

# La abigarrada rebeldía contemporánea: la *apuesta* por la comunidad

Jaime Ortega Reyna\*

Víctor Hugo Pacheco Chávez\*\*

## Resumen

Las coordenadas en las cuales se emplaza la práctica política en América Latina en los inicios del siglo XXI, se han colocado en las esferas del "populismo" y el "autonomismo". Ambas corrientes han sido centrales en el ámbito estratégico de la izquierda. De igual forma, a lo largo de estas dos décadas han avanzado por momentos de auge y declive. Ante esta dicotomía de entender la práctica política y su evidente agotamiento, comienza emerger un momento de superación de ambas a partir de una tercera opción. Dicha opción hace parte del "abigarrado" marco de la rebeldía contemporánea. En este texto exploramos algunas nociones básicas para su comprensión: se trata de desentrañar el sentido de la apuesta política por la comunidad.

**Palabras claves:** populismo – autonomismo – forma – comunidad.

## Resumo

As coordenadas nas quais a prática política está localizada na América Latina no início do século XXI foram colocadas nas esferas do "populismo" e do "autonomismo". Ambas as correntes têm sido centrais na área estratégica da esquerda. Da mesma forma, ao longo dessas duas décadas eles avançaram em tempos de crescimento e declínio. Diante dessa dicotomia de compreender a prática política e sua evidente exaustão, um momento de superação começa a emergir de uma terceira opção. Esta opção faz parte do quadro variado da rebelião contemporânea. Neste texto, exploramos algumas noções básicas para sua compreensão: trata-se de desvendar o sentido de compromisso político da comunidade.

**Palabras claves:** populismo - autonomismo - forma – comunidade.

En el vertiginoso inicio de siglo en América Latina se asistió a una transformación

---

\* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesor UAM-Xochimilco, Ciudad de México.

\*\* Doctor en Filosofía por la UNAM. Investigador del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, Ciudad de México.

de las principales coordenadas que articulan las discusiones políticas e intelectuales más significativas. El arribo de distintos gobiernos, catalogados en la literatura académica como “progresistas”, modificó con radicalidad el panorama previamente existente. En el tablero político previo, el neoliberalismo y la mercantilización de los mundos de la vida se dejó sentir con fuerza, modificando gran parte del sentido común y de la gramática de la política. Los gobiernos progresistas buscaron articular una nueva gramática de la política sobre la base de la recuperación del Estado, los derechos y según los casos, de la movilización social. La posterior crisis de estos gobiernos y la emergencia de una derecha más agresiva ha supuesto un nuevo viraje de las coordenadas políticas, ya en miras del inicio de la tercera década del siglo XXI.

Así, podemos hacernos distintas preguntas: ¿Qué saldos teóricos podemos pensar a partir de estos distintos ascensos de nuevas y viejas fuerzas? ¿Qué articulaciones teórico-prácticas hemos visto construirse y deconstruirse? ¿Qué lógicas del mundo han sido convocadas en las distintas discusiones a propósito del Estado, el derecho, la sociedad y el mercado? ¿Existe posibilidad de que salgamos de los anudamientos contemporáneos convocados por el republicanismo, el populismo y el autonomismo? Lo que plantearemos a continuación es una serie de deslindes con respecto a las formas de emplazar el debate político en América Latina.

Aproximarse, así sea someramente a algunas de estas interrogantes, implica observar con menor detenimiento las experiencias eurocentradas prontamente agotadas, cuyas lecciones teórico-prácticas han sido aplaudidas hasta la saciedad por un pensamiento incapaz de mirar hacia los márgenes. Nos referimos con ello a las consabidas y entusiastas ejemplificaciones a partir de “los indignados”, la “Plaza Tahir”, “el movimiento Occupy”, o la experiencia francesa del “Nuit debout”: todas estas expresiones son, frente al mirador latinoamericano, sumamente endebles, escasas en un nivel productivo (salvo quizá el ejemplo español, justamente cuando devino experiencia partidaria) de nuevas formas de politización. El límite de estas experiencias ha sido maquillado bajo la eufemística caracterización de “nuevas formas de hacer política”, en donde se señala la aparición de las redes sociales, la fragmentación de los discursos, el rechazo a los símbolos y colores del horizonte emancipador, entre otras

características.

La ejemplificación de lo que debería ser la experiencia emancipatoria a partir de estos casos, sucede en gran parte de la literatura académica, se contrasta con la ausencia de reflexiones más detenidas sobre las experiencias latinoamericanas, señalando la persistencia de un horizonte centrado en las experiencias políticas del norte global. Baste ver las críticas de Slavoj Žižek al paradigma cultural; pero lo mismo aplica para otras pensadoras como Susan Buck-Morss o Antonio Negri, que en su búsqueda de construcción de alternativas omiten –de una manera increíble- cualquier otra referencia fuera de Europa o los Estados Unidos. La excepción ha sido la intelectualidad española (particularmente Luis Alegre Zahonero y Carlos Fernández Liria) que ha mirado a Venezuela y Bolivia y ha replanteado su horizonte.

