







Descolonialidad y cambio societal.
Experiencias de solidaridad económica en América Latina





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles

Rector

Eduardo Bárzana García

Secretario General

Leopoldo Silva Gutiérrez

Secretario Administrativo

Estela Morales Campos

Coordinadora de Humanidades



CONSEJO LATINOAMERICANO
DE CIENCIAS SOCIALES

Pablo Gentili

Editor Responsable

Secretario Ejecutivo de CLACSO

Fernanda Saforcada

Directora Académica

Programa Grupos de Trabajo

Sara Victoria Alvarado

Coordinadora

Pablo Vommaro

Coordinador Adjunto

Rodolfo Gómez y Valentina Vélez

Asistentes

Área de Producción Editorial y Contenidos

Lucas Sablich

Coordinador Editorial

Marcelo Giardino

Coordinador de Arte



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ECONÓMICAS

Verónica Villarespe Reyes

Directora

Gustavo López Pardo

Secretario Académico

Aristeo Tovías García

Secretario Técnico

Roberto Guerra M.

Jefe del Departamento de Ediciones

Descolonialidad
y cambio societal
Experiencias de solidaridad
económica en América Latina

Boris Marañón Pimentel
[coordinador]





Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de las instituciones editoras.

Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina / coordinador Boris Marañón Pimentel. – Primera edición. – México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas; Buenos Aires: Clacso, 2014.

392 páginas: ilustraciones; 21 cm.

Incluye bibliografías

ISBN 978-607-02-5118-4 (IIEC, UNAM)

ISBN 978-987-722-012-4 (Clacso)

1. Economía del bienestar – América Latina. 2. Desarrollo sustentable – Aspectos económicos – América Latina. 3. Política social – Aspectos económicos – América Latina. 4. Movimientos sociales – Aspectos económicos – América Latina. I. Marañón Pimentel, Boris. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Económicas. III. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

331.155098-scdd21

Biblioteca Nacional de México

Primera edición, 5 de febrero de 2014

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán,
04510, México, D.F.

D.R. © INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS
Circuito Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
04510, México, D.F.

D.R. © CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES
CONSELHO LATINO-AMERICANO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
EEUU 1168| C1101 AAx Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 |
"mailto:clacso@clacso.edu.ar"clacso@clacso.edu.ar |
"http://www.clacso.org/"www.clacso.org

Clacso cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional
(ASDI) 

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de Clacso.

ISBN: 978-607-02-5118-4 (IIEC, UNAM)

ISBN: 978-987-722-012-4 (Clacso)

Diseño de portada: Ana Laura García Domínguez

Cuidado de la edición: Héliida De Sales Y. y Graciela Reynoso Rivas

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin
la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México/*Printed in Mexico*





AGRADECIMIENTOS

*A Silvia Wú y Fernando Alvarado por haber recibido
al grupo de trabajo en los ambientes del Centro Ideas,
en Lima, para llevar a cabo el segundo encuentro.
Un especial reconocimiento a Marlene Gómez Becerra, licenciada
en Ciencia Política, por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
por su cuidadosa y pulcra revisión y compilación de este libro.*





ÍNDICE

Introducción.....	11
<i>Dania López Córdova, Pablo Quintero y Boris Marañón Pimentel</i>	
1. La Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador y transformación societal. Discursos y prácticas seminales de la descolonialidad del poder	25
<i>Boris Marañón Pimentel</i>	
2. As contradições da autoeducação no trabalho associado: reflexões a partir da experiência das fábricas recuperadas brasileiras.....	95
<i>Henrique T. Novaes e Pedro Ivan Christoffoli</i>	
3. La lógica de la sostenibilidad de los emprendimientos solidarios en el modelo económico cubano	135
<i>Blanca Munster Infante y Jonathán Quirós Santos</i>	
4. La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México	165
<i>Dania López Córdova</i>	
5. La relación con la naturaleza y los pasos hacia la construcción de otra economía. Lecciones derivadas de las prácticas de la autonomía zapatista en México.....	203
<i>Adriana Gómez Bonilla</i>	

6. De campesinidades, resistencias y tensiones
 en la construcción de economías para la vida.
 El caso del Semillero de Quimilíoj
 (Santiago del Estero, Argentina)..... 233
Luciana García Guerreiro y Sergio Álvarez
7. Estructuras de sobrevivencia y descolonialidad
 del poder en el Chaco argentino..... 269
Pablo Quintero
8. Colonialidad del poder y reivindicación territorial:
 el caso de la Hacienda de Cañada Ancha, Karaparí,
 Chaco Tarijeño (Bolivia) 293
Alba G. van der Valk Tavera
9. Destotalización del poder colonial/moderno:
 Rotación del poder y la economía otra.
 El caso de El Alto, Bolivia 329
Pablo Mamani Ramírez
10. Economía social y cultura ancestral en comunidades
Wayuu en Venezuela: tensiones con políticas estatales
 en la producción de ovinos y caprinos 357
Nila del Carmen Fuenmayor y Haydée Ochoa Henríquez

INTRODUCCIÓN

El presente libro reúne diversos trabajos que evalúan experiencias de solidaridad económica en América Latina, orientadas a la descolonialidad del poder.

Durante la primera reunión del Grupo de Trabajo (GT) Clacso “Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial”, realizada en La Paz, Bolivia, entre el 25 y el 28 de abril de 2011, se buscó hacer una reflexión en torno a la colonialidad/descolonialidad del poder, considerando la pertinencia de pensar los esfuerzos o experiencias de solidaridad económica desde esta propuesta teórica, como parte de un proyecto de transformación social, que no podría construirse si no se planteara la descolonialidad del poder.

Esto significa recuperar categorías como totalidad social, historicidad y poder. En primer término, se trata de ubicar de nuevo el asunto del poder en los debates sobre el cambio social, entendido este como la malla de relaciones de dominación, explotación y conflicto que atraviesan los distintos ámbitos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, intersubjetividad, sexo y naturaleza.

Si bien el eje de organización de las prácticas de solidaridad económica es el trabajo, no puede abordarse sin considerar las interrelaciones con los otros, ya que se incurriría en determinismos o reduccionismos que no ayudarían a la comprensión de la realidad social. Considerar estas distintas dimensiones o ámbitos

implica intentar una mirada desde la totalidad social, pues aunque la realidad es infinita, es posible aprehenderla a partir de algunos factores que intervienen decisivamente en su movimiento; así, la totalidad es más que la suma de las partes, es una unidad estructurada de partes integradas e interrelacionadas. Desde la perspectiva teórica de la colonialidad, el poder es el que articula esa totalidad, conformando así un patrón, el cual, desde la experiencia colonial, se caracteriza por ser mundial, moderno, colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal.

1. *Mundial*, porque con el mal llamado “descubrimiento de América” quedó implicada la totalidad de la población del planeta.
2. *Moderno*, porque la propia existencia de la modernidad como espacio-tiempo es un resultado de la constitución paulatina de este patrón de poder, que de manera procedimental va desintegrando las antiguas formaciones sociohistóricas a medida que erige un nuevo horizonte intersubjetivo que se hará hegemónico y que tendrá un carácter universalista.
3. *Colonial*, porque remite a la “racialización” de las relaciones sociales. A partir de la idea de raza se naturalizó la dominación y explotación producidas por la “Conquista”, e implicó la configuración de nuevas identidades geoculturales y sociales: en sus extremos, “indios” por un lado, y por otro, “blancos” o “europeos”, que se autoidentificarán como superiores respecto de los “indios”, “negros” y “mestizos”. Ese término no es usado en su sentido físico-geográfico, sino en relación con la colonialidad, como referencia a los grupos sociales “blancos” o “europeos” que tienen el control del poder mundial.
4. *Capitalista*, porque se configuró un nuevo sistema de explotación que articula las diversas formas de control del trabajo conocidas (reciprocidad, servidumbre, esclavitud, producción mercantil simple, salario-capital), en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, en torno de la hegemonía del capital, lo que otorga

al conjunto su carácter capitalista. Estas formas de control existen simultáneamente en el espacio-tiempo articuladas al capital de manera subordinada y se relacionan entre sí y con el conjunto de manera heterogénea y discontinua, incluso conflictiva.

5. *Eurocentrado*, porque el eurocentrismo se convirtió en el nuevo modo de control y producción de subjetividad, sobre todo de conocimiento, que contribuyó a legitimar tanto el sistema de dominación sustentado en la idea de “raza”, como el sistema de explotación capitalista y las instituciones hegemónicas asociadas, implicadas en los distintos ámbitos de existencia social, como el Estado-nación en el caso de la autoridad colectiva.
6. *Patriarcal*, porque a pesar de que el patriarcado en tanto sistema de dominación social se prefigura mucho antes de la fundación de este patrón de poder, es con la constitución del mismo que será más efectiva su influencia planetaria basada en la imposición de la idea de “género” y en la subsecuente jerarquización social.

Finalmente, la historicidad da cuenta de la existencia de ciertas regularidades que explican la vida social, las cuales, sin embargo, son entendidas como una construcción social, creadas por la acción del ser humano, lo que implica que la realidad social es transitoria en una perspectiva de larga duración y por tanto puede ser transformada. Es en este mismo sentido que se habla de una totalidad histórica, a la manera de una articulación de historicidades y de formaciones sociales específicas y particulares, que se desenvuelven junto con otras en una malla de relaciones más amplias formando un conjunto necesariamente heterogéneo, discontinuo y contradictorio. Esto confiere un carácter relacional que pone en juego las diferentes formas de existencia societal en contextos más vastos que conforman un verdadero complejo estructural. Entendidas así, las sociedades no existen en espacios ideales o aislados, sino que por el contrario coexisten en un escenario global en relación con otras sociedades. Por ende, esta

totalidad histórica no es entendida de manera sistémica u orgánica al estilo de un mecanismo de relojería en el cual cada sociedad desempeña una función enhiesta y precisa que hace funcionar al complejo aparato. Muy al contrario de esta idea, las sociedades se desenvuelven dentro de esta totalidad histórica de forma diversa, a la luz de las heterogéneas modalidades de articulación y actuación del poder, así como del accionar de las gentes.

