener las coordenadas (lo doméstico y lo público, los valores y el valor, lo circunstancial y lo estructural) de este campo impuestas en el proceso de la emergencia del capitalismo. Como se verá, Marmato no es un ejemplo único de esto, pero sí es muy indicativo.

Al llegar al centro histórico de Marmato dos imágenes resaltan sobre el flujo constante de personas, motos, tractores y camiones que se bloquean la vía mutuamente para llevar o traer mineral de las minas. Una es la de un mural en el cual la montaña en la que se sitúa Marmato se ubica en un lugar central y la rodean una mujer extrayendo oro en batea, presuntos mineros jugando dados, la representación de un contrato mediante el cual el municipio fue concesionado a los ingleses por Simón Bolívar, San Antonio, patrón de los mineros, y un águila (probable alusión al imperialismo) rapa un lingote de oro del lugar. La otra es un Cristo con las manos abiertas y en cuya base hay una placa instalada por personas originarias del municipio que migraron a Cali, una ciudad cercana. La placa dice “Marmato: tu codiciado oro es fuente de riqueza de los extraños y causa de la miseria de los tuyos”. Ambas imágenes hablan sobre una conciencia difícil de expresar en su amplitud aquí, de la situación de Marmato con respecto al colonialismo y al capitalismo. En Marmato es patente la posibilidad de recaer en las relaciones coloniales de las que son producto. Las historias sobre la importancia de este poblado para la Corona española y para Bolívar son bien conocidas, si bien están atravesadas por la indignación de ser gestas de traición hacia la población que era cedida, sacrificada y usada. En Marmato hay, pues, una visión de la historia del capitalismo y el colonialismo de la que son parte y que es una historia de retorno.

En medio de la historia que viven, se relacionan con el capital de maneras que a veces confrontan, a veces ayudan y a veces sencillamente intentan pervivir en medio de la precariedad. La entrada de grandes proyectos mineros a Marmato ha sido enfrentada con organizaciones bien estructuradas de defensa del municipio, el patrimonio y el modo de vida de los habitantes del pueblo. Pero también con la práctica minera en el día a día. Frente a las intenciones de desplazarlos del municipio por medio de la criminalización de su forma de vida, los mineros han echado mano de su experiencia de aprovechar cada mínima posibilidad de extraer oro de la montaña valiéndose de una economía de los desechos (Jaramillo, 2020). En esta forma de vida hay un involucramiento profundo y generativo con la destrucción causada por inversiones capitalistas transnacionales. Pero como se infiere de mis

comentarios anteriores, esto no quiere decir que la vida en Marmato pueda ser pensada como algo exterior al capital. Los mineros se relacionan con los gases tóxicos que emanan de las minas de la compañía transnacional para sacar oro de estos (sí, sacar oro de gases) y explotar las minas al ritmo “adecuado” para que no se agoten los depósitos, y se demuestre la hombría al saber esperar. También aprovechan los desechos resultantes del beneficio del mineral para crear circulaciones de oro que incluyen a personas que a duras penas podrían extraer oro de las minas directamente. Así, crean las condiciones para la subsistencia de las organizaciones políticas con una perspectiva temporal implícita. En medio de un tiempo que los condena, hay potencialidad en la destrucción de una historia cíclica. Con respecto a desechos como las rocas gigantes que ruedan y pueden matar a los mineros, hablan de hacerles frente, no correr de ellas, de la misma manera que el destino se enfrenta. Así que estas son temporalidades del capitalismo, que, sin embargo, tienen una valencia política diferente a las de las corporaciones y engendran posibilidades de defensa de lo común.

Lejos de Marmato, otros trabajos etnográficos apuntan a lo mismo: es posible vivir en otros tiempos dentro del capitalismo, sin que estos sean exteriores conceptual e históricamente al segundo. En las pesqueras de salmón de Alaska, describe Hébert (2015), los indígenas se relacionan con las crisis del sector vividas a principios del siglo xx, interpretando la crisis endémica del capitalismo como parte de los ritmos ecológicos. Tales interpretaciones llevan consigo formas de esperanza existencial y política que los ubican como algo que perdura más allá de las quiebras y bonanzas típicas de las fronteras extractivas. En cultivos de palma aceitera en Indonesia, los trabajadores interpretan las plagas del cultivo en términos de amistad y enemistad para recalcar la generatividad de las relaciones que se desprenden de y a pesar de la agroindustria (Chao, 2021).

Perspectivas similares también son comunes en etnografías del espigue –el rescate de sobrantes y residuos para aprovechamientos posteriores–, de movimientos autonómicos de trabajadores en Argentina (véase, por ejemplo, Fernández Álvarez, 2017) y del manejo de basuras por parte de trabajadores mineros en Chile (Ureta, 2016). La etnografía de Millar (2014) resalta sobre todas por la lucidez con que muestra la manera en que la precariedad es experimentada como una condición ontológica entre los recolectores de basura (*catadores*) de un inmenso botadero en Río de Janeiro. Pero también muestra cómo la plasticidad del material recogido es un modelo por medio del cual existen los recolectores y valoran su propio mundo.