### **Una nueva coyuntura para América Latina**

Frente a ciertas idealizaciones de la impotencia política, nos colocamos de lleno en el terreno que ha ubicado la “lógica populista” como una de las grandes articulaciones en las primeras décadas del siglo XXI. Su ascenso y su agotamiento son parte no solo del debate político, sino también del futuro inmediato de las fuerzas emancipatorias en la región. Efectivamente, el populismo ha sido el gran signo de nuestros tiempos en estas dos décadas. Ello puso a la producción teórica de Ernesto Laclau en el seno de múltiples discusiones, llegando incluso a influir de manera directa y clara en la experiencia de Podemos en España.

Sin embargo, el populismo también fue discutido más allá de él mismo, principalmente desde el mirador del republicanismo, al ser necesario compatibilizar las nuevas formas de articulación política con el establecimiento de un entramado institucional que lograra procesar el conflicto político en clave democrática. De alguna manera la irrupción de *Podemos* generó este puente entre dos estrategias políticas no suficientemente exploradas en todas sus zonas de contacto: de Luis Alegre Zahonero a Jorge Alemán y de Santiago Castro-Gómez a Enrique Dussel, se encuentra esta tensión productiva. El agotamiento tanto de los gobiernos progresistas como de la irrupción

podemista, nos obliga a dar un paso más con respecto a las coordenadas de discusión. Las tramas de constitución del pueblo como categoría política y la disipación del tablero entre izquierdas y derechas supuso un gran avance durante las primeras décadas, pues reconvirtió a la “vieja izquierda” en un conjunto político capaz de dialogar con su época, asumiendo los retos del periodo histórico (identidades múltiples, tensión ecológica, aceptación de los alcances y límites del soberanismo). A eso mismo se suma la posibilidad de enfrentar y derrotar momentáneamente algunas de las iniciativas del libre mercado impulsado desde Estados Unidos, tal como sucedió con la propuesta del Área de Libre Comercio (ALCA) en Mar del Plata a inicios del siglo XXI.

Este conjunto de variables deben ser rediscutidas en el marco de los nuevos escenarios: el ascenso de la fuerza representada en esta coyuntura por Mauricio Macri, la permanencia del gobierno Temer en Brasil, el “giro” a la derecha de Lenin Moreno en Ecuador, la debilidad de las FARC como partido político, la persistencia de las opciones de derecha en el Perú, la ausencia de una izquierda capaz de salir de los marcos establecidos en Chile y México.

Nos encontramos en una nueva coyuntura, visitar nuestros espacios teóricos de producción es una necesidad cada vez más imperiosa. Los marcos anteriores de producción se muestran vigorosos en su discusión, pero limitados en su inscripción en las dinámicas de las fuerzas actuales. Es decir, la coyuntura parece demandar una nueva inscripción tanto de las categorías anteriores, como la posibilidad de producir unas nuevas. Lo que abajo propondremos es visitar uno de esos espacios teóricos de producción que desde nuestro punto de vista no han generado la suficiente atención y que planteamos como una alternativa ante los marcos privilegiados hasta el momento. Ello, sin embargo, debe pasar por una revisión de eso que hemos denominado las principales coordenadas que operaron con vigorosidad durante el inicio del siglo XXI.

### **Más allá del populismo y el autonomismo.**

Para todos quienes han reflexionado sobre el destino reciente de América Latina es claro que, centralmente, se debatieron dos proyectos en los últimos años, dentro del

ambiente de la izquierda. Por un lado el “populista” y por el otro el “autonomista”, como una opción política anti-estatal. Dos proyectos confrontados que, en dimensiones distintas, apuntalaron problemas candentes para el movimiento y el pensamiento emancipatorio.

Si delineamos el trazado de las estrategias, observaremos algunos de los principales alcances como de los límites de lo logrado por ambas perspectivas. En el caso de la vertiente “populista” es claro que sufrió un proceso de agotamiento en tanto que fungió como experiencia de gobierno. Ello permitió tanto el logro de nuevos derechos y un cierto cambio en el ámbito cultural, aunque también desestructuró movimientos y organizaciones que habían mostrado un grado de combatividad importante en el periodo neoliberal. El paso del movimiento opositor a la gestión gubernamental no fue soportado por muchos de los activistas y militantes, quienes denunciaron la “traición” o “apropiación”. Dentro de cierta perspectiva ya no era claro si los movimientos “habían tomado” el Estado o este los había tomado a ellos. Independientemente de ello el aprendizaje de la gestión gubernamental no debe despreciarse, como tampoco el logro de una cierta hegemonía anti neoliberal.

Más allá de estos vericuetos, lo cierto es que el punto fuerte del “populismo” es claramente este: su capacidad para articular demandas y consignas que de a poco se expandieron por el conjunto del cuerpo social, organizando toda discusión y trayecto político a partir de sus coordenadas. Como toda movilización es claro que ella también tuvo su momento de clímax y de descenso, que es el que comenzamos a observar, en distintos grados, a partir de 2015.

Pensamos aquí que las lecciones y los avances deben ser señalados con claridad como experiencias y conquistas de las fuerzas sociales: se ensayó la plurinacionalidad, se redujo sustancialmente la pobreza, se logró incluir a millones de personas en un nivel de consumo mínimo, se extendieron un conjunto de derechos que van desde los individuales hasta los que atraviesan identidad de género o étnicos, así como se revaloró el aspecto político-cultural de la memoria. El gran límite del populismo es que en tanto vertiente política desentendida de todo “economicismo”, es incapaz de encarar el problema del mercado y la producción, es decir, el meollo de la crítica de Marx a la

economía política.