Abordar las experiencias de este modo requiere realizar una crítica a la forma eurocéntrica en que se construye el conocimiento. El pensamiento liberal privilegia el consenso y la estabilidad social, naturaliza las relaciones de desigualdad existentes y las presenta como algo eterno, inmodificable, por lo que supone un análisis de la sociedad sin considerar los ejes estructurales de poder que dan sentido a las relaciones sociales, las despolitiza y las aborda de manera ahistórica, fragmentada y empirista, y restringe las posibilidades de cambio a la gestión de lo existente, con escaso margen para las posibilidades de una transformación social profunda.

ALGUNAS CUESTIONES METODOLÓGICAS:

¿CÓMO ACERCARSE A LAS EXPERIENCIAS
DE SOLIDARIDAD ECONÓMICA DESDE
LA PERSPECTIVA DE LA COLONIALIDAD-
DESCOLONIALIDAD DEL PODER?

Para estudiar las prácticas de solidaridad económica se propuso un conjunto de criterios que ayudan, desde nuestro punto de vista, a ordenar los estudios sobre este tipo de experiencias:

1. *Colonialidad del poder*. Una posibilidad para acercarse a las experiencias de solidaridad económica es a partir de la exploración y caracterización de las relaciones de dominación, explotación y conflicto que atraviesan cada uno de los ámbitos básicos de existencia social. Ya que el trabajo es el eje de organización de los emprendimientos, debería ser

INTRODUCCIÓN

- el foco principal de atención; sin embargo, la exploración también debe dirigirse a lo que sucede en las demás áreas.
2. *Relación entre colonialidad del poder y solidaridad económica.* Otra posibilidad es partir de la colonialidad como el conjunto aglutinador de los problemas que enfrentan los colectivos de solidaridad económica, no solo de manera explícita cuando intentan “redimensionar y transformar” la economía, sino también con respecto a los límites estructurales impuestos por la misma.
 3. *Historización y espacialización.* Es necesario describir las características centrales de la estructuración del espacio-tiempo de cada una de las prácticas de solidaridad económica, considerando tanto la manera en que las mismas están articuladas a la economía mundial, como sus particularidades y especificidades.
 4. *Tensiones entre reciprocidad y mercado.* Se trata de indagar la medida en que las organizaciones se reproducen a partir de sus propias capacidades, la manera en que enfrentan las presiones del mercado y el papel que tiene la reciprocidad en dichas organizaciones. En este mismo sentido, se procura indagar la compleja estructuración que se gesta entre estas tensiones tanto en el ámbito laboral, como en el de la subjetividad, ya que ambos son básicos para la existencia social.
 5. *Hacia una sociedad alternativa descolonial.* A partir de las características concretas de las experiencias, el objetivo es identificar la medida en que resuelven sus necesidades básicas y si sus prácticas y propuestas apuntan a una sociedad alternativa. Soberanía alimentaria, territorialidad, lugar, agroecología, reciprocidad, eficiencia ecológica-económica, propiedad familiar-colectiva, gestión colectiva, autogestión, son algunos de los elementos de una nueva visión en la forma de producir y satisfacer las necesidades básicas, asociada al emergente horizonte de sentido histórico y al Buen Vivir que se orienta a la desmercantilización de la vida y de la naturaleza e impulsa la reciprocidad como eje de las

relaciones sociales de una sociedad libre de la colonialidad del poder. La estructura de autoridad y representación política basada en la comuna y la democracia directa son también elementos que pueden fortalecer las experiencias de solidaridad económica.

Estos criterios, que no son exhaustivos, se plantearon a fin de organizar los estudios de caso, los cuales, desde una perspectiva multitransdisciplinaria, ayudarán a mostrar en términos teóricos y empíricos la manera en que las relaciones sociales en los cinco ámbitos de existencia social van tiñéndose de emancipación, liberación y solidaridad.

Así, los trabajos que aquí se presentan, con distintos énfasis, aportan al debate sobre las experiencias de solidaridad económica, sus límites y potencialidades, desde una perspectiva descolonial. A continuación se plantea de manera breve el aporte de cada uno de los estudios, considerando algunos ejes de discusión.

IMPORTANCIA DE LA DIMENSIÓN POLÍTICA

En el marco de las recientes tendencias del capitalismo, suele plantearse que las decisiones económicas son un asunto meramente técnico, lo que oculta las relaciones de poder y el tema político que subyace a dichas decisiones. De este modo, para identificar el potencial transformador, descolonial, de las prácticas de solidaridad económica, es importante tener en consideración la dimensión política. Los trabajos de Boris Marañón Pimentel y Pablo Mamani Ramírez aportan algunos elementos en ese sentido. El primer autor escribe sobre la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES), proyecto *sui generis* tanto político como económico impulsado en la periferia de la ciudad de Lima (Perú) durante la década de los setenta, a partir del cual se crearon un conjunto de empresas sociales orientadas a satisfacer las necesidades más perentorias de sus habitantes; en este proyecto se estableció una relación tanto de complementariedad



INTRODUCCIÓN

como de conflicto con los partidos políticos de izquierda y con el gobierno militar de Velasco, pues estos limitaban los espacios para el ejercicio de la democracia directa. Por su parte, el segundo autor presenta un sistema de ordenamiento territorial y social en la ciudad de El Alto, Bolivia, expresado en la Federación de Juntas Vecinales (Fejuve), el cual ha titulado como un “poder compartido”¹ entre los del sector Norte y los del sector Sur de dicha ciudad, como expresión de otra politicidad que apunta a la destotalización del poder colonial/moderno. Dos hechos resaltan en el estudio: uno, la rotación del poder en su forma territorial; y dos, el hecho económico mediante el sistema de ferias y sus implicancias simbólicas y sociales.

CAPITALISMO Y HETEROGENEIDAD HISTÓRICO-ESTRUCTURAL

Ya se ha señalado que, a partir de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural, el capitalismo refiere al primer patrón de poder de explotación del trabajo de carácter mundial, el cual significa la articulación de diversos modos de control del trabajo en una única estructura de producción de mercancías para el mercado internacional. Se trata pues de un conjunto diverso y heterogéneo de relaciones de poder. A partir de esta idea, es posible entender la existencia de formas de control del trabajo que en una visión evolucionista son consideradas precapitalistas, como la servidumbre y la reciprocidad. Así, Alba G. van der Valk Tavera muestra cómo en la región del Chaco Tarijeño, Bolivia, existen relaciones de servidumbre y *empatronamiento* en las haciendas, estas concebidas como el espacio donde se ejerce el poder; señala además que hay un doble discurso del Estado en torno a los “indígenas”, pues mientras por un lado son exaltados, por otro son presentados como opositores al “desarrollo”;

¹ El poder entendido en términos subjetivos, pero también como posesión, en palabras del autor.



destaca que algunas condiciones para impulsar otras economías, comunitarias, solidarias o recíprocas, consisten, por una parte, en romper con la imagen que los guaraníes empatronados tienen de sí mismos, pues han interiorizado y aceptado la dominación y explotación como algo “natural”, legítimo, y por otra, en la reivindicación territorial de los guaraníes, que es percibida como una posibilidad de pensar el territorio como estrategia descolonial.

Por su parte, Dania López Córdova presenta dos estudios de caso de solidaridad económica en México, una en el sur y otra en el centro de ese país, experiencias en las que la reciprocidad es un elemento fundamental: en la primera, se destaca la relación de reciprocidad que los integrantes de la organización establecen con la naturaleza y que es parte de una propuesta más amplia conocida como la Comunalidad; y en la segunda, se reconocen sus aportes a la descolonialidad de la intersubjetividad, al plantear la pertinencia de un nuevo lenguaje y nuevos contenidos de los mismos.

Pablo Quintero presenta un análisis sobre la estructuración del poder social y comunal y las prácticas de redistribución parental entre los *gom* en Pampa del Indio (Chaco argentino) quienes han resistido, sobre todo desde el siglo XIX, a los embates de la colonialidad del poder y de la expansión económica capitalista en esa región, en parte gracias a la configuración de prácticas socioeconómicas novedosas y a la vez añejas, que apuntan hacia una descolonización parcial de su existencia social. Antes de presentar el caso, plantea la necesidad de revisar las estructuras de referencia y motivación de los programas de economía solidaria, y señala que muchas veces actúan a partir de imágenes estereotipadas que presentan, por un lado, a las comunidades indígenas como culturas inalteradas y no-capitalistas, lo que las ubica en una zona de exterioridad radical con respecto al capitalismo; y por otro, se hace una representación utópica que las muestra como la encarnación de una sociedad ideal, ya existente, en donde las comunidades indígenas se yerguen como guardianes absolutos de este mundo alternativo. Advierte que estas representaciones –y los programas que sustentan–, más que reivindicar las posibles lógicas y prácticas alternativas indígenas, pueden terminar



INTRODUCCIÓN

por encubrir y profundizar tendencias de dominación. Para contrarrestar esos estereotipos, señala que los abordajes de las experiencias de solidaridad económica deben contar con una contextualización histórico-estructural del espacio-tiempo en donde se desenvuelven; en ese sentido, plantea que la relación liminal, fronteriza, que los *qom* han mantenido históricamente con el sistema capitalista desde su incorporación forzada al mismo, denota un modo alternativo de existencia social en las fronteras del capitalismo y la colonialidad del poder con los que entabla un vínculo conflictivo y ambivalente. También advierte que dichos estudios deben tener en cuenta la decisión política de revelar los aspectos centrales de este conjunto de prácticas alternativas, pero sabiendo guardar silencios estratégicos.