Perspectivas que rescatan el potencial de la heterogeneidad temporal del capitalismo suelen provenir del pensamiento feminista sustantivista (Bear *et al.*, 2015; Rofel y Yanagisako, 2018) que critica la nostalgia masculina en

el marxismo ortodoxo. Dichas posiciones parten de rechazar la visión del capitalismo como una “lógica” o como un “sistema” y ven en él la posibilidad de relaciones inesperadas y excesivas. Besky (2017), por ejemplo, critica el énfasis en la fluidez del capitalismo y la ignorancia sobre cómo opera por medio de la creación de fijación espacial, parental y laboral. Su trabajo sobre las casas de las plantaciones de té Darjeeling en India son un excelente ejemplo de cómo el capitalismo requiere el tiempo de la reproducción del hogar con el fin de producir familias trabajadoras.

Lo anterior conlleva la necesidad de reconsiderar las temporalidades en la defensa de lo común. No se trata de buscar en los procesos de reinención de lo común la temporalidad “opuesta” al capitalismo, por la sencilla razón de que no hay una única de este último. Más bien, es necesario identificar y potenciar aquellos tiempos que, habiendo sido rearticulados en las relaciones capitalistas, tienen también una valencia política, una apertura hacia lo común. Es necesario pensar en la amplia red de la acción colectiva, antes que en un concepto unitario de “movimiento social” (Gutiérrez, 2017).

Especulación y después

La caída de los precios del carbón en La Guajira provocó miedos en todo el país sobre el fin de una de sus operaciones extractivas más importantes. En la misma región, la felicidad de un territorio sin mina se entremezclaba con el temor por la pérdida de empleos e ingresos para la región. El carbón decae como horizonte y el capitalismo verde emerge como opción. Desde hace veinte años, La Guajira se ha convertido en el sueño de nueva frontera energética del país. Por su localización en camino de los vientos alisios, paisaje semidesértico limpio de vegetación de gran tamaño y por haber sido construido discursivamente como un territorio vacío de población listo para ser “aprovechado”, La Guajira se ha vuelto el lugar soñado de las energías renovables (principalmente eólica y solar, pero pronto hidrógeno azul).

Desde el 2012, he rastreado las redes de producción de energía, bonos de carbono y compensaciones para las comunidades involucradas en este territorio. El calificativo *renovable* parece ser opuesto a lo extractivo. Sin embargo, mi trabajo etnográfico ha buscado precisamente describir los medios por los cuales se genera desposesión sobre los modos de existencia. Tal como me lo expresó un banquero de carbono en la Unidad de Finanzas de Carbono del Banco Mundial, para entender los proyectos de energía eólica de La Guajira es necesario no confundir lo *operativo* con lo *transaccional*. Por lo primero se refería a los aspectos materiales concretos para que un megavatio (mw) de energía pudiera salir de unas turbinas movidas por

el viento y, a su vez, un bono de carbono para el mercado internacional de reducción de emisiones, y dineros para las compañías de servicios públicos, que usan en parte para compensar a las comunidades involucradas. Lo transaccional es toda la esfera de intercambios que involucran la circulación de documentos, medidas, datos, inversiones y financiaciones. Se trata de un mercado profundamente jerárquico que discursivamente opera desde el lenguaje de la compensación entre iguales, un puro intercambio, pero cuyo trabajo se encarga de crear una jerarquía entre las poblaciones y sus territorios, y los capitales que deben circular para producir energías renovables (Jaramillo, 2013; 2018).

El mercado sobre el que reposa la transición energética y en el cual se ha puesto toda la fe para liderar el mundo hacia soluciones del cambio climático (pues ha sido “perfeccionado” recientemente a través del artículo 6 del acuerdo alcanzado en la COP26 en Glasgow) no solo es de dudosa efectividad, sino jerárquico y racista. Las soluciones al cambio climático reposan sobre complejos imaginarios del carbono que dependen de redes de expertos, auditores y líderes locales.

La bisagra a partir de la cual opera el sistema es, precisamente, la posición desde la que hablaba el banquero de carbono: el Fondo de Carbono. En este, países y corporaciones interesadas en compensar sus emisiones de carbono se comprometen a invertir fondos. La organización redirige esos recursos a los proyectos y luego reparte dineros y bonos entre las partes. Es, en esencia, la lógica de la financiarización. Tal como han descrito LiPuma y Lee (2005), los instrumentos financieros reconectan lugares del capital con lugares de producción. En este caso, el lugar que emite CO_2 y tiene el capital para compensar la emisión por medio de mecanismos de reducción de emisiones, con La Guajira, que carece del capital, pero tiene la ubicación geográfica apta para producir energía renovable y bonos de carbono. En el proceso, argumentan LiPuma y Lee, lo que ocurre es una mercantilización del riesgo implicado en mover el capital, ejecutar el proyecto y hacerlo rentable. Cuanto más cerca del capital nos encontremos, el riesgo se relaciona principalmente con la rentabilidad del negocio. Cuanto más cerca estemos de La Guajira, el riesgo se vuelve existencial, pues puede comprometer todas las formas de vida. Para poder hacer esto, se requiere un *especulador*, quien hace posible que el capital esté disponible. Aunque el especulador en el mundo financiero no tiene la misma connotación negativa que el acaparador de bienes a la espera de mejores precios, ambos tienen algo en común: actúan de acuerdo con una proyección de futuro basada en datos del pasado, un cálculo del riesgo en la inversión y proyecciones narrativas (Leins, 2018) o matemáticas (Anderson, 2010). Coinciden, pues, en un interés de lo que Bahng (2018) llama *colonización del futuro*.