El autonomismo ha tenido múltiples variantes en tanto que se trata de una corriente a nivel continental y europea articulada a partir de puntos problemáticos básicos o comunes. Su argumento principal, así como quizá su principal logro (y pensamos nosotros también su mayor limitación) es el de articular una crítica radical que plantea la política más allá del Estado, el poder y la hegemonía. El hecho de colocarse en un punto de articulación en donde lo que se defiende no es un proyecto de gobierno, ni un conjunto de derechos que podrían ser revertidos, sino “la defensa de la vida y el territorio” ha colocado a este corriente efectivamente más allá de cualquier proyecto hegemónico. En la época actual del capitalismo “la vida o el territorio” hacen sentido a importantes pero limitados sectores de la sociedad. En ella se emplaza la posibilidad de ejercer cierta soberanía social, no atravesada por la dinámica institucional, es decir, como un intento de ir más allá del Estado.

Aquí radica su ambivalencia, es decir, tanto su potencia como su límite. Al abandonar cualquier intencionalidad de construcción hegemónica obvian que la moderna sociedad desgarrada tiene distintos niveles de politicidad y que en esos niveles es necesario la construcción de acuerdos con otras fuerzas y pactos que permitan la reproducción de la cotidianidad a partir de formas cristalizadas, es decir, institucionales. Por otra parte, ese abandono le permite dar un paso más delante de cualquier política limitadamente redistributiva y ensayar formas moleculares de anti-capitalismo o de trasn-capitalismo. Es decir, avanzar en la conformación de una socialidad que va más allá del mercado, posibilitando que la autonomía sea en verdad una experiencia vívida de autogestión y autogobierno. Con ello se produce un proceso de subjetivación que apuntala a la soberanía sobre el territorio, la posibilidad de recuperar los resortes de la producción y en algunas ocasiones el intercambio. Sin embargo su carácter molecular y restringido aparece por momentos más bien como una concesión del capital (a quien no le importaría, ni le representaría una amenaza seria), que permite esos resquicios, que una conquista. En los puntos clave donde las experiencias autonomistas han tocado las principales fibras de la reproducción del capital, ha sido las fuerzas conservadoras las que han apuntalado el aparato estatal en

contra de dichas experiencias. Todo ello ha contribuido a que en el autonomismo no opere una distinción entre el Estado y el capital: para dicha corriente ambas instancias no son sino momentos de un mismo proceso.

Respecto al autonomismo es preciso decir que su actuar no necesariamente se encuentra sustraído del Estado y el mercado. También esas experiencias se mueven en las coordenadas y en las reglas dispuestas para el conjunto social. Su abandono de formas democráticas de construcción de hegemonía en pos de una isla de autonomía aparece como límite severo en la época de mercantilización casi total de la vida. En tanto que su defensa del territorio y de la vida le dan un lugar relevante en la cartografía de las luchas y las resistencias. Lo paradójico es que frente a la incapacidad del Estado para recuperar la soberanía que planteó la opción “populista”, la vertiente autonomista identifica como eje central de su articulación política al Estado (al que suelen identificar como un verdadero “sujeto”). Es decir, en el discurso y práctica autonomista el objetivo de deconstrucción es el Estado y no el ámbito de lo mercantil-capitalista. La posición teórica que muestra ambos momentos como in-diferenciados, permite una confusión de los límites efectivos del Estado en la época actual, dotándole de una omnipotencia o una capacidad de acción que ya no posee.

En prácticamente todos los países de América Latina se han encontrado envueltos en algunas de estas dinámicas, por eso sorprende que una teórica tan lúcida e importante como Jodi Dean considere que el acontecimiento más importante del 2011 sean las protestas en Nueva York<sup>1</sup>. La lenta apertura de este horizonte ha sido lenta en el pensamiento del norte global, en tanto que en el sur asoma la posibilidad de construir una referencia distinta a las dos que hemos esbozado aquí. Cabe destacar, en contra ejemplo, el señalamiento de Bruno Bosteels. Se pregunta y se responde el intelectual de la Universidad de Columbia, esbozando al final quizá la línea de demarcación más

---

<sup>1</sup> Permítase aclarar lo siguiente: los aportes de los teóricos europeos y norteamericanos indudablemente son de suma relevancia para nuestro argumento. En el caso de autoras como Jodi Dean podemos encontrar un aporte teórico invaluable, en tanto que su horizonte de comprensión del conflicto es sumamente limitado. Las primeras páginas de *Multitudes y partidos* (2017) son justamente la muestra de ese límite: todo lo relevante se encuentra en el Norte global. Su relato, tan vívido e importante para la reconstrucción de la historia reciente del anti capitalismo se ve opacado al no colocar esas situaciones junto a la multiplicidad de la abigarrada rebeldía contemporánea.

importante cuando se apuesta por la comunidad: "¿Qué hay de pre-capitalismo, qué se activa, qué "se potencia", como diría Linera, en cualquier tipo de rebelión o de insurrección anti capitalista?" Incluso en Estados Unidos se puede ver esto, con amigos en Oakland que deciden llamarse "la comuna de Oakland" y no "Occupy Oakland"<sup>2</sup>. Probablemente es una visión, pero ahí podría haber de nueva una confluencia entre una línea más autonomista y una línea estatal.