EXPERIENCIAS DE RESISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN

Las fábricas recuperadas es un fenómeno asociado a las tendencias recientes del capital, que ha cobrado gran relevancia en países como Brasil y Argentina. Los antiguos trabajadores asalariados, despojados de su fuente de trabajo, optan por apropiarse de las fábricas e impulsar procesos de autogestión, los cuales por supuesto no están exentos de dificultades; sin embargo, revisten gran importancia, pues en el marco del conflicto entre capital y trabajo, los obreros van perfilando algunas posibilidades que apuntan hacia el socialismo autogestionario, planteado por István Mészáros, y recuperado por Henrique T. Novaes y Pedro Ivan Christoffoli al presentar el estudio de caso sobre las fábricas recuperadas brasileñas y señalar que, a pesar de sus desviaciones, representan una conquista que debe ser preservada y acompañada.

Por su parte, Luciana García Guerreiro y Sergio Álvarez comparten una experiencia en Santiago del Estero, al norte de Argentina, en la que los protagonistas, en un contexto de exterminio de la población indígena, de explotación de la mano de obra y la naturaleza y con fuertes procesos de resistencia en los últimos 25 años, están impulsando un proyecto de comercialización



de alfalfa criolla; plantean que en los mundos campesinos, el territorio es la vida, y por tanto, se defiende con la vida; asimismo, señalan que en esta experiencia, como en muchas, se hacen patentes las tensiones entre esos mundos campesinos y las políticas estatales, encarnadas por los técnicos impulsores del llamado “desarrollo rural”.

Otra experiencia, también de corte rural, es la que despliegan Haydée Ochoa Henríquez y Nila del Carmen Fuenmayor, acerca de la producción familiar de ovinos y el uso comunitario de la tierra entre los *wayuu* en Venezuela; las autoras señalan que existen tensiones entre las prácticas de la cultura ancestral y las políticas públicas que formalmente se presentan como anticapitalistas, pues dichas políticas están atadas a un viejo aparato público que se caracteriza por impulsar modelos de capacitación de tipo colonial y de gestión de carácter tecnocrático regidos por una racionalidad economicista.

Asimismo, Adriana Gómez Bonilla nos presenta algunas lecciones de las autonomías zapatistas en Chiapas, México; profundiza en la relación que los zapatistas establecen con la naturaleza y sus implicaciones en la construcción de otra economía. La autora inicia con una advertencia en la que anima a emprender procesos de investigación descoloniales, para después abordar las multiestrategias que los zapatistas desarrollan a partir de su relación con la naturaleza, en las cuales principios como el *mandar obedeciendo* y el *todo para todos* entrañan un giro descolonial de gran envergadura. Destaca la crítica que realizan los zapatistas a las propuestas que buscan conservar la naturaleza para su mercantilización y concluye que la idea de vida digna —como expresión del Buen Vivir—, vinculada al proceso de autonomía zapatista, es una opción que, al mismo tiempo que resuelve la subsistencia y busca el bienestar, parte de la necesidad de una relación armónica con la naturaleza basada en la solidaridad y la reciprocidad, que supone abandonar la visión utilitaria y de mercantilización.



INTRODUCCIÓN

RELACIÓN CON EL ESTADO: COMPLEMENTARIEDAD Y CONFLICTO

Muchos de los trabajos reseñados antes también hablan de la relación de complementariedad y conflicto que se establece entre las experiencias de solidaridad económica y el Estado, como estructura de autoridad colectiva hegemónica. De tal suerte que un tema recurrente en las discusiones del grupo de trabajo fue el papel que los Estados desempeñan y pueden desempeñar, lo que destaca la articulación entre las estructuras de control del trabajo y de control de la autoridad colectiva (entre economía y política). Sin agotar ni resolver la discusión, en la reunión se planteó que los Estados pueden ser enemigos o aliados de los procesos descoloniales. Se señaló por ejemplo el papel de los llamados Estados revolucionarios y la posibilidad de construcción de un poder popular, un poder devuelto a la sociedad, lo cual será tratado con mayor profundidad en los trabajos del GT sobre las políticas públicas que se publicarán en otro libro.

En tanto, el trabajo de Jonathán Quirós Santos y Blanca Munster Infante plantea la necesidad de reinventar el socialismo en Cuba y las diversas posiciones que se han desplegado en torno, como la postura estatista, economicista y la del socialismo autogestionario. Reflejan el creciente interés que hay alrededor de las formas autogestionarias, rurales, productivas y de servicios *–formas no estatales de organización de la producción de pequeña escala*, señalan los autores–, y además dan cuenta de dos casos surgidos en condiciones históricas diferentes: por una parte, la experiencia del modelo de gestión descentralizada de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, que ha impulsado diversos proyectos *–como la Hermandad de Bordadoras y Tejedoras de Belén, en La Habana Vieja–*; por la otra, se exponen las principales características de experiencias más recientes como han sido las Iniciativas Municipales de Desarrollo Local (IMDL), entre las que destacan el Programa de Desarrollo Agrario Municipal, la producción local de materiales para la construcción de viviendas de interés social y las ferias de la biodiversidad.





Se trata pues de un conjunto de estudios de caso que dan cuenta de prácticas y experiencias sociales, las cuales, abordadas desde una perspectiva de la colonialidad/descolonialidad del poder, ayudan a perfilar las posibilidades de las mismas en la construcción de una sociedad alternativa, descolonial.

El Grupo de Trabajo Clacso “Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial” realizó su segunda reunión entre el 19 y el 22 de noviembre de 2012, en el Centro Ideas de Lima, Perú. El tema principal fue “Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial: Discusión de estudios de caso”, y participaron diversos investigadores de América Latina que, con sus investigaciones, dieron cuenta de la importancia y relevancia teórico-metodológica y práctica de la solidaridad económica.

Durante el lunes 19 y martes 20 de noviembre, se llevó a cabo la presentación de los textos realizados por los miembros del GT Clacso. En el transcurso de estos dos días se expuso la importancia de las prácticas de solidaridad económica como medio fundante de transformación social en diversos ámbitos, a partir de la presentación de diversos estudios de caso en América Latina. La multidisciplinariedad de los ponentes contribuyó a un nutrido debate que enriqueció los distintos trabajos.

Los días subsecuentes, el miércoles 21 y jueves 22 de noviembre, se organizaron dos mesas de discusión para conocer algunas cuestiones de la realidad peruana. El día miércoles se contó con la participación de Carlos Monge, de Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, quien compartió con el GT los acontecimientos en torno al proyecto minero en Conga, la resistencia a dicho proyecto, el papel de las rondas campesinas y de la consulta, y la necesidad de pensar cómo debe ser la nueva minería. También se contó con la participación de Humberto Ortiz y Jesús Quispe, que hablaron sobre la economía solidaria en ese país; por su parte, Rosell Laberiano presentó la experiencia de los comedores populares en Perú. Asimismo, Silvia Wú y Fernando

INTRODUCCIÓN

Alvarado, los anfitriones, hablaron de la importancia de la agricultura ecológica a escala mundial y en el país. Finalmente, durante la mañana del jueves 22, se llevó a cabo una mesa de discusión titulada “La Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador: una mirada retrospectiva”, la cual contó con la participación de Pedro Chamber y Enrique Pastor, fundadores de la CUAVES; Roberto Espinoza, acompañante notable de la experiencia; Jaime Coronado y Carolina Ortiz Fernández, comprometidos estudiosos de la misma, y Manuel Valladares, que desde su mirada histórica contextualizó la experiencia. Alonso Marañón, estudiante de Ciencia Política en la Universidad Católica del Perú, presentó una revisión sobre el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS), que intentó ser expresión de la socialización del poder político en la CUAVES, a diferencia de los llamados partidos de vanguardia que se ubicaban como los legítimos intermediarios entre la sociedad y el Estado. A todos ellos nuestro profundo agradecimiento.

En la reunión del GT se contó con la participación de Boris Marañón Pimentel (México), Dania López Córdova (México), Adriana Gómez Bonilla (México), Jonathán Quirós Santos (Cuba), Luz Dolly Lopera (Colombia), Haydée Ochoa Henríquez (Venezuela), Alba G. van der Valk (Bolivia), Pablo Mamani Ramírez (Bolivia), Pablo Quintero (Argentina), Luciana García Guerreiro (Argentina), Sergio Álvarez (Argentina) y Henrique T. Novaes (Brasil).

Pedro Ivan Christoffoli (Brasil), Blanca Munster Infante (Cuba) y Nila del Carmen Fuenmayor (Venezuela) trabajaron de manera conjunta con algunos de los integrantes del GT, pero no pudieron participar de manera presencial.

Dania López Córdova,
Pablo Quintero y
Boris Marañón Pimentel



1. LA COMUNIDAD URBANA
AUTOGESTIONARIA DE VILLA EL SALVADOR
Y TRANSFORMACIÓN SOCIETAL.
DISCURSOS Y PRÁCTICAS SEMINALES
DE LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER

*Boris Marañón Pimentel**

No importa que el discurso de la gente no exprese las posibilidades y la necesidad del autogobierno, esto ya vendrá; lo importante es que la idea esté en el subsuelo de la conciencia de la gente.

Apolinario Rojas

Primer Secretario General de la CUAVES, 1973

Hay una izquierda que plantea o sigue teniendo la idea de que es una izquierda representativa y considera al pueblo una masa; y sin embargo, había otro grupo que entendía la democracia directa, que el pueblo es el que resuelve sus problemas.