Gracias a dicha dinámica, nuevas formas de gobernanza del carbono y la crisis climática, La Guajira se ha convertido en una verdadera frontera energética. Numerosas empresas, agencias de cooperación e instituciones prestadoras de toda clase de servicios compiten entre sí para lograr un pedazo de la nueva economía de la transición energética. En estos contextos hay una explosión imaginativa que también podemos abarcar con el mismo término: *especulación*. La generación de afectos temporales desencadenados por la presencia de nuevas posibilidades, sueños sobre lo que puede pasar y dejar de ocurrir, ha sido una y otra vez registrada en los análisis etnográficos. Mette High (2017), por ejemplo, describe lo que llama una cosmoeconomía en la minería de oro en Mongolia, capaz de desencadenar esperanzas de una vida más allá de la precariedad (Pedersen, 2012). Existe también la posibilidad, tal como lo ha descrito Halvaksz (2008), de que la especulación financiera desencadene controversias sobre lo que quieren los espíritus de los ancestros (Golub, 2014)

En el caso africano, la mera expectativa de la presencia de petróleo en Santo Tomás y Príncipe desencadena una economía de las esperanzas con la capacidad de rediseñar el país (Weszkalnys, 2011, 2016). Otros han descrito de manera amplia cómo opera el capitalismo por medio de afectividades en múltiples dimensiones que, a su vez, tienen manifestaciones temporales (Aparicio, 2017; Richard y Rudnycky, 2009; Stoler, 2016). En todos estos casos, el capitalismo realmente existente echa mano del tiempo de la espera, del retorno del regalo, de la visión del destino que se puede adivinar para enraizarse.

Frente a este tipo de lenguajes de lo común, más allá de lo comunal y lo comunitario, en forma especulativa, existe un amplio repertorio de estrategias para recapturar la imaginación sobre el futuro. Benson y Kirsch (2010) han llamado estas técnicas corporativas, las “políticas de la resignación”. Pero es un error pensar que aquí sencillamente existe la homogeneidad de la especulación capitalista. Es posible ver la heterogeneidad temporal no solo en quienes perviven en las márgenes del capitalismo, sino también en procesos icónicos capitalistas como la liberalización de servicios e infraestructuras públicas o inversiones especulativas para la extracción de petróleo en África. En el caso de la industria de navegación en el río Hoogly, el desmonte de la empresa estatal no ha operado mediante la racionalización y la eficiencia, sino por medio de una rica gama de conocimientos y prácticas que implican, entre otras, técnicas adivinatorias en un ambiente de incertidumbre (Bear, 2015). Bear llama a esto *especulación popular*.

Fue precisamente en un Foro Permanente de Cuestiones Indígenas en Nueva York, mientras seguía etnográficamente el activismo de mujeres indígenas wayúu, que me percaté del poder de la especulación popular para

configurar la frontera energética del país. En este foro, una de mis amigas wayúu conectó la violencia paramilitar con el primer proyecto de energía eólica en La Guajira, nada menos que frente a una representante de la entidad financiadora, el Banco Mundial. Pero más allá de este dato importante, dijo, los proyectos eólicos afectaban a los wayúu porque las turbinas eran movidas por el viento en el que viajan los espíritus de los muertos al inframundo. Frente a un proyecto que técnicamente se había concebido como un ejemplo mundial al respetar todos los protocolos del Banco en la bien demarcada “área de influencia”, la lideresa wayúu mostraba que los espíritus reconectaban lo que la financiarización de la atmósfera desconectaba. Conectar los desarrollos eólicos con el viaje espiritual de los muertos era un ejercicio de experimentación en vivo. Era una conexión que nunca había visto en campo, pero que resonó profundamente en muchas poblaciones en La Guajira, una especulación popular no del tipo descrito por Bear, que reproduce el ordenamiento social del mundo financiarizado para poder subsistir en este, sino que reordena lo que es real para establecer nuevas relaciones (Jaramillo, 2013, 2018). Quiero pensar en esto como formas especulativas de lo común, que, así como en las secciones anteriores, representa una forma de temporalidad contra el capitalismo, pero no fuera de este.

Las técnicas especulativas para lo común son un ámbito que merece ser resaltado en toda su amplitud. En sentido estricto, en esta categoría caben los sistemáticos involucramientos y experimentos de los movimientos sociales con la historia, abundantemente resaltados en trabajos como el de Joanne Rappaport (1994) y Luis Guillermo Vasco *et al.* (1998). Están también en el centro de la producción generativa de esperanza en contextos adversos, como el descrito por Miyazaki (2004) para los reclamos territoriales en Fiji. Pero también caben aquí la relación con la literatura, la tradición oral, el humor, el rumor y lo gráfico. En todos los trabajos citados hay alguna mención la apertura política de estos registros del lenguaje, pero no hay un esfuerzo sistemático, en mi conocimiento, para ligarlos con aperturas políticas comunales y populares.

Ruinas, futuros y aperturas políticas

Por lo expuesto, quiero terminar retornando a Marmato. Este pueblo, como pocos, ha sido objeto de la destrucción capitalista. Lo anterior ha ocurrido con cálculo, premeditación y no se ha pretendido encubrir como un efecto colateral del desarrollo. Después de años de intentos de reubicación del centro histórico, localizado exactamente sobre los depósitos de oro más asequibles, en el 2006 un derrumbe de tierra afectó un sector llamado La Plaza.