### **Las veredas de la comunidad.**

Existe, sin embargo, una tercera opción en el campo de la teoría y la práctica que ha surgido tras la crisis de los gobiernos progresistas y los límites del autonomismo. Hemos denominado a esta la *apuesta por la comunidad*. Se trata de colocar a "la comunidad" como el eje central a partir del cual se articulan múltiples veredas, que sin renunciar a la experiencia acumulada, permite ser bisagra entre los movimientos, tendencias y organizaciones con las experiencias de construcción de la estatalidad<sup>3</sup>. Comparte además la potencia de encontrarse en un pie en el marxismo, es decir, insistir en la crítica de la forma mercantil de la vida, sin renunciar a la gestión de la vida cotidiana. A partir de la "comuna de Oaxaca" o la "comuna venezolana"<sup>4</sup> se ha venido perfilando la construcción de los instrumentos necesarios para movilizar las preguntas y las respuestas necesarias ante un tiempo que indicaría un giro hacia posiciones más conservadoras. Antes de analizar dos de las tendencias más importantes en la teoría y en la práctica, deseamos exponer brevemente la presencia del tema en el marxismo.

Al interior del marxismo el tema de la comunidad ha sido abordado de manera tensa. No hay uniformidad. En la época en la que esta corriente estuvo anclada a las visiones del progreso, el espacio para pensar la comunidad era reducido. La idea de una sociedad capitalista que desplegaba sus fuerzas y sobre la cual se construía el futuro

---

<sup>2</sup> M. Starcenbaum, "Marx y Freud en América Latina. Entrevista a Bruno Bosteels" [[https://www.academia.edu/35256111/Marx\\_y\\_Freud\\_en\\_Am%C3%A9rica\\_Latina.\\_Entrevista\\_a\\_Bruno\\_Bosteels](https://www.academia.edu/35256111/Marx_y_Freud_en_Am%C3%A9rica_Latina._Entrevista_a_Bruno_Bosteels)]

<sup>3</sup> Para la diferencia entre Estado y estatalidad, ver: G. Avalos Tenorio, *La estatalidad en transformación*, México, Itaca-UAM-X, 2015.

<sup>4</sup> G. Ciccariello-Maher, *Building the commune: radical democracy in Venezuela*, London, Verso, 2016.



colmado de progreso y libertad impedía que ella ocupara un espacio teórico relevante y por el contrario, podía ser interpretada como un espacio de conservación o reacción frente al despliegue de las potencias progresistas del capital. No es, sin embargo, un tema totalmente olvidado.

La aparición durante la segunda mitad del siglo XX de algunos textos del propio Marx permitió un lento acercamiento al tema. De particular interés es el que este tema genera en el Marx de los *Grundrisse*. Estos manuscritos permitían acceder a una comprensión más rica, pues a diferencia de *El Capital*, es donde lo predominante en la sociedad burguesa, el énfasis estaba colocado en la pervivencia de formas no-capitalistas.

Después de Marx es difícil seguir el tema de la comunidad en autores como Gramsci, Lukács o el mismo Lenin. Algunos esbozos se pueden encontrar, ciertamente, en Rosa Luxemburgo. Sin embargo el tema aguardó a que los tiempos de “actualidad de la revolución” pasaran y que los dispositivos conceptuales, aún atrapados en dicotomías como “fuerzas productivas/relaciones de producción” o “capital/trabajo asalariado”, fueran horadaros. En el marxismo leído en clave de progreso la comunidad tenía poco espacio.

Es en el contexto de la apertura de nuevas formas de lucha y de su teorización que comienzan a emerger algunas propuestas. Es el caso del teórico de ultra izquierda francés Jean Cammatte, quien en un texto cuyo objetivo es rehabilitar la figura de Amadeo Bordiga llega a discutir el carácter de la revolución rusa. Y lo hace a partir del tema que le parece el más relevante: la relación entre el modo de producción y la comunidad. En una frase lapidaria, sentencia: “La verdadera superación del Estado no puede darse más que en la comunidad”<sup>5</sup>.

De Bordiga y la revolución rusa, el autor francés profundiza en el espacio teórico inaugurado por Marx. Sobre la base de criticar algunas de las principales tesis del *Manifiesto* y del prólogo de 1859 (ambos pilares de una noción progresista del discurso crítico), Cammatte quiere retomar la periodización del valor en su proceso de

---

<sup>5</sup>J. Cammatte, *Comunismo y comunidad en Rusia*, Madrid, Zero, 1975, p.34.

autonomización. Señala que es esto (la autonomización del valor que se valoriza) lo que permite la existencia de las clases y que estas no existen cuando existe la comunidad. Aborda entonces el llamado “comunismo primitivo” y el “modo asiático” como formas previas a la autonomización del valor, es decir, donde se privilegia las formas comunitarias sobre el despliegue de la forma valor:

Como quiera que sea, lo que aquí nos importa es poner de manifiesto que la mayor parte de la humanidad no ha conocido una historia de lucha de clases, lo que no quiere decir que no haya habido lucha entre grupos humanos. Marx dice que la guerra era la principal actividad-producción de las comunidades. Por otra parte, incluso en las sociedades que habían sufrido un proceso clasista, las comunidades han perdurado largo tiempo y han frenado la lucha de clases<sup>6</sup>.