Eumelia Ramírez

Extrabajadora en los grifos comunales de la CUAVES y actual promotora de salud

INTRODUCCIÓN

Este documento tiene por finalidad analizar la experiencia de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES), en una etapa crucial en la historia política del Perú que puede ubicarse entre 1971 y 1983. La CUAVES surgió con el impulso

* Investigador del Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.

inicial del gobierno militar del general Velasco (1968-1975), el mismo que proponía una tercera vía, no capitalista ni socialista, sino participativa y autogestionaria; pretendía convertir Villa El Salvador en una ciudad “cooperativa” autogestionaria modelo, mediante el apoyo a la organización de empresas comunales orientadas a satisfacer las necesidades básicas de la gente, pero bajo la conducción (y control) del gobierno militar. Si bien la mayoría de las fuerzas políticas de izquierda rechazó tal iniciativa –por considerarla corporativa y procapitalista– y empujó a la CUAVES por una vía de autonomía respecto del gobierno militar, en el interior de las izquierdas pronto se manifestaría una fuerte discusión sobre la pertinencia de la autogestión y de las propias empresas comunales. Por un lado, el grupo denominado “clasista” –conformado sobre todo por el Partido Comunista del Perú Patria Roja y Vanguardia Revolucionaria (VR)– sostenía que tales empresas eran una distracción, un paliativo y que, dada la precariedad de condiciones de vida existentes en Villa El Salvador, la autogestión no era otra cosa que autoexplotación; por tanto, se debía exigir al Estado que atendiera las necesidades centrales de la gente, en la perspectiva de la acumulación de fuerzas para el cambio revolucionario de la sociedad bajo la dirección de las vanguardias partidarias a partir de la toma del poder (Mucha, 1983; Azcueta, 1983). Por otro lado, surgía la propuesta del Movimiento Revolucionario Socialista (MRS) –fundado en 1976 luego de debates desde 1974, por iniciativa de Aníbal Quijano, Apolinario Rojas y otros líderes populares– que rescataba una idea central de Marx a partir de su análisis de la Comuna de París: la necesidad y posibilidad de que los trabajadores se autoorganicen y construyan un poder desde la sociedad, pues no se trataba de poner en otras manos el poder burocrático y militar materializado en el Estado sino de “diluirlo y socializarlo” creando las bases de otro poder reinsertado en la sociedad.¹

¹ Una detallada discusión sobre esta problemática se encuentra en Marx (s/f), Trotsky (1972) y Lenin (1975 y 1982). De esta indagación resultaría la propuesta de la socialización del poder político en los sóviets. Puede verse también Hobsbawm (2011), especialmente el subapartado “Marx, Engels y la política”, capítulo I.

Fue precisamente Aníbal Quijano quien introdujo en el Perú las ideas de la “revolución socialista como proceso de socialización del poder político” y como “proceso de socialización de los recursos de producción y división social del trabajo”, ideas que iban acompañadas de una teorización favorable a la democracia directa, entendida como el autogobierno de los trabajadores al estilo de los sóviets, de los consejos de obreros y trabajadores (Rocha, 1994:31), aunque adaptado a las especificidades del proceso social peruano.

Este debate y sus consecuencias políticas y prácticas marcó las relaciones entre el velasquismo, el “clasismo” y el “cuavismo” (liderado por el MRS) dentro de la CUAVES, y se intensificó a partir del cambio de rumbo impuesto por el gobierno militar, al poner en práctica las políticas macroeconómicas de estabilización según las pautas del Fondo Monetario Internacional y, por tanto, al alejarse de las políticas redistributivas. Con la convocatoria a elecciones para una asamblea constituyente en 1978 y luego el anuncio de elecciones generales en 1980, el escenario político de principios de la década de los setenta cambiaría radicalmente, y el destino de la CUAVES en tanto democracia directa sería su progresivo agotamiento, ya que el “clasismo” agrupado en la Izquierda Unida, al instaurarse la democracia representativa en los ochenta, optó por la política “institucionalista” y, al convertirse en una importante fuerza electoral, se inclinó por el fortalecimiento de los gobiernos locales, de manera que llevó a la práctica un proyecto de intenciones de supuesta cogestión política administrativa en el ámbito municipal. De este modo, según Germaná (1994:72), “la naturaleza específica del autogobierno desaparece, pues en su lugar surge una organización mediadora entre la población marginal y el sistema político dominante”. Así, en Villa El Salvador, si bien la Izquierda Unida, al asumir la conducción del municipio a consecuencia de su triunfo en las elecciones municipales de 1983, propuso que la “ley comunal era también ley municipal”, en los hechos optó por quitarle a la CUAVES su poder político y concentrarlo en el gobierno municipal, como un poder burocrático-

administrativo por fuera de la sociedad (Montoya, 2010; Coronado, 1996).²

De este modo, la historia de la CUAVES, en Lima, Perú, entre 1971 y 1983, con su proyecto socialista y su programa de desarrollo económico orientado a la satisfacción de las necesidades más apremiantes a partir del autogobierno, de la reciprocidad y la desmercantilización de las relaciones sociales, es el objetivo de esta investigación, ya que dicha propuesta y práctica prefiguraba el impulso de otra sociedad, otra forma de organizar el trabajo con otra racionalidad que anticipaba algunos de los planteamientos de la colonialidad del poder. Dada la amplitud del periodo, en el presente trabajo se analiza con profundidad la etapa de 1971 a 1978 en que se funda la CUAVES. Aunque las empresas comunales se impulsan entre 1974 y 1976, bajo una dirección política proclive al velasquismo, son destruidas entre 1976 y 1978 por un gobierno opuesto a este grupo, el cual consideraba a las empresas comunales un paliativo, percibía a la autogestión como sinónimo de autoexplotación y enfatizaba la lucha contra el Estado con la perspectiva de su “captura”. El estudio toca de manera general las acciones de la directiva de corte socialista y encabezada por el MRS, surgida a partir de 1978, que trató de impulsar un proyecto de autogestión y autogobierno basado en la socialización del poder, recuperando y reconstruyendo las empresas comunales. Este proyecto, sin embargo, fue derrotado, principalmente porque la izquierda peruana tenía una concepción estatista y partidaria del poder, opuesta al autogobierno; la situación se vio reforzada a partir de los ochenta, cuando la izquierda privilegió la escena político-institucional burguesa, mediante la ocupación de espacios en los gobiernos municipales y regionales. En Villa El Salvador, este arreglo significó la desaparición del autogobierno y las empresas comunales.

La estructura del trabajo es la siguiente. En primer lugar se hace una revisión del contexto histórico en el que surge el proyecto

² Valladares (2007) realiza un interesante análisis sobre el desempeño político de Izquierda Unida en los ochenta del siglo pasado.

autogestionario de la CUAVES: por un lado, se enfatiza la crisis de hegemonía del sistema de dominación oligárquica que pretendió ser resultado del proyecto reformista y participativo del gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado; y por otro, se destaca el problema de la vivienda derivado de las masivas migraciones de pobladores del campo hacia Lima. Luego se realiza un recuento respecto del debate político existente en los setenta en torno a la transformación anticapitalista de la sociedad peruana: mediante la captura del Estado o la socialización del poder político. En tercer lugar, se discute el origen, derrotero y fin de las empresas comunales, especialmente de la Caja y grifos comunales; se establece que su desaparición responde a la opinión negativa que tenía de ellas la izquierda partidaria, la misma que las calificaba de paliativos, de autoexplotación, precisamente porque consideraba que la transformación de la sociedad debía empezar con la toma del poder y desde las estructuras partidarias y no mediante procesos de autoorganización desde la sociedad que enfrentaran los problemas de la vida cotidiana, entre ellos la satisfacción de las necesidades básicas. Esta discusión se realiza en dos periodos: de 1974 a 1978, en el que se crean y entran en crisis las empresas comunales; y de 1978 a 1983, cuando se trata de reconstruir el conjunto de entes comunales bajo la dirección de Apolinario Rojas. En cuarto lugar, se muestra la manera en que los planteamientos de los trabajadores de Villa El Salvador, defensores de la autoorganización y la socialización del poder, se articulan con la teoría de la colonialidad del poder.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

La Revolución peruana

La CUAVES no podría ser entendida sin los procesos de politización y radicalización que caracterizaban a la sociedad peruana en los sesenta, sobre los que emerge el Gobierno Militar Revolucionario de la Fuerza Armada con un programa presentado como

nacionalista y antiimperialista, que impulsó un poderoso sector estatal en la economía y que se identificó como “ni capitalista ni socialista” sino como una “democracia social de participación plena”; su discurso sostenía como meta la “transferencia del poder” a los sectores populares organizados. El gobierno militar, luego de derrocar a Fernando Belaúnde el 3 de octubre de 1968, procedió a nacionalizar las actividades petrolera, bancaria, pesquera, minera y azucarera, y a impulsar una importante reforma agraria. Al mismo tiempo, estableció la participación de los trabajadores en las decisiones, propiedad y beneficios en las empresas mediante las “comunidades industriales”, y la concepción de un sector de “propiedad social” de la economía. Este ambicioso programa político del gobierno militar respondía a la crisis de hegemonía política de las fracciones oligárquica y burguesa, la cual era el resultado de un significativo proceso de diferenciación económico-social basado en actividades mineras, industriales y de servicios que significó la emergencia de sectores medios urbano-industriales, que por su profunda debilidad no podían imponer su hegemonía al conjunto de las clases dominantes, en un escenario de radicalización de importantes sectores medios, populares urbano-rurales que cuestionaban cada vez más la legitimidad del orden burgués en su conjunto. En esta situación de crisis de hegemonía, surgió una alianza entre sectores militares y tecnoprofesionales, con una ideología nacional-desarrollista, que con una amplia autonomía relativa trató de encontrar una salida modernizadora a la crisis del orden burgués, más allá de la retórica de la “democracia social de participación plena”. De esta manera, el gobierno militar se orientaba hacia la erradicación del poder oligárquico (basado en la gran propiedad de la tierra) y a redefinir en términos nacionales más que de clase (antiburgués) las condiciones de asociación con el capital imperialista (Quijano, 1972). Cotler (1992), Quijano (1972) y Skinner (1981) señalaron, en este sentido, el carácter capitalista del régimen militar del general Juan Velasco Alvarado, y específicamente lo denominaron un capitalismo de Estado (Quijano, 1972). También se destacó la intención del régimen de establecer una relación corporativa y

directa entre el Estado y las organizaciones de trabajadores, arguyendo que la intermediación política mediante los partidos y la política misma eran perjudiciales para los trabajadores. Así, se crearon organizaciones sobre bases funcionales (laborales, barriales, juveniles, estudiantiles) y verticalmente integradas directamente al Estado, que competían con las propias organizaciones fundadas por el movimiento obrero, popular, barrial y campesino. Para este fin, en 1972 se creó el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos), con el objetivo de canalizar el apoyo corporativo de los trabajadores, para neutralizar sus luchas autónomas orientadas a la transformación revolucionaria de la sociedad peruana.