Las autoridades ambientales y la empresa presionaron por la declaración de la mayor parte del centro histórico como una zona de alto riesgo. Con este argumento técnico se logró la declaración del lugar como un espacio por vaciar, una ruina. Esta declaratoria oficial hace que no se puedan invertir recursos públicos en este territorio. Fue el argumento técnico, no el derrumbe, el que *arruinó* a Marmato, pues las grietas que surgieron en los edificios son causadas por la imposibilidad de cuidar la infraestructura del pueblo.

Las ruinas pueden ser entendidas como un subproducto de la operación del capital. La depredación de la vida social del extractivismo viene acompañada con la respectiva dosis de excrementos en el metabolismo del capital. Las ampliamente debatidas crisis endémicas del capitalismo, más allá de su regularidad y naturaleza, van dejando a su paso territorios y poblaciones que se vuelven dispensables. Pero las ruinas también pueden ser entendidas en su positividad, es decir, desde lo que son en la experiencia de vida del capitalismo, y no lo que han dejado de ser.

En las ruinas del hospital de Marmato se alojan desde hace años personas que buscan un futuro propio en la esperanza del oro de la montaña. Desde allí, reparan los pedazos caídos, las grietas más peligrosas para la vida diaria y entretejen relaciones locales para conseguir un sustento. En la antigua alcaldía del pueblo, junto a la estatua del novelista local Cocherín, también derruida por la declaratoria de riesgo oficial, se entretejen historias similares. En un taller contiguo, James Lemus, también activo políticamente en la defensa de Marmato, construyó el único taller de joyería local. Cuando estuve en ese taller para hacer con su guía mis anillos de matrimonio, pudimos compartir, junto a las grietas, las visiones respecto de los desafíos de hacer algo más con el oro que sale de la montaña (al final, tuvo que salir de ese espacio por el peligro de una caída de la edificación). En Marmato, las grietas que se abren son reparadas con los medios limitados obtenidos por la circulación de sobras de la minería de oro (Cembrano Escobar, 2018; Jaramillo, 2020).

El poder de las ruinas, la podredumbre, el desecho, es que son sustancias activas que ponen en duda la irreversibilidad del tiempo (Stoler, 2016). Las ruinas se vuelven la posibilidad de vida en la vida precaria infringida por el capital transnacional. Y también sirven como portal entre el pasado, el presente y el futuro, tal como lo ha estudiado en detalle Gordillo (2014) en el Gran Chaco y mostrado Bocarejo (2018) con las ruinas infraestructurales de la United Fruit Company en Colombia. Vistas con cuidado etnográfico, las fronteras extractivas son un lugar icónico del avance del capital, pero esta misma destrucción engendra constantemente la posibilidad de vivir otro proyecto histórico. Los recursos y sus consecuencias ofrecen conexiones entre pasado, presente y futuro que exceden aquellas propuestas por

quienes conducen las grandes operaciones transnacionales (Fent y Kojola, 2020; Luning, 2018).

De lo anterior se deriva que con *ruinación* no se hace referencia únicamente a las más icónicas ruinas de edificaciones e infraestructuras civiles y militares. También se alude a desechos menos intencionados, tales como sustancias tóxicas que son menos visibles, y que alteran vidas en el proceso de incorporarse a seres vivos (Murphy, 2017) o no humanos que portan radiactividad o enfermedades (Bulamah, 2020; Morimoto, 2021). Según Sebastián Ureta (2018), los desechos tóxicos (polvo, metales pesados, aguas contaminadas, entre otros) suelen ser un medio problemático para la consolidación de subjetividades políticas. Claro, en medio de estos residuos del capital emergen estrategias cotidianas de cuidado y atención a la continuidad de la vida. Pero según Ureta, de estos tienden a surgir más “sujetos de desecho” que de “derecho”. En Marmato, no obstante, el arruinamiento es el escenario de importantes reflexiones sobre la naturaleza del pasado, el presente y el futuro. Según la poeta del pueblo Marta García, Marmato vive en un “tiempo en retirada”, expresión que, me comentó, representa en parte la ansiedad de caer en las relaciones del pasado: el colonialismo, la esclavitud, el régimen de las haciendas (Jaramillo, 2024). No muy lejos del sector de La Plaza, en el 2019, una iniciativa en red de académicos, activistas, colegios, universidades o sencillamente personas del común que se suman por momentos a la discusión llamada Encuentro Anual de Marmatólogos, le rendía un homenaje a Marta, con motivo de su muerte inesperada. El encuentro se realiza en la otrora famosa y ahora también arruinada discoteca Cerro de Oro y convoca importantes discusiones sobre cómo orientar la acción política con base en la investigación. El evento está lleno de desacuerdos que se hablan abiertamente, pero todas las voces intentan reivindicar el modo de existencia de Marmato. Los protagonistas experimentan el arruinamiento en su pueblo, que ahora deben recorrer con cuidado, en sus casas con grietas o en las empresas familiares que sucumben a causa de las presiones económicas, o, incluso, enfrentamientos entre los mismos mineros artesanales, que se vuelven comunes por el asedio de la corporación transnacional. A pesar de esto, reclaman a Marmato como lugar de vida de forma distinta y con diferentes implicaciones. Allí no hay una idea esencial de Marmato. Marmatólogos, también es una forma de experimentación con los tiempos de lo común alrededor de las ruinas.

Experimentos parecidos ocurren por lo general cuando los proyectos de lo común retoman las ruinas. De allí emergen los ritmos creadores de nuevas formas de vida que deben pensarse como resultantes del capitalismo, aperturas existenciales (Tsing, 2015). Es lo que creo que ocurre en eventos como el Encuentro Anual de Marmatólogos y las redes de acción colectiva que de

este se desprenden. Es precisamente este último elemento, la redefinición de la soberanía o incluso pensarse más allá de esta (Bonilla, 2015), lo que representa una gran potencialidad de las ruinas y los desechos.