Traemos la referencia del texto de Cammate porque es una expresión minoritaria dentro de la trayectoria de la teoría crítica marxista europea. Han sido los franceses Christian Laval y Pierre Dardot quienes han producido el trabajo más extenso a propósito de la tradición europea en su *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*<sup>7</sup>. En ella se despliegan críticas a las versiones distorsionadas de lo común (como por ejemplo el poder burocrático soviético) y de la comunidad. A pesar de la gran importancia que guarda hace caso omiso de cualquier referencia latinoamericana a la discusión, encerrando de nuevo el horizonte hacia Europa y el movimiento socialista.

Lo que a continuación realizaremos será justamente ampliar la mirada más allá de “lo común”, que es la clave para la discusión europea<sup>8</sup>. A partir de dos autores buscamos esta ampliación que teja una oportunidad teórico-política de aprovechar la experiencia de los gobiernos progresistas, las tradiciones de movilización emancipatoria y una

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>7</sup> Paidós, 2014.

<sup>8</sup> Véase por ejemplo *La Carta de los comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que es de todos*, publicada en 2011. Documento que se sitúa como una Carta o pronunciamiento firmado en un futuro hipotético (2023), en el cual uno de los elementos centrales es la defensa de los comunes, aquellos elementos, materiales o simbólicos, de disfrute universal que no pertenecen ni al ámbito del Estado ni al mercado, y por lo tanto que no son ni públicos ni privados. Desde América Latina ya se había llevado la teorización por otro lugar planteando una reformulación de lo público y lo privado en la formulación que Aníbal Quijano hacía de lo “público-no estatal” y lo “privado social”, donde el lugar de la comunidad como institución (en el sentido que un autor como Cornelius Castoriadis le da a esa palabra) proporciona las coordenadas de una organización distinta de la reproducción de la vida.

perspectiva renovada del marxismo despojada de toda teleología y progreso. La comunidad aquí es el piso mínimo para una posición política, siempre en camino por construirse.

### **La comunidad en el marxismo latinoamericano: dos perspectivas**

Álvaro García Linera es, sin duda, una de las personalidades más atrayentes del ámbito político y cultural de América Latina, sea por su calidad de intelectual comprometido o su faceta como vicepresidente del Estado plurinacional, o bien por ser uno de los intelectuales y políticos que han renovado la mirada y la discusión del marxismo en la región latinoamericana.

En la obra de García Linera el interés sobre la comunidad está atravesado por una reflexión de la misma desde lo antropológico y lo económico. Ha establecido también el lugar central que ella tiene en la obra de Marx y el alcance en tanto elemento explicativo de la manera en que se ha desarrollado y desplegado el capitalismo en la región latinoamericana<sup>9</sup>. Es en este sentido que el boliviano emplazará una crítica a ese marxismo que estableció la comprensión histórica como un desarrollo lineal, progresivo y eurocentrado. Dicha crítica parte de cuestionar el establecimiento de una forma única y general se encontraría condenada a la extinción. En cambio el autor boliviano aunque apunta que ha existido un trastocamiento de la comunidad a través del proceso de subsunción formal y subsunción real por parte del capital, aún con esto no deja de señalar su capacidad de resistencia como unidad económica distinta al capitalismo:

Esta comunidad que hay en Bolivia, en Perú, Ecuador o México, no es una *comunidad emancipada*, es una comunidad recortada, asfixiada, pero en su interior hay fuerza, germen, potencia post capitalista, anticapitalista, ¿por qué? Porque perviven estructuras de riqueza colectiva, hay sistemas de trabajo colectivo cada vez más

---

<sup>9</sup> Esta inquietud se va mantener en sus estudios teóricos y de militancia política, desde finales de los ochenta hasta mediados de los noventa del siglo XX cuando publique sus introducciones a los cuadernos etnológicos de Marx (1988) y los llamados cuadernos Kovalevsky (1989) en la editorial "Ofensiva Roja", y sobre todo en sus dos primeras obras importantes *De demonios y momentos de revolución* (1991) y *Forma valor y forma comunidad* (1995).

limitado por el dinero, pero que todavía persisten, hay formas de asociación que permiten generar la riqueza por los propios productores. ¿Y que era el comunismo para Marx? Si no es justamente eso, pero pensado a nivel mundial, una asociación de productores que producen comunitariamente la riqueza, que se asocian voluntariamente para producir, para crear y distribuir el fruto de su trabajo<sup>10</sup>.

Sin embargo, García Linera, pondrá énfasis en la dimensión política que la comunidad puede alcanzar dentro de la lucha de clases. Nos parece que en este punto se muestra la originalidad que ha hecho que el hoy vicepresidente sea considerado como uno de los marxistas más importantes de América Latina en nuestros días. Dicha originalidad se puede apreciar en la manera en que sintetiza la forma en la cual dentro del capitalismo contemporáneo la comunidad lucha, o puede luchar, como subclase<sup>11</sup>.