La izquierda peruana tuvo una actitud dividida frente al gobierno militar. Un sector, en el que destacó el Partido Comunista Peruano (PCP), de línea soviética y calificado como reformista obrero-burocrático (pues conducía las luchas gremiales hacia la negociación y la contención de su radicalidad), brindó un “apoyo crítico” al nuevo gobierno al sostener la importancia de su posición antiimperialista, nacionalista, y la trascendencia de la estatización de empresas extranjeras, de la reforma agraria y de la creación de las comunidades industriales. En el otro sector destacaba la participación de la nueva izquierda, que se mantenía distante tanto de la línea moscovita como de la línea pekinesa y estaba conformada principalmente por VR, aunque había otros partidos como el Movimiento Acción Proletaria (MAP), Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Partido Comunista del Perú Patria Roja, de línea maoísta; ellos, como la mayoría de la izquierda peruana, apelaron de manera discursiva y permanente a la lucha armada, en la perspectiva de la toma del poder. Así, a fines de la década de los setenta, el horizonte ideológico compartido por los principales partidos de la izquierda estuvo conformado por el marxismo-leninismo y el maoísmo. Como apunta González (1999:79): “el marxismo-leninismo se constituyó en un cuerpo teórico que tenía un fin determinado y explícito: cómo llevar a cabo la revolución de acuerdo a los procesos peculiares del país, pero siendo a la vez un eslabón más dentro del proceso

revolucionario mundial” (1999: 79). A esta postura se sumó el maoísmo o, para algunos más específicos, como refiere Hinojosa, el “pensamiento Mao Tse-Tung” fue la corriente más amplia de la izquierda radical. En líneas generales, quienes se consideraban seguidores de Mao compartían una similar caracterización de la sociedad peruana (semifeudal) y del gobierno militar velasquista (fascista o fascistizante), una gran desconfianza en la Unión Soviética (el social-imperialismo) y, por último, una enorme esperanza en la vía china (la guerra popular prolongada del campo a la ciudad) como modelo de revolución para el Perú (CVR, 2003:78).

EL PROBLEMA DE LA VIVIENDA POPULAR EN LIMA Y LAS “BARRIADAS”

La comprensión de la emergencia de la CUAVES pasa por ubicarla no solo en una coyuntura de crisis de hegemonía de la dominación oligárquica, sino también en el contexto de la marginalización creciente de trabajadores migrantes que en ciudades costeñas, principalmente en Lima, no lograban encontrar trabajo asalariado y vivienda dignos. Así, en los sesenta se acrecentó en el país el proceso de marginalidad social que se cristalizaba a partir de los procesos de urbanización e industrialización que experimentaba el país. En concreto, esto significaba una serie de oleadas migratorias de zonas rurales a urbanas, en especial a Lima, por parte de pobladores que buscaban un lugar donde establecerse y trabajo asalariado. Pero en la capital del país, cada vez más se manifestaba la incapacidad del sistema económico para ofrecer trabajo asalariado estable a estos nuevos contingentes de trabajadores, pues ya era evidente la agudización del proceso de marginalización de la mano de obra, de gente que además no tenía vivienda, pues el Estado se mostraba incapaz de ofrecer desarrollos urbanos populares económicamente accesibles. Esto significó que ya desde los cincuenta, los migrantes, en su mayoría serranos, “invadieran” tierras de propiedad estatal o privadas para conseguir un lugar para vivir. El Estado estableció con ellos una relación de

clientelaje y control político, pues trató de encauzar los asentamientos como “desarrollos urbano-populares de interés social” mediante la expropiación de los terrenos invadidos y el diseño del espacio, que incluía servicios básicos (salud, educación), áreas recreativas, comerciales e industriales, y contaba con la participación del capital privado. Este fue el caso de la Ley de Distritos Marginales de la Ciudad, en 1961, que creó el Instituto Nacional de Vivienda, como el ente rector de la política de vivienda popular, en asociación con los pobladores organizados y el sector privado. La ley alentaba a los pobladores a la autoorganización para mejorar los asentamientos, pero tales organizaciones y sus iniciativas estaban subordinadas al poder estatal, pues no tenían representación en ningún nivel de la toma de decisiones sobre los temas determinantes referidos a la promoción de la vivienda popular (Skinner, 1981:22-25; Zapata, 1996; Pajuelo, 1996). Encontrar soluciones al problema de vivienda de los migrantes era de gran importancia, pues en los sesenta más de una cuarta parte de la población total de Lima vivía en las “barriadas” (Skinner, 1981). En este contexto, como parte de su proyecto corporativo, el gobierno militar puso una importante atención a las “invasiones” de terrenos por migrantes, creando en 1968 la Oficina Nacional de Desarrollo de Pueblos Jóvenes (Ondepjop), para coordinar un esfuerzo tripartito entre el Estado, el sector privado y la comunidad, con el fin de encontrar soluciones a las necesidades de vivienda popular por medio de la autoayuda y de procesos participativos.

La historia de Villa El Salvador y de la CUAVES se inició el 27 de abril de 1971 cuando se produjo una ocupación más de tierras urbanas en Lima, en la zona conocida como Pamplona, al sur de la ciudad, cerca de un barrio residencial y del colegio jesuita La Inmaculada. El primer día llegaron 200 familias; dos días después, había ya más de mil; y a la semana siguiente serían 5 o 10 mil, en su mayoría provincianos y serranos, en busca de un techo propio para salir de los tugurios, de los alquileres caros, de la estrechez y del mal trato. La intervención del ala izquierda de la Iglesia Católica logró que se evitara una acción represiva de gran

envergadura por parte del gobierno; en su lugar, se negoció el traslado de los pobladores al desértico arrenal de la Tablada de Lurín, a 20 kilómetros del centro de Lima, que desde el 11 de mayo se llamaría Villa El Salvador (Montoya, 2010:23). El gobierno militar puso a disposición de los ocupantes de Pamplona los camiones del ejército para trasladarlos a su nuevo destino; también se comprometió a elaborar un diseño para ocupar el nuevo espacio, y construir un hospital y tres escuelas destinadas a 1800 estudiantes (Skinner, 1981). Para los futuros pobladores de Villa El Salvador, era preferible aceptar la promesa del gobierno velasquista que mantenerse firmes en la ocupación de Pamplona, lo que los habría conducido a un enfrentamiento mayor y de más graves consecuencias. Dos factores hicieron posible la flexibilidad del gobierno: por un lado, su retórica socialista, autogestionaria, popular; y por otro, la reunión, en Lima, de la Duodécima Asamblea de Gobernadores del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), programada para el 9 de mayo de 1971 (Montoya, 2010:24).

En el arrenal de la Tablada de Turín, los miles de recién llegados solo contaban con un terreno para vivienda. El resto era un conjunto de necesidades: agua, luz, transporte, escuelas (de educación primaria y secundaria) para los hijos y servicios de salud para los enfermos. Cada quien guardaba el trabajo pleno o a medias que tenía, o su simple condición de desocupado a tiempo completo. El sacrificio de vivir todas esas carencias tenía sentido porque desde el 11 de mayo serían dueños de sus lotes. Con el tiempo construirían sus casas, ladrillo por ladrillo, e irían y solucionarían sus dificultades, paso a paso, hasta el límite de sus fuerzas. La esperanza estaba ahí, al alcance de sus manos. Para resolver sus problemas podían esperar el apoyo oficial prometido, contar con su propio esfuerzo o recurrir a ambos caminos. La tarea número uno era organizarse. El contingente andino, mayoritario de todos los recién llegados, disponía de un arma propia: la tradición comunal de las faenas, el principio andino de reciprocidad de ofrecer un día de trabajo a cambio de un día de trabajo, sin necesidad de pagar salarios (Montoya, 2010:24).