Referencias

- Anderson, Ben. (2010). Preemption, precaution, preparedness: Anticipatory action and future geographies. *Progress in Human Geography*, 34(6), 777-798.
- Aparicio, Juan Ricardo. (2017). Affective capitalism, humanitarianism and extractivism in Colombia: Old and new borders for future times. *Cultural Studies*, 31(2-3), 331-352.
- Bahng, Aimee. (2018). *Migrant futures: Decolonizing speculation in financial times*. Duke University Press.
- Ballard, Chris y Banks, Glenn. 2003. Resource wars: The anthropology of mining. *Annual Review of Anthropology*, 32(1), 287-313.
- Bear, Laura. (2014). Doubt, conflict, mediation: The anthropology of modern time. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20, 3-30. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12091>
- Bear, Laura. (2015). *Navigating austerity: Currents of debt along a South Asian river*. Stanford University Press.
- Bear, Laura; Ho, Karen; Tsing, Anna y Yanagisako, Sylvia. (2015). Gens: A feminist manifesto for the study of capitalism. *Fieldsights. Theorizing the Contemporary (Blog)*, *Cultural Anthropology Online*. 30 de marzo.
- Bebbington, Anthony y Bury, Jeffrey (2013). *Subterranean struggles: New dynamics of mining, oil, and gas in Latin America*. Vol. 8. University of Texas Press.
- Benson, Peter y Kirsch, Stuart. (2010). Capitalism and the politics of resignation. *Current Anthropology*, 51(4), 459-486. <https://doi.org/10.1086/653091>
- Besky, Sarah. (2017). Fixity: On the inheritance and maintenance of tea plantation houses in Darjeeling, India. *American Ethnologist*, 44(4), 617-631.
- Bocarejo, Diana. (2018). Speculating on tentacular infrastructures. *Ethnography*, 21(4), 417-437. <https://doi.org/10.1177/1466138118795990>
- Bonilla, Yarimar. (2015). *Non-sovereign futures: French Caribbean politics in the wake of disenchantment*. University of Chicago Press.
- Breglia, Lisa. (2013). *Living with oil: Promises, peaks, and declines on Mexico's Gulf coast*. University of Texas Press.
- Bulamah, Rodrigo Charafeddine. (2020). Pode um porco falar? Doença, sistemas e sacrifício no Caribe. *Horizontes Antropológicos*, 26, 57-92.
- Carmona, Susana y Jaramillo, Pablo. (2020). Anticipating futures through enactments of expertise: A case study of an environmental controversy in a coal mining region of Colombia. *The Extractive Industries and Society*, 7(3), 1086-1095.

- Cembrano Escobar, Santiago. (2018). "Zona geológicamente inestable": *Cómo se gobierna, disputa y habita el riesgo en Marmato, Caldas* [Tesis de pregrado]. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Chao, Sophie. (2021). The beetle or the bug? Multispecies politics in a West Papuan oil palm plantation. *American Anthropologist*.
- D'Angelo, Lorenzo y Pijpers, Robert. (2018). Mining temporalities: An overview. *The Extractive Industries and Society*, 5(2), 215-222.
- Dover, Robert V. H.; Hinestroza Blandón, Paula A. y Lopera Mesa, Gloria Patricia. (2016). Regional mining identities vs. multinational mining interests: The end of traditional small-scale gold mining in Marmato (Caldas, Colombia). En Shirilita Espinosa y Antonella Fazio (Eds.), *Globalization, violence and security: Local impacts of regional integration* (pp. 137-164). Bruselas: P. I. E. Peter Lang.
- Federici, Silvia. (2004). *Caliban and the witch*. Nueva York: Autonomedia.
- Fent, Ashley y Erik Kojola. (2020). Political ecologies of time and temporality in resource extraction. *Journal of Political Ecology*, 27(1), 819-829.
- Fernández Álvarez, María Inés. (2017). *La política afectada: Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman recuperada*. Buenos Aires: Prohistoria.
- Ferry, Elizabeth Emma y Limbert, Mandana (2008a). *Timely assets: The politics of resources and their temporalities*. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press.
- Ferry, Elizabeth Emma y Limbert, Mandana (2008b). Timely assets. En *Timely assets: The politics of resource and their temporalities* (pp. 3-24). Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- Frederiksen, Tomas y Himley, Matthew. (2020). Tactics of dispossession: Access, power, and subjectivity at the extractive frontier. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 45(1), 50-64.
- Golub, Alex. (2014). *Leviathans at the gold mine*. Durham: Duke University Press.
- Gordillo, Gastón R. (2014). *Rubble: The afterlife of destruction*. Durham: Duke University Press.
- Gutiérrez, Raquel. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas Estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Halvaksz, Jamon Alex. (2008). Whose closure? Appearances, temporality and mineral extraction in Papua New Guinea. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(1), 21-37.
- Hart, Michael y Negri, Antonio. (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harvey, David. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hébert, Karen. (2015). Enduring capitalism: Instability, precariousness, and cycles of change in an Alaskan salmon fishery. *American Anthropologist*, 117(1), 32-46.
- High, Mette M. (2017). *Fear and fortune: Spirit worlds and emerging economies in the Mongolian gold rush*. Nueva York: Cornell University Press.
- Horowitz, Leah S. (2015). Culturally articulated neoliberalisation: Corporate social responsibility and the capture of indigenous legitimacy in New Caledonia. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 40(1), 88-101.