Así, García Linera observa que la derrota del socialismo y de la clase obrera en el siglo XX, acompañado de la comprensión de la manera en como el capital se recompuso a partir de la segunda mitad de los noventa, ha vuelto obsoletas la forma sindicato y la forma partido como entidades privilegiadas de la lucha política. Es por ello que apuntará que la nueva manera en que la lucha de clases se está presentando implica un resurgimiento de la forma comunidad, la cual es pensada del siguiente modo:

En la “forma comunidad”, por su parte, introduzco la idea de los modos de organización y filiación tradicionales, básicamente andinos agrarios; aparece la

---

<sup>10</sup> A. García Linera, “Forma valor-Forma comunidad: Aproximaciones teórica-abstractas a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal”, en: A. García Linera, *Hacia el Gran Ayllu Universal*, Compilación del Willka Álvaro Zárate, México, Biblioteca Indígena/Universidad Arcis/Altepetl Editores, 2015, p. 340.

<sup>11</sup> De este periodo estaríamos hablando fundamentalmente a partir de 1997, cuando al salir de la cárcel se reintegra a la lucha política y académica, en ese año creará junto a Luis Tapia y Raquel Gutiérrez uno de los conjuntos político-intelectuales más importantes de América Latina: el grupo Comuna. Esta etapa es quizá para algunos el periodo teóricamente más radical de García Linera en donde despliega una relectura del marxismo enfocada hacia la lucha política y acercándose de manera muy fuerte tanto a las tesis del obrerismo italiano como a una reivindicación de René Zavaleta Mercado. Aunque sus obras fuertes de este periodo versan sobre la problemática de la restructuración y redefinición del trabajo a fines del siglo XX, como *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*, de 1999; y *Procesos de trabajo y subjetividad en la formación de la nueva condición obrera en Bolivia*, del 2000; nos parece que hay varios artículos fundamentales en los cuales este autor plasma sus reflexiones sobre la comunidad en su forma de concreción como subclase. Nos referimos sobre todo a “El *Manifiesto Comunista* y nuestro tiempo”, de 1999; “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia”, de 2001; “Forma multitud y forma comunidad”, de 2001; e “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, de 2005.

combinación entre elementos de deliberación y coerción en la toma de decisiones en las asambleas, de deliberación absoluta y de coerción para hacer valer las resoluciones tomadas por todos; el sistema de rotación de cargos; la representación por familia, en función de la posesión de la tierra; la estructura asamblearia; la fusión de lo ejecutivo con lo legislativo; el derecho a la tierra es también una obligación para la acción política, el no cumplimiento de tus funciones políticas conlleva el cuestionamiento de tu derecho de propiedad, esa fusión entre lo político y lo social que es muy característico de las estructuras sociales comunitarias<sup>12</sup>.

Esta concreción de la forma comunidad hace de ella un sujeto político, un sujeto potencial de transformación. Sin embargo, ello no implica un desligue de su consideración como unidad productiva, es decir, cómo momento de cooperación del trabajo social. Aquí es en donde se zanan las primeras diferencias con otras posibilidades de teorización, pues para García Linera la comunidad es considerada como una subclase. No es una clase aparte del proletariado sino que es la parte constituyente del mismo. Si consideramos que la comunidad puede aparecer como subclase es debido a esa condición de ser una unidad productiva o una totalidad orgánica de re-producción de la vida. Así, el debate en el que se enmarca su intervención se concentraría en la manera en que fenómenos como el colonialismo en general, o en su desdoblamiento como colonialismo interno, no serían fruto de una lógica contraria a la reproducción del valor. Estas problemáticas serían la forma que adoptan las condiciones de reproducción en su supeditación formal al capitalismo, su versión específica. Con lo cual las identidades culturales no son contempladas como un despliegue de una lógica de opresión y dominio distinta del capitalismo, sino que aparecerían como elementos subordinados a una economía política, en la cual como diría Bolívar Echeverría, producir es significar. El que la comunidad se reafirme como una subclase tiene que ver con la manera en que la forma comunidad adquiere una nueva concretización. Por muy cuestionada que pudiera ser esta manera de encarar la problemática, no deja de llamar la atención la vigencia que cobra la comunidad en tanto

---

<sup>12</sup> P. Stefanoni, F. Ramírez, M. Svampa, *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*, México, Ocean Sur, 2009.

factor de un despliegue anticapitalista en América Latina. García Linera apuntara: “De hecho, en países como el nuestro [refiriéndose a Bolivia], a estas alturas, la posibilidad de una auténtica insurgencia contra el dominio del capital resulta impensable al margen de la clase comunal y de su lucha por universalizar la racionalidad social comunal que la caracteriza”<sup>13</sup>. Hasta aquí sobre la intervención del hoy vicepresidente. Ahora expondremos una segunda perspectiva de las proyecciones marxistas sobre la comunidad, la del marxista mexicano Armando Bartra.

La figura de Bartra es una de las más emblemáticas dentro del discurso marxista producido en México, en tanto que ha mantenido su militancia junto al movimiento campesino e indígena. Ya desde hace varios años se mostró crítico de ese marxismo que veía en los campesinos un sujeto que necesaria y progresivamente se proletarizaría. Ante estas perspectivas muy comunes en el marxismo del siglo XX teorizó sobre la especificidad de los conjuntos sociales campesino e indígena para los cuales acuñó la categoría de *campesindios*. Con dicha categoría pretende mostrar que se compartían problemáticas comunes, siendo la principal mantener una forma económica no solo en resistencia al capitalismo, sino fundamentalmente distinta.