LA COMUNIDAD URBANA AUTOGESTIONARIA DE VILLA EL SALVADOR

El gobierno militar quiso hacer de Villa El Salvador un asentamiento modelo, planeado, participativo y autogestionario. Desde el primer momento puso en él una atención prioritaria, por lo que proporcionó una clínica temporal por parte del Ministerio de Salud y vehículos que distribuían agua por parte del Ministerio de Vivienda. El general Juan Velasco y su esposa, Consuelo de Velasco, presidenta de la Junta de Asistencia Nacional (JAN), visitaron la zona días después de la instalación, llevando ayudas (pan, frazadas) y disponiendo la apertura de una guardería para los niños de las madres que trabajaban, además de la promesa de construir un hospital materno-infantil. Luego se anunció el apoyo financiero estatal a la construcción de vivienda por medio de mutuales, el pronto inicio de los trabajos de instalación de agua y desagüe, así como la instalación del servicio de luz doméstica. Esta cercanía del gobierno hacia Villa El Salvador revela su intención de conducir la invasión de manera ordenada, vertical y corporativa. Con la participación de la Ondepjop se preparó el diseño urbano y se dieron las bases para la organización vecinal con el objetivo de centralizar las demandas y comunicarlas a las agencias estatales correspondientes. A partir de junio de 1971, Sinamos sustituyó a Ondepjop en su labor en todos los pueblos jóvenes, incluyendo a Villa El Salvador. El Sinamos abrió una oficina en Villa El Salvador en mayo de 1973 con el propósito de impulsar la propiedad social como un sector de la economía, acompañado de otras instituciones, entre ellas la Comisión Nacional de Propiedad Social (Conaps), con su sección para la actividad industrial (Industria del Cono Sur, Incosur), el Fondo Nacional de Propiedad Social (Fonaps), y la Corporación Financiera de Desarrollo (Cofide). El vínculo entre estas instituciones y Villa El Salvador fue la Oficina de Desarrollo de Proyectos (Odep), creada en 1974 (Skinner, 1981).

Si bien el gobierno militar impulsó y apoyó el proyecto con una concepción corporativa, pronto se organizaron en su interior grupos de pobladores críticos al proyecto político militar por su carácter reformista y corporativista, y que más bien tenían como proyecto la transformación revolucionaria de la sociedad;

entre ellos se encontraba Apolinario Rojas, respaldado por diversos líderes comunales. Esta oposición logró contener, en 1973, la propuesta oficial de crear la Ciudad Integral Cooperativa Autogestionaria (CICA) y sustituirla por la de Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES), concebida no solo como un ente económico, sino como una institución de autogobierno, democracia directa y poder comunal, que debía regular la vida social en su conjunto y contribuir a solucionar las necesidades básicas de la gente a partir de la autogestión, mediante el impulso de empresas y servicios comunales. Coronado (1996:30) enfatiza que la CUAVES se planteó como una estructura de autoridad y representación basada en la democracia directa, pues en las elecciones podían participar todos los miembros de la comunidad mayores de 18 años; los dirigentes del Comité Ejecutivo Comunal debían ser, necesariamente, secretarios generales de manzana o de grupo residencial. En todas sus instancias no estaba permitida la reelección de dirigentes en un mismo cargo, más allá del periodo establecido de dos años. Se estableció el principio de revocabilidad, es decir, que cuando lo determinara la mayoría en una asamblea, previo debate y sustentación, cualquier dirigente podía ser obligado a dejar el cargo que detentaba.

Este fue el jardín a partir del cual los senderos se bifurcaron, pues dentro de la izquierda se hicieron lecturas diferentes de este proceso desde abajo, comunitario y autogestionario. Por un lado, se interpretó como un proceso de organización y autonomización de los trabajadores respecto del corporativismo y del reformismo en la perspectiva del desarrollo de una conciencia revolucionaria, en un proceso largo de acumulación de fuerzas para tomar el poder, por medio de las organizaciones partidarias. Por el otro lado, se planteó que en la práctica social se iban tejiendo relaciones de solidaridad-reciprocidad, se iba desplegando un poder comunal y se iban haciendo esfuerzos por producir la existencia social de manera autónoma, de organizar la producción de bienes y servicios básicos, con lo cual se forjaban las bases de otras relaciones sociales, orientadas a la desmercantilización del trabajo y de la vida. La primera opción privilegió la organización y la autonomía

para enfrentarse con el Estado y arrancarle a este los servicios básicos necesitados por la población; los esfuerzos de autogestión fueron calificados como paliativos y como sustentadores no de la emancipación sino de la autoexplotación (Zapata, 1996:160). Para la segunda vertiente, se trataba de una experiencia de autogestión y de autogobierno, así como de autoproducción de la sociedad, la economía y la cultura, constituida como una estructura comunal de autoridad y como un proyecto de autonomía política, pero no de separación de un sector de la población frente al Estado, con el cual desarrollaba relaciones contradictorias, de inevitables ciclos de conflicto y negociación (Quijano, 1998).

ASPECTOS TEÓRICO-POLÍTICOS

En la actualidad, Villa El Salvador alberga a 382 mil habitantes (según datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú para 2010) y es presentado como un caso excepcional en el que los “pobres”, organizados y tomando decisiones de manera participativa, han logrado importantes mejoras en su bienestar. Villa El Salvador ha sido intensamente estudiada desde posiciones vinculadas a la informalidad (Núñez, 1989), al capital social (Kliksberg, 1999), a la democracia participativa y toma descentralizada de decisiones (Rojas, 2004; Llona y Soria, 2003), y a la economía social y solidaria (Coraggio, 1999). Al mismo tiempo, ha recibido importantes reconocimientos, entre ellos el “Premio Príncipe de Asturias a la Concordia” (1987) y la designación de “Ciudad Mensajera de la Paz” (1987), por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Así, el derrotero histórico de Villa El Salvador es presentado como un logro popular enmarcado en los límites institucionales del capitalismo moderno y colonial.

No obstante esta imagen predominante, Villa El Salvador es un caso en la historia social contemporánea que requiere un estudio en el que se recuperen los planteamientos políticos primigenios de un segmento de sus fundadores que apuntaban hacia la transformación socialista y anticapitalista de la sociedad

peruana, alejada del eurocentrismo característico de las proposiciones de la izquierda. Tales propuestas socialistas y las prácticas sociales implicadas contribuyeron decisivamente a que esta “invasión” de tierras no fuese una más de las muchas que se registraron en esa década, en la que los migrantes, principalmente serranos, se desplazaban en masa a la región de la costa, para buscar mejores opciones de vida ante la creciente marginalización de la que eran sujetos en sus lugares de origen. La “invasión” que dio lugar a la CUAVES fue singular porque los migrantes fundieron la subjetividad basada en la reciprocidad practicada en sus pueblos originarios con la propuesta del socialismo autogestionario, es decir, con una propuesta anticapitalista de transformación de la sociedad que se basaba en la socialización del poder político; era condición que este poder político estuviera “en el seno de las organizaciones de las masas mismas” (Quijano, 1998). Como resultado de las intensas deliberaciones políticas, en septiembre de 1973, al crearse la CUAVES se sostenía que:

... los pobladores de Villa El Salvador rechazamos, condenamos y repudiamos toda organización social, económica, política y cultural basada en el sistema capitalista, e incorporamos a nuestra conducta social, a nuestra organización vecinal y a nuestras creaciones económicas, políticas y culturales, los principios socialistas de solidaridad y fraternidad entre los pobladores (Montoya, 2010).

De modo específico, la propuesta socialista dentro de la CUAVES se inspiraba en una idea autogestionaria alejada tanto de la propuesta corporativa, reformista y estatista del gobierno militar del general Velasco Alvarado,³ como del socialismo estatista,

³ Los ideólogos del velasquismo alegaban que ellos querían precisamente el poder directo de los trabajadores, y por ello se oponían a la formación de partidos políticos de los trabajadores porque esos partidos se transformarían en nuevas oligarquías; hablaban de la vinculación directa entre las organizaciones de masas y el Estado, y sostenían que se “inspiraban” en las corrientes “libertarias” o anarquistas. Esto era cuestionable, porque los velasquistas desconocían que los anarquistas sostienen la necesidad de eliminar todo tipo de Estado y hablaban de “socialismo libertario” mientras estaban fortaleciendo un brutal Estado burgués militarizado; se dedicaron a organizar sectores de masas;

burocrático y centrado en la “toma del poder” por medio de una retórica apelación a la lucha armada que a su manera defendían las principales fuerzas de la izquierda peruana; por esta razón, desde el principio no estuvieron de acuerdo con la autoorganización de los trabajadores de Villa El Salvador y la decisión de avanzar desde la práctica social en la producción de una nueva institucionalidad política enraizada en la organización y en los esfuerzos cotidianos para satisfacer las necesidades básicas mediante el ejercicio de formas de poder comunitario y de empresas comunales. Por el contrario, para la CUAVES y el MRS lo central era “socializar el poder”, y en Villa El Salvador se consideraba que:

... estaban dadas las condiciones para que hombres y mujeres de las bases populares ejercieran un poder alternativo frente al poder político militar y al poder de las clases dominantes del país, propongan un democracia directa, con revocabilidad de los elegidos en función de su trabajo, control directo sobre ellos, no reelección en los cargos. La organización de la manzana (21 a 22 lotes familiares) como base principal del todo y una estructura de autoridad como elemento clave (Coronado, 1996).

Para el MRS, además, era indispensable que la propia organización impulsara decisiones colectivas y organizaciones económicas orientadas a la satisfacción de las necesidades básicas, a partir del trabajo colectivo, la reciprocidad y la desmercantilización.