- Jaramillo, Pablo. (2013). *Las servidumbres de la globalización: Viento, créditos de carbono y regímenes de propiedad en La Guajira, Colombia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Jaramillo, Pablo. (2018). Sites, funds and spheres of exchange in a clean development mechanism project. *Journal of Cultural Economy*, 11(2), 277-290. <https://doi.org/10.1080/17530350.2018.1444667>
- Jaramillo, Pablo. (2020). Mining leftovers: Making futures on the margins of capitalism. *Cultural Anthropology*, 35(1), 48-73.
- Jaramillo, Pablo. (2022). Spectral comparisons: Universalization, generalization, and the resource curse. En *Decentering comparative analysis in a globalizing world* (pp. 166-189). Leiden: Brill.
- Jaramillo, Pablo. (2024). The Terminator in the goldfields: Speculative affects in an extractive frontier in Colombia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 30(4), 874-891. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.14114>
- Jaramillo, Pablo y Carmona, Susana. (2022). Temporal enclosures and the social production of inescapable futures for coal mining in Colombia. *Geoforum*, 130, 11-22. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2022.01.010>
- Kneas, David. (2016). Subsoil abundance and surface absence: A junior mining company and its performance of prognosis in northwestern Ecuador. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(S1), 67-86.
- Leins, Stefan. (2018). *Stories of capitalism: Inside the role of financial analysts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Li, Tania Murray. (2014). *Land's end: Capitalist relations on an indigenous frontier*. Durham: Duke University Press.
- LiPuma, Edward y Lee, Benjamin. (2005). Financial derivatives and the rise of circulation. *Economy and Society*, 34(3), 404-427. <https://doi.org/10.1080/03085140500111931>
- Luning, Sabine. (2014). The future of artisanal miners from a large-scale perspective: From valued pathfinders to disposable illegals? *The futures of small-scale mining in Sub-Saharan Africa*, 62 (Parte A), 67-74. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2014.01.014>
- Luning, Sabine. (2018). Mining temporalities: Future perspectives. *The Extractive Industries and Society*, 5(2), 281-286.
- Mezzadra, Sandro y Neilson, Brett. (2019). *The politics of operations*. Durham: Duke University Press.
- Millar, Kathleen. (2014). The precarious present: Wageless labor and disrupted life in Rio de Janeiro, Brazil. *Cultural Anthropology*, 29(1), 32-53.
- Miyazaki, Hirokazu. (2004). *The method of hope: Anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford, CA: Stanford University Press. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0710/2004004764-b.html>
- Morimoto, Ryo. (2021). Home otherwise: Living archives and half-life politics in post-fallout coastal Fukushima. *Cultural Anthropology*, 36(4), 573-579.
- Murphy, Michelle. (2017). Alterlife and decolonial chemical relations. *Cultural Anthropology*, 32(4), 494-503.

- Pedersen, Morten Axel. (2012). A day in the Cadillac: The work of hope in urban Mongolia. *Social Analysis*, 56(2), 136-151.
- Peluso, Nancy Lee. (2018). Entangled territories in small-scale gold mining frontiers: Labor practices, property, and secrets in Indonesian gold country. *World Development*, 101, 400-416. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2016.11.003>
- Rappaport, Joanne. (1994). *Cumbe reborn: An Andean ethnography of history*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- Richard, Analiese y Rudnyckij, Daromir. (2009). Economies of affect. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), 57-77. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.01530.x>
- Richardson, Tanya y Weszkalnys, Gisa. (2014). Introduction: Resource materialities. *Anthropological Quarterly*, 87(1), 5-30.
- Rofel, Lisa y Yanagisako, S. (2018). *Fabricating transnational capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Segato, Rita Laura. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- Smith, James H. (2011). Tantalus in the Digital Age: Coltan ore, temporal dispossession, and 'movement' in the Eastern Democratic Republic of the Congo. *American Ethnologist*, 38(1), 17-35.
- Stoler, Ann Laura. (2016). *Duress: Imperial durabilities in our times*. Durham: Duke University Press.
- Svampa, Maristella Noemi. (2013). Consenso de los *Commodities* y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*, 244, 30-46.
- Taussig, Michael T. (1980). *The devil and commodity fetishism in South America*. Edición trigésimo aniversario. Chapel Hill N.C.: University of North Carolina Press.
- Taussig, Michael T. (2004). *My cocaine museum*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Ureta, Sebastián. (2016). Caring for waste: Handling tailings in a Chilean copper mine. *Environment and Planning A*, 48(8), 1532-1548.
- Vasco, Luis Guillermo; Dagua Hurtado, Abelino y Aranda, Misael. (1998). *Guambianos: Hijos del arcoiris y del agua*. Bogotá: Cerec.
- Vasudevan, Alex; McFarlane, Colin y Jeffrey, Alex. (2008). Spaces of enclosure. *Geoforum*, 39(5), 1641-1646.
- Watts, Michael. (2004). Resource curse? Governmentality, oil and power in the Niger delta, Nigeria. *Geopolitics*, 9(1), 50-80. <https://doi.org/10.1080/1465040412331307832>
- Welker, Marina. (2014). *Enacting the corporation: An American mining firm in post-authoritarian Indonesia*. Los Angeles: University of California Press.
- Weszkalnys, Gisa. (2011). Cursed resources, or articulations of economic theory in the Gulf of Guinea. *Economy and Society*, 40(3), 345-372. <https://doi.org/10.1080/03085147.2011.580177>

- Weszkalnys, Gisa. (2015). Geology, potentiality, speculation: On the indeterminacy of first oil. *Cultural Anthropology*, 30(4), 611-639. <https://doi.org/10.14506/ca30.4.08>
- Weszkalnys, Gisa. (2016). A doubtful hope: Resource affect in a future oil economy. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(1), 127-146.