Es con el proceso boliviano de inicios del siglo XXI que presentará la emergencia de los *campesindios* desde una perspectiva más amplia, más allá del tradicional problema de la tierra. Es decir, se parte de la lucha tradicional de las comunidades por el reconocimiento histórico de sus derechos y su identidad y se dan pasos adelante. En esta perspectiva Bartra observará que la comunidad se presentó en los años recientes como un sujeto político actuante y como un potencial elemento anti capitalista.

Para Bartra el problema de la comunidad se presentó en la producción teórica y política de Marx sobre la base de tres figuras que describe de manera casi literaria, pero que en el fondo tienen toda una problemática que hay que atender. La primera es lo que él vio como la comunidad arcaica. Aquella que está plasmada en sus reflexiones sobre la antropología de Lewis H. Morgan, se trata de una forma obsoleta de la comunidad, pero que de alguna manera se mantenía en estado puro, pues no estaba tergiversada

---

<sup>13</sup> Á. García Linera, *El Manifiesto comunista y nuestro tiempo*, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 52.

por el capitalismo. Una comunidad que se sitúa como resto arqueológico y que nos hace centrar la atención solo en un pasado que ya no será. La segunda es la comunidad con la que soñaron todos los utopistas, se trata de la “bella totalidad” armónica que no tiene un asidero en el presente, una comunidad que Marx rechazó y que fue sobre la que nunca teorizó (a pesar de los pesares de muchos). Sin embargo, esta comunidad utópica aparece destellante en algunos momentos que debemos saber apreciar:

Para mí la utopía es más *phatos* que *ethos*, de modo que la convicción de que la utopía es posible se ratifica –todos los días y en todas partes—cuando descubro subjetividades liberadas tanto en mí como en mi derredor. Porque la generosidad, la solidaridad, el cuidado, el don, el acto creativo y gratuito tienen existencia aquí y ahora. Quizá su existencia es más potente en momentos de intensa acción colectiva como el movimiento juvenil de 1968, la solidaridad en el sismo de 1985, las izquierdas reunidas en el primer Aguascalientes de 1994, las grandes marcas y el plantón del Monumento a la Revolución en 2012... Pero es verdad donde menos se espera salta el Duende, llega el Mesías, nos atrapa el éxtasis libertario<sup>14</sup>.

La tercera forma es la que Bartra denomina la *terca comunidad*. Es la comunidad fea, descuidada, que no está embellecida, sino que por el contrario es haraposa, pobre, hambrienta, pero en la cual su potencia puede descarrilar el sentido de la historia. Para Bartra ella le presenta a Marx la actualidad de la revolución en tanto que no le es imprescindible el desarrollo del capitalismo para activar su potencial revolucionario, sino que plantea el problema de la multilinealidad de la historia. Es la comunidad que se establece a partir de la economía campesina e indígena. Ella es terca porque marcó el camino de la revolución en el siglo XX, y podemos añadir en el siglo XXI, aunque en toda previsión se encontraba destinada a ser suprimida por el progreso.

En este debate sobre la comunidad, lo común, lo comunitario, la comuna, Bartra ha incursionado estableciendo aquello que denomina como la *terca comunidad* y está en relación a esas estructuras agrarias que han persistido ante el despliegue, el asedio y la desestructuración que el capitalismo ejerce sobre ella. Bartra verá que la economía de

---

<sup>14</sup> A. Bartra, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Ítaca/UAM, 2016, p. 123.

los *campesindios*, de la *terca comunidad*, no ha dependido de la tecnología, ni del Estado ni de su lugar en la política. La comunidad más que una subclase se ha convertido en una clase aparte, en la segunda clase explotada por el capitalismo.

La comunidad que Bartra observa y teoriza es una forma económica que entreteje todo un sistema de simbolizaciones que dotan de sentido la vida de los individuos. Por ello, vista de esta manera, la comunidad no solo es algo contrario al contractualismo (como en los liberales radicales o en las versiones de izquierda como la de Peter Linenbaug), ni tampoco una forma social de producción (como en Álvaro García Linera), ni un reducto donde podamos escapar del Estado (como en aquellos que plantean la cuestión del comunalismo, otra variante del autonomismo), ni un horizonte regulativo (como en Badiou y su idea del comunismo), es ante todo un modo de vida, que no deja de parecernos muy cercano a lo que José Carlos Mariátegui establecía como la esencia de la comunidad: la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad.

La comunidad no es solo eso pero es todo eso a la vez, a condición de que ese entretejido de unidad económica y simbolismo derive en un proyecto político por realizarse, o que se realiza, en cada uno de los elementos subjetivos de lucha y solidaridad que cohesiona a las colectividades en su pugna por superar la situación de dominio, opresión o explotación específica. Así la comunidad como proyecto político no necesita de su afirmación como forma económica para presentarse, sino que se acerca a lo que intentamos plantear aquí como el nuevo sentido de las luchas políticas una vez agotada la forma populista, pues Bartra nos dirá que la comunidad aparece en esos estallidos donde la lucha por lo común se hace presente:

Pero la comunidad no está solo en el pasado que imaginamos y quizá en el futuro que soñamos. Las comunidades existen y resisten en el presente. Y no solo las de base agrícola sino también todo tipo de colectivos. Entonces, más que una labor científica sobre las premisas inmutables de lo que algún día fue y algún día será. Avocarse al estudio de la forma comunidad es emprender una reflexión sesgada sobre lo que hoy día es y lucha denodadamente por seguir siendo.