El debate político dentro de la CUAVES, impulsado por el MRS, a partir de una elaboración teórica basada en las prácticas sociales, se refería a la socialización del poder político, entendido como la

justamente bajo el control directo de este Estado burgués militarizado, con toda su inmensa y corrupta burocracia y sus fuerzas armadas represivas, y cínicamente llamaron a eso “poder directo” de las masas porque no permitían intermediaciones partidarias. Es decir, trataban de afirmar el control estatal sobre las organizaciones de las masas, por tanto, practicaban el corporativismo, el que fue advertido y derrotado por las mismas. Con ese fin, predicaban contra la necesidad de partidos. Las organizaciones corporativas (CTRP, la vieja CNA, SERP, etc.) fueron engendradas por los servicios de inteligencia y de seguridad de las fuerzas armadas, los intelectuales velasquistas trataron de echar tinta en el ojo de las masas, para impedirles reconocer la bestia corporativista, de desemboque fascista que estaba organizando el velasquismo (MRS, 1980).

toma de decisiones colectivas respecto de todo lo concerniente a la vida de los pobladores de Villa El Salvador (Coronado, 1996). En esta medida, se planteó un Plan de Desarrollo Económico orientado a la satisfacción de las necesidades básicas a partir de la reciprocidad y la desmercantilización, de modo que se impulsó el control comunitario de la educación inicial y la atención de salud (con los módulos del Programa No Escolarizado de Educación Inicial, Pronoei, y de promotoras de salud) y la formación de empresas colectivas, comunales y de propiedad social, entre las que destacaban la Caja, los grifos, la ferretería, la empresa de confecciones, la empresa bloquetera, la empresa de carpintería y la farmacia; todas ellas eran dirigidas por los propios pobladores. Así, la CUAVES planteaba la socialización del poder político y económico, de manera conjunta y articulada, premisa básica para dirigirse al cambio societal, pues la alternativa económica colectiva no podía prosperar sin ser acompañada por un poder político alternativo, y este no tendría mayor sustento si no se enraizaba en la lucha por resolver los problemas cotidianos, las necesidades básicas de la población (entrevistas con Manuel Valladares, Pedro Chamber y Roberto Espinoza, julio, 2012).

Sin embargo, desde principios de los ochenta, al reinstaurarse la democracia representativa en el país, como resultado de las masivas luchas populares, el proyecto autogestionario fue enfrentado y desarticulado sistemáticamente por las corrientes hegemónicas de la izquierda peruana, las que propusieron y celebraron la creación por el gobierno central del distrito de Villa El Salvador, lo que propició la quiebra y privatización de las empresas comunales y supeditó a la CUAVES al gobierno municipal, hasta convertirla en una asociación civil carente de poder, de un poder emanado de la sociedad.

De este modo, el análisis de la experiencia de la CUAVES permite discutir tanto la emergencia de un nuevo tejido social autogestivo basado en la reciprocidad en la esfera de la producción, circulación, consumo de bienes y servicios, así como en la actividad social y cultural, con una estructura comunitaria de toma de decisiones, es decir, que tiende al autogobierno, con lo cual se reconoce

que la “realidad está preñada de esas tendencias”, como la experiencia de la Comuna de París, y no solo guiándose por sus destinos institucionales según la correlación de fuerzas políticas coyunturales (debates internos del MRS).

LA SOCIALIZACIÓN DEL PODER

La Comuna de París fue un movimiento insurreccional de trabajadores que gobernó la ciudad de París del 18 de marzo al 28 de mayo de 1971, con lo que instauró un proyecto político popular de autogobierno. El principal organismo fue el “Consejo de la Comuna”, coordinado por una “Comisión Ejecutiva” con poderes legislativos y ejecutivos. Asimismo, se crearon “comisiones” (ejército, salud pública, trabajo, justicia, etc.) que aplicaban la política correspondiente a su actividad, aunque siempre respondían ante el Consejo. Durante el corto periodo en que tuvo el poder, la Comuna, en el ámbito político decretó la abolición del ejército permanente y su sustitución por la Guardia Nacional Democrática conformada por los trabajadores, así como de la burocracia; planteó la electividad y rotación de todos los funcionarios con un tope máximo de sueldo; decretó la separación de la Iglesia respecto del Estado, e implantó la enseñanza gratuita. En el orden económico, la Comuna prohibió el trabajo nocturno para los panaderos, y las multas arbitrarias aplicadas por los patrones a los trabajadores; hizo un registro de las fábricas abandonadas y las entregó a las sociedades obreras, con indemnización según el fallo de las comisiones intermediarias, y suspendió la venta de objetos empeñados (Cole, 1961).

Según Marx, la Comuna convirtió en una realidad ese tópico de todas las revoluciones burguesas, que es “un gobierno barato”, al destruir las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado. Su sola existencia presuponía la no existencia de la monarquía que, en Europa al menos, es el lastre normal y el disfraz indispensable de la dominación de clase. La Comuna dotó a la república de una base de instituciones

realmente democráticas. Pero, ni el gobierno barato ni la “verdadera república” constituían su meta final; no eran más que fenómenos concomitantes. La Comuna era, esencialmente, un gobierno obrero, fruto de la lucha de la clase productora contra la apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo. Sin esta última condición, el régimen de la Comuna habría sido una imposibilidad y una impostura. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase (Marx, s/f:64-65). La destrucción de la máquina burocrática-militar del Estado, por los comuneros de París, da luces a Marx sobre cuál sería el carácter del poder revolucionario, al sostener que todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina (el Estado) en vez de destruirla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín del vencedor. Sin embargo, la Comuna proporciona la fórmula al fin descubierta “de llevar a cabo la destrucción de la máquina burocrática-militar del Estado” y la forma concreta que adopta el poder político de la clase obrera (Marx, s/f).

Según Lenin, siguiendo la ruta indicada por la experiencia de la Comuna de París y de la revolución rusa de 1905, el proletariado debía organizar y armar a todos los elementos pobres y explotados de la población, a fin de que ellos mismos tomaran directamente en sus manos los organismos del poder del Estado y formaran *ellos mismos las instituciones de ese poder*. En las revoluciones de 1905 y 1917 emergió la propuesta de los sóviets como la institución central del poder revolucionario. En 1917, los sóviets de diputados obreros, soldados y campesinos constituyeron un nuevo tipo de Estado en la sociedad. A diferencia de la República Democrática Parlamentaria donde el poder pertenece al Parlamento, y la máquina del Estado, el aparato y los órganos de gobierno son los usuales (ejército permanente, política y una

burocracia prácticamente inamovible, privilegiada y situada por encima del pueblo), los sóviets se basan en un poder del mismo tipo que la Comuna de París de 1871, que presenta los siguientes rasgos: a) la fuente de poder no está en una ley, previamente discutida y aprobada por el Parlamento, sino en la iniciativa directa de las masas populares desde abajo y en cada lugar; b) sustitución de la policía y del ejército como instituciones apartadas del pueblo y contrapuestas a él, por el armamento directo de todo el pueblo, y c) los funcionarios y la burocracia son sustituidos también por el poder directo del pueblo, son elegidos y revocables y su remuneración será equivalente a la de un obrero calificado. En esta medida, según la expresión de Engels, deja de ser un Estado, ya no es un Estado en el verdadero sentido de la palabra (Lenin, 1982). No obstante, en Rusia, conforme transcurría el tiempo, en los hechos, el Estado soviético, en lugar de hacerse más pequeño y descentralizado, se fue convirtiendo otra vez en una maquinaria burocrática y represiva, autoritaria y por encima de la sociedad, conducida por dirigentes ciertos en que sus propuestas, basadas en el racionalismo, llevarían al comunismo (Kagarlitsky, 2005). La socialización del poder, su re inserción en la sociedad a partir de la autoorganización de los trabajadores como propuesta del inicio de la transición a una sociedad sin clases, fue derrotada, y en su lugar siguió fija la idea de tomar el Estado, de ocuparlo para impulsar el cambio social; punto de vista que recoge la propuesta de la filosofía política clásica respecto de que el centro del poder social en una sociedad está en el Estado y que desde el Estado se puede construir otra sociedad, sin dar espacio a las prácticas y propuestas de autogobierno.

EL PODER POLÍTICO EN EL SOCIALISMO: EL DEBATE

Si la práctica social de los dirigentes del MRS se orientaba al autogobierno, esto se realizaba dentro de un intenso debate con las otras fuerzas políticas de izquierda, respecto del tipo de poder político que pudiera permitir el avance hacia una sociedad sin

clases. Al respecto, según el MRS (1980a: 4-16) en el Perú de los setenta y principios de los ochenta se planteaban las siguientes posturas políticas: la estatista, la reformista-burocrática, la trotskista, la maoísta y la del socialismo como transición.

La estatización o el capitalismo de Estado. ¿Es el socialismo simplemente la estatización de los recursos de producción (como sucedió en la primera fase del gobierno militar, 1968-1975)? Si esto es así, ¿qué pasa con el carácter de clase del Estado? ¿Y qué pasa con las relaciones de producción, es decir, con el modo en que la gente se organiza para producir y reproducir los bienes y servicios que necesita? Según la propuesta de la estatización, una vez que el Estado se hace cargo de la propiedad y de la administración de los recursos de producción, la clase capitalista, entendida solo como una clase propietaria, es eliminada, y en consecuencia el Estado no es más capitalista. Sin embargo, la teoría y la experiencia revolucionarias sostienen lo contrario, porque:

- a) Capitalismo no es solamente una relación entre propietarios y no propietarios, aunque la propiedad es uno de los elementos que permiten la dominación de los segundos por los primeros; el capital es, ante todo, una malla de relaciones de producción en que unos, los trabajadores, son obligados a vender su fuerza de trabajo, y los otros, los capitalistas, les compran esa fuerza de trabajo, y se apropian gratis de una parte creciente del trabajo realizado.
- b) Para poder sostener ese sistema y forzar a los trabajadores a someterse a él, los capitalistas tienen dos instrumentos: por un lado, el Estado, que es una maquinaria de administración y represión, que responde a las necesidades del capital en cada momento; y por otro, la ideología, que es un conjunto de ideas, imágenes y maneras de ver la realidad, que los capitalistas desarrollan y organizan de modo cada vez más sistemático y consciente, con el fin de influir en el pensamiento y en las actitudes de los trabajadores, para que admitan que el capitalismo es algo inevitable, beneficioso

para todos, que es la única forma de existencia y desarrollo de la sociedad, y también para ponerles trampas de ideas e imágenes falsas cuando se rebelan contra la explotación.