Reseñas biográficas

Alhena Caicedo. Doctora en Antropología Social por la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Profesora asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes (Colombia). Actualmente es directora general del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Correo electrónico: a.caicedo@uniandes.edu.co

Elis Fernanda Corrado. Doctora en Antropología Social por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Antropóloga del Centro Institucional para la Promoción y Defensa de los Pueblos Indígenas y de la Igualdad Racial y Étnica de la Defensoría Pública de Mato Grosso do Sul (NUPIIR/DPMS). Investigadora colaboradora del Centro de Estudios Rurales del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales (IFCH/UNICAMP). Correo electrónico: ageelis@yahoo.com.br

Maiara Dourado. Doctora en Antropología Social por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Integrante del Centro de Estudos Rurais (Ceres) con sede en la misma universidad. Periodista en el Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Como antropóloga, investiga las memorias y narrativas de las luchas campesinas, así como las prácticas y los sentidos que las movilizan. Como periodista, escribe y actúa políticamente en la lucha y la causa indígena en Brasil. Correo electrónico: dourado.maiara@gmail.com

María Inés Fernández Álvarez. Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Investigadora principal del Conicet con sede en el Citra (Conicet-UMET), donde se desempeña como directora. Profesora regular del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y la Maestría en Antropología Social y Política de FLACSO.

Dirige el Programa Antropología en Co-labor para el Fortalecimiento de Organizaciones de Trabajadores/as, (FFYL-UBA/Citra-Conicet/UMET). Es autora de *La política afectada. Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman recuperada* (Ed. Prohistoria, 2017), coautora junto a Julián Rebón de *La autogestión en movimiento. Empresas recuperadas y economía popular en Argentina* (Ed. CLACSO, 2022) y editora de *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva* (Biblos, 2016). Correo electrónico: miferlandezalvarez@gmail.com

Pablo Jaramillo. Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Tiene un doctorado en Antropología Social por la Universidad de Manchester. Ha sido profesor visitante en la London School of Economics, Instituto de Estudios del Desarrollo (Paris 1 e Instituto Francés para el Desarrollo), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) y la School of Advanced Studies, Universidad de Londres. Su área de investigación es la antropología de los recursos naturales, principalmente minería de oro, carbón y proyectos de energías renovables. Correo electrónico: p.jaramillo23@uniandes.edu.co

Laura Quintana. Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Entre sus libros se encuentran *Política de los cuerpos*. Barcelona: Herder (2020) (publicado en inglés por Rowman & Littlefield); *Rabia: afectos, violencia, inmunidad*, Herder (2021); *Esos afectos voraces* (en coautoría con Catalina Cortés-Severino), Tusquets (2022); *Espacios afectivos*, Herder (2023). Correo electrónico: lquintan@uniandes.edu.co

Ana Carolina Marcucci. Magistra en Antropología Social por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) y licenciada en Ciencias Sociales por la misma institución. Está vinculada al Centro de Estudios Rurales (Ceres) del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la UNICAMP. Colabora como asistente editorial en la *Revista del Centro de Estudios Rurales* (Ruris). Correo electrónico: ana.marcucci31@gmail.com

María Teresa Muñoz Sánchez. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (CONAHCYT) Nivel 2. Entre sus publicaciones destacan los siguientes libros: *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, Bonilla Artiga Editores (autora) (2020), y los libros colectivos *La emergencia de lo*

común. Nuevos feminismos y posmarxismos. FCE (2024) (editora); *Hechuras feministas de lo común*. Gedisa (editora), (a dictamen, 2024); *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*, Editorial Universidad Intercontinental (compiladora) (2011); y en coautoría con Marco Estrada, *Violencia y revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, Colmex (2015). Correo electrónico: maytems@yahoo.com

Florencia Pacífico. Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Asistente del Conicet con sede en el Citra (Conicet/UMET). Integrante del Programa Antropología en Co-labor para el Fortalecimiento de Organizaciones de Trabajadores/as (SEUBE-FFYL-UBA/Citra-Conicet/UMET). Docente de la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA y del Instituto de Ciencias Sociales y Administración en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ). Correo electrónico: flor.pacifico@gmail.com

Nashieli Rangel Loera. Antropóloga, con maestría y doctorado en Antropología Social por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) en Brasil. Es docente permanente del Departamento de Antropología de la UNICAMP e investigadora asociada al Centro de Estudios Rurales (Ceres) del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas en la misma universidad. Se desempeña actualmente como coordinadora general de posgrados del Instituto. Es miembro de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) y de la Society for Economic Anthropology (SEA). Sus investigaciones y publicaciones se han centrado en el análisis de procesos sociales y territorialidades, modos de vida campesinos y la constitución de formas y lenguajes de demanda social colectiva. Correo electrónico: nloera@unicamp.br