Y para estos colectivos en resistencia ciertamente la comunidad es pasado y es futuro. Pero lo es bajo la forma del mito y la utopía. Imagen esta de la que no me



desmarco sino que por el contrario me afilio<sup>15</sup>.

### **A modo de conclusión**

La *apuesta por la comunidad* que estamos tratando de proyectar tiene su asidero en las luchas políticas a nivel mundial, se trata de una tendencia que construye una posición. Dicha tendencia se despliega en medio de dos grandes polos: el autonomista y el populista. Particularmente en América Latina la necesidad de pensar la comunidad irrumpió en el escenario político a partir del agotamiento o debilidad de esas dos matrices. No solo se mostró la fuerza y la vitalidad de la *terca comunidad*, articulándose en distintos momentos con las alianzas progresistas o resistiendo ante los embates neoliberales, sino que se configuró como un espacio de construcción teórico y práctica relevante.

El conjunto de los movimientos sociales que marcaron la pauta de las luchas de esta vuelta de siglo se aglutinaron en esos elementos materiales o simbólicos de lo común: como son las luchas por el agua, el gas, la biodiversidad, la tierra, pero también en la lucha por la dignidad (como las luchas locales que devinieron regionales: como el “Ni una más”, la búsqueda por los 43 de Ayotzinapa o como momento previo a ellos el “ya basta” zapatista, etc.), o las luchas por la ciudadanía (pensando desde México encontramos: Oaxaca en 2006, el movimiento #Yosoy132 o anteriormente el mega plantón en Reforma). Estas luchas en y por la comunidad de alguna manera expresan aquellos elementos materiales que dan forma y sentido a la misma: la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad. Planteando de esta manera la comunidad como una alternativa a la dicotomía entre Estado y mercado o bien como un punto de articulación entre quienes plantean una nueva etapa, que retoma la idea de la “comunidad ilusoria” estatal, pero que también observan que en la solidaridad y la cooperación se expresan motivos suficientes de autonomía que permiten resistir a la impronta mercantil de la vida social.

Ello se muestra en esfuerzos de reconstruir esta genealogía de la comunidad como

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 124-125.

un espacio relevante para dotar de sentido a formas contemporáneas. Para muestra las palabras de Bosteels: “La idea es tratar de ver en la comuna, empezando con la comuna de París e incluso más allá, una posibilidad de diálogo entre estatismo y autonomismo, que es un poco el debate que se está teniendo ahora: los estatales, o los que no reniegan de la cuestión de la hegemonía estatal, frente a los autonomistas, anarquistas o post-anarquistas como se llama ahora”<sup>16</sup>. El programa esbozado en esta última cita nos parece el más adecuado (y urgente) para su discusión y (re) elaboración.

## **Bibliografía**

Avalos G., Tenorio, *La estatalidad en transformación*, México, Itaca-UAM-X, 2015.

Bartra, Armando, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Itaca/UAM, 2016.

Cammate, Jean, *Comunidad y comunismo en Rusia*, Madrid, Zero, 1975.

Ciccariello-Maher, G. *Building the commune: radical democracia in Venezuela*, London, Verso, 2016.

García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, Argentina, Prometeo/CLACSO.

García Linera, Álvaro, “Forma valor-Forma comunidad: Aproximaciones teórica-abstractas a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal”, en Álvaro García Linera, *Hacia el Gran Ayllu Universal*, Compilación del Willka Álvaro Zárate, México, Biblioteca Indígena/Universidad Arcis/Altepetl Editores, 2015.

*La Carta de los Comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que de todos es*, España, madrilonia.org/Traficantes de sueños, 2011.

Starcenbaum, Marcelo, “Marx y Freud en América Latina. Entrevista a Bruno Bosteels”

---

<sup>16</sup> M. Starcenbaum, op. cit., [https://www.academia.edu/35256111/Marx\\_y\\_Freud\\_en\\_Am%C3%A9rica\\_Latina.\\_Entrevista\\_a\\_Bruno\\_Bosteels](https://www.academia.edu/35256111/Marx_y_Freud_en_Am%C3%A9rica_Latina._Entrevista_a_Bruno_Bosteels)

[[https://www.academia.edu/35256111/Marx\\_y\\_Freud\\_en\\_Am%C3%A9rica\\_Latina\\_Entrevista\\_a\\_Bruno\\_Bosteels](https://www.academia.edu/35256111/Marx_y_Freud_en_Am%C3%A9rica_Latina_Entrevista_a_Bruno_Bosteels)]

P. Stefanoni, F. Ramírez y M. Svampa, *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*, México, Ocean Sur, 2009.

Quijano, Aníbal, “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público (notas para un debate latinoamericano)”, en *Revista de la CEPAL*. Santiago de Chile, Agosto de 1988.