¿Qué sucede si el Estado asume la propiedad de todos los recursos de producción que están en manos de los capitalistas privados? Primero, ¿el Estado dejaría de ser una maquinaria de administración y represión? Evidentemente no. Al contrario, esa maquinaria se desarrollaría cada vez más, y su poder sobre la sociedad sería mucho más fuerte, basado en la propiedad de todos los recursos de producción. Segundo, ¿los trabajadores dejarían de estar obligados a vender su fuerza de trabajo para poder vivir? Es evidente que no. Al contrario, su situación sería mucho más forzada. En lugar de vender esa fuerza de trabajo a los capitalistas privados se la venderían al nuevo y único dueño: el Estado. Tercero, ¿el Estado pagaría a los trabajadores el valor de todo su trabajo, a diferencia de lo que hacían los capitalistas privados? No, porque el Estado no tendría cómo obtener los recursos para sostener una maquinaria cada vez más grande y pesada. Cuarto, ¿los bienes producidos dejarían de venderse en el mercado, y en consecuencia los bienes se distribuirían de manera igualitaria o por lo menos de modo cada vez más igualitario? ¿Desaparecería la base de la desigualdad entre los hombres? ¿Cómo podría ocurrir eso, si una masa cada vez más grande de burócratas ocupa el Estado y, en su nombre y representación, monopoliza la administración de las unidades productivas y de todos los otros organismos de la sociedad?

Así, el cambio de la propiedad privada a la propiedad estatal no significa la eliminación de las bases del capitalismo como relación social de producción y base actual de la explotación y la desigualdad entre los hombres, pues el capital es mucho más que la propiedad privada o pública de los medios de producción; es un sistema de producción de mercancías y de obtención de ganancias a costa del trabajo de unos, aspecto que no cambia solamente con la transformación del tipo de propiedad, hasta tanto la producción

consista en producir mercaderías para ser vendidas en el mercado y obtener ganancias en esa venta y compra. El capitalismo nació bajo la propiedad individual, se desarrolló por medio de la propiedad de grupos (empresas), cada vez más grandes (monopolios), o de cooperativas y de la propiedad estatal, todas las cuales existen hoy en día.

Reformismo obrero-burocrático y socialismo. Para lograr la desaparición del capitalismo, esta corriente sostiene que, además de estatizar los recursos de producción, es necesario que los trabajadores obtengan el control del Estado, de modo que ese Estado actúe en representación de los trabajadores y al servicio de sus intereses. Esta propuesta procede ideológicamente de la deformación burocrática de la teoría marxista de la sociedad, ocurrida con la derrota de los trabajadores después de la revolución soviética en Rusia, y corresponde a organizaciones políticas del propio movimiento obrero-popular, pero fundadas en la burocracia de las organizaciones de las masas y de la clase obrera; por esta razón se le denomina reformismo obrero-burocrático, y su máxima expresión en el Perú es el Partido Comunista Peruano, hoy dividido entre “Unidad” y “Mayoría”. Cuando ellos hablan del control del Estado por los trabajadores, se refieren siempre a un Estado como maquinaria administrativa y represiva, aunque esta vez sus funcionarios son cuadros procedentes de ese partido y de las direcciones burocráticas de los trabajadores. Así, para ellos, ese Estado está bajo el control de los trabajadores, aunque siga siendo una maquinaria administrativa y represiva separada del resto de las organizaciones de las masas, en general colocado por encima de la sociedad. Sin embargo, la experiencia real muestra, en un comienzo, que la burocracia estatal salida de las filas de los trabajadores podía representarlos, cuando las masas están aún organizadas, como los sóviets o consejos de trabajadores, y son capaces de controlar la acción de sus representantes en el Estado. Más de 50 años de experiencia, anticipada por el debate socialista anterior y ante todo por la obra de Marx, enseña con claridad que esa situación no dura y no puede durar. Muy pronto, los organismos de poder de las masas son disueltos o mantenidos puramente en la

forma, mientras la maquinaria estatal se separa cada día más. Es decir, se desarrolla una vasta capa de burocracia que controla todos los recursos de la sociedad por medio de una poderosa maquinaria de administración y represión; además, obliga a los trabajadores a seguir vendiendo su fuerza de trabajo para poder vivir, vende los productos en el mercado, y reinstala las bases de la desigualdad y de la explotación entre los hombres. El proceso hacia el socialismo se termina.

El movimiento trotskista internacional forma el ala izquierda extrema de esa misma alternativa de poder político, aunque matizada por el reclamo de una relación democrática entre tal Estado y las organizaciones de las masas y dentro del partido que dirige y ocupa ese Estado. Por ello, se ubica más cerca del socialismo pero en el límite extremo más alejado. ¿No es por eso un accidente que, cuando ya dentro del propio movimiento comunista internacional hay un debate agrio sobre el problema del socialismo en Rusia, los trotskistas sean con seguridad los últimos en continuar sosteniendo el carácter obrero, aunque deformado burocráticamente, del Estado ruso?

El maoísmo o el socialismo como modo de producción y modelo de sociedad. Las corrientes “maoístas” sostenían que en el Perú no era todavía la hora de una revolución socialista, sino de una revolución democrático-popular, y que el socialismo es un modo de producción y un modelo de sociedad. Si ello fuera así, tendrían razón en sostener el carácter prematuro de una revolución socialista, pero no se trata de eso. El socialismo es *un periodo particular de las luchas de clases*, que comienza con la socialización del poder político y se desarrolla mediante un proceso de socialización creciente de los recursos de producción y de las formas de distribución de bienes y servicios en la sociedad, lo que reduce cada vez más las bases de la producción de bienes como mercancías, de la explotación y de las diferencias sociales entre la gente y, en consecuencia, las bases de todo tipo de Estado o poder político separado de la vida cotidiana de las masas. Ese proceso no puede desarrollarse en esa dirección, sino con base en la socialización del poder político por las masas, es decir,

cuando mediante sus organizaciones surgidas en el curso de las luchas contra el actual Estado y la burguesía, asumen el poder político dentro de la sociedad y no como una maquinaria colocada por encima de ella. No puede desarrollarse sino con la lucha contra todos los sectores de interés real o ideológico que obstaculizan la socialización creciente de los recursos de producción y de la distribución de bienes. Es, pues, por su naturaleza, un proceso que se desarrolla de modo desigual por áreas de problemas, en diversos momentos de avance y de retroceso en función de las relaciones de fuerzas. Por esta razón, no es ni un modo de producción ni un modelo de sociedad, sino una transición hacia eso: un modo de producción en el que todos los recursos de producción se han socializado y todos los bienes han dejado de ser mercaderías; se llama un modo comunista de producción. Una vez que se han socializado todas las formas de distribución de bienes, la sociedad que se organiza sobre esa base no tiene clases en lucha entre sí, ni distancias sociales entre la ciudad y el campo, entre trabajo manual e intelectual. En consecuencia, no requiere un Estado, como maquinaria administrativa y represiva separada de la sociedad.

Por ello, si el socialismo no se concibe como una transición, un proceso de lucha de clases durante todo un periodo para hacer avanzar el curso de la socialización, es fácil confundirse con algunas cuestiones. Una de ellas es que, en una sociedad como la peruana, de recursos de producción pobres, de nivel productivo y educativo bajo, con tan grandes diferencias sociales, con ciudad y campo contrapuestos, con subculturas conflictivas, etc., durante ese proceso y desde el propio poder directo de los trabajadores, sea necesario, mantener áreas de producción y de distribución de tipo presocialista y aun capitalista, mientras se fortalecen las áreas básicas en curso de socialización. El problema es que todo eso no sería posible, pues la socialización no puede afirmarse y desarrollarse, la burocratización no puede ser reducida y controlada, sino a condición de que el poder político esté en el seno de las organizaciones de las masas mismas y no en una nueva maquinaria estatal separada, aunque esté llena de “nuestros” burócratas.

Ese poder político, como lo pudo ver Marx desde la Comuna de París, es aún en cierta forma un Estado. Pero un Estado que comienza a dejar de serlo y que debe irse eliminando por la maduración del proceso global de socialización de la sociedad.

El socialismo como transición. Lo que caracteriza y da su más profundo sentido a la transición socialista, lo que es su punto de partida y su base permanente, sustento y, al mismo tiempo, expresión central de su desarrollo, es que se consolide y amplíe el proceso de socialización del poder político. La transición socialista consiste en que las propias organizaciones, que las masas de trabajadores han formado en su lucha contra los capitalistas y sus agentes, asuman de manera inmediata y directa la gestión, administración, planificación, global y sectorial, de todas y cada una de las áreas de producción, distribución, uso y consumo de los bienes y servicios que requieren en cada momento. Como consecuencia, estarían en condiciones de presionar y de reprimir, si fuera necesario, a todos los que se opusieran al desarrollo y consolidación de esta forma de organizar la existencia social. Ciertamente, las masas y sus organizaciones no podrían llevar a cabo tan decisivas tareas, sobre todo al comienzo cuando todavía sería preciso erradicar todos los medios y bases de la resistencia de la burguesía y sus clases y capas sociales, si no estuvieran en condiciones de operar y planificar de manera global sus actividades en todos los terrenos. En consecuencia, las organizaciones de masas requieren articularse entre sí de modo permanente, porque es la capacidad de actividad colectivamente organizada lo que otorga a las masas trabajadoras su fuerza y su poder. Eso significa que no pueden dejar de existir, tanto tiempo como sea necesario en la historia del camino hacia el comunismo, instancias de centralización orgánica que expresan esa articulación y coordinación, a la vez que permiten su actuación global y unificada. Por ello, Marx sostenía que el poder político de los trabajadores, en el curso de la transición socialista, tenía