Anabel Rieiro. Profesora adjunta efectiva de dedicación total, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República (Uruguay). Área de investigación: sociología y economía política. Docente de Teoría Sociológica. Integrante del núcleo interdisciplinario Comunes, Procesos Colectivos y Territorio de la Universidad de la República (Uruguay). Correo electrónico: rieiro.anabel@gmail.com

Gerardo Daniel Sarachu Trigo. Profesor agregado, asistente social universitario por la Escuela Universitaria de Servicio Social de la Universidad de la República (Uruguay), especialista en Sociología del Trabajo, magíster en Servicio Social por la Universidad Federal de Rio de Janeiro, candidato a doctor en Ciencias Sociales –opción Trabajo Social– por la Facultad de Ciencias

Sociales de la Universidad de la República (Uruguay). Docente, investigador y extensionista del Área de Estudios Cooperativos y Economía Solidaria de la Unidad Académica Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República (Uruguay). Correo electrónico: gsarachu@gmail.com

Dolores Señorans. Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Docente afiliada en el Departamento de Antropología Social, Universidad de Cambridge, Reino Unido. Correo electrónico: dolisenorans@gmail.com

Marco Tobón. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Investigador colaborador del Centro de Estudios Rurales del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas (IFCH/UNICAMP). Correo electrónico: mtobon@gmail.com

Lidia Torres. Licenciada en Ciencias Sociales, magistra en Antropología Social y actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Está vinculada al laboratorio de periodismo (LabJor-UNICAMP) y al Centro de Estudios Rurales (Ceres) del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas (IFCH/UNICAMP). Colabora como asistente editorial de la *Revista del Centro de Estudios Rurales (Ruris)*. Correo electrónico: lidia.mrtorres@gmail.com

Sandra Wolanski. Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora asistente del Conicet con sede en el Citra (Conicet/UMET). Es integrante del Programa Antropología en Co-labor para el Fortalecimiento de Organizaciones de Trabajadores/as (SEUBE-FFYL-UBA/Citra-Conicet/UMET). Docente de la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA y de la Maestría en Antropología Social de FLACSO Argentina. Correo electrónico: sandrawolanski@gmail.com

Maite Yie Garzón. Antropóloga y magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, y doctora en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) en Brasil. Se desempeña como profesora asociada y directora del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana. Es investigadora y directora del grupo de investigación Prácticas Culturales, Imaginarios y Representaciones (Minciencias A1). Entre sus temas de investigación se destacan: movimientos sociales, antropología del Estado, procesos de territorialización campesina, memoria, afectos

y narrativas. Entre sus publicaciones se encuentran: *Del patrón-Estado al Estado patrón. La agencia campesina en las narrativas de la Reforma Agraria en Nariño*, Universidad Nacional/Pontificia Universidad Javeriana (2015) y los artículos “Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el Estado como campesinos” (*Revista Colombiana de Antropología*, 2022) y “La forma mística: espiritualidad, materialidades y afectividad en la política popular colombiana” (*American Religion*, 2024). Correo electrónico: syie@javeriana.edu.co

Esta publicación se compuso en la tipografía Minion Pro.
Se terminó de imprimir en Bogotá, en agosto del 2025.



Todos los libros de Ediciones Uniandes
a un clic de distancia

Conoce nuestra página web



Escanea el código o visita
ediciones.uniandes.edu.co



Ediciones Uniandes
Vicerrectoría de Investigación y Creación

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES • ANTROPOLOGÍA

“La gran revolución que se produce silenciosamente hoy y en todas partes del mundo ya la revela en su título este libro: *Reinvenciones de lo común*. A lo que en realidad asistimos es efectivamente a ‘reinvenciones’, no se le puede llamar de mejor manera, un principio vital, fundamental en las sociedades humanas [...] En pocas palabras, *lo común* es un concepto al mismo tiempo estratégico, en la medida en que remite a conflictos y enfrentamientos, y prospectivo, en el sentido de que asocia estrechamente las dimensiones democrática, igualitaria y ecológica en el proyecto de una sociedad futura. Por lo tanto, es un concepto plenamente histórico. Pero ¿de qué temporalidad de lo común estamos hablando? Aquí es donde el término *reinvención* cobra toda su fuerza. Una reinvención es inseparablemente una repetición y una alteración de lo que ya fue. El término establece un vínculo problemático entre lo que ha sido en el pasado y lo que, en el presente, no es completamente la misma cosa ni tampoco completamente otra cosa de lo que fue.”

Tomado del prefacio de Christian Laval

Reinvenciones de lo común está compuesto por diversas reflexiones desde distintos contextos empíricos de América Latina que muestran el carácter polisémico de lo común —como una noción polémica y un espacio de experiencia— que está enmarcado dentro de fronteras de sentido materializadas que se pueden confrontar, desestabilizar y reconfigurar mediante acciones en las que juega la invención y la reinvención de relaciones, vínculos, actores, problemas y prácticas sociales. A lo largo de estas páginas se replantea la pregunta misma por lo común a partir de experiencias concretas que hacen posible explorar su potencia teórico-metodológica y transformativa como un principio político contingente, lo común como proceso, necesariamente inacabado y también conflictivo. Reinventar lo común es lo que hacen decenas de colectivos que se enfrentan a las lógicas capitalistas de la vida. Y lo común en cuanto principio metodológico y político se constituye como una posibilidad, como un camino para explorar prácticas, relaciones, conexiones, dinámicas, tensiones, tiempos, espacios, territorios, afectos, a partir de los cuales se producen, disputan y proyectan respuestas creativas para la sostenibilidad de la vida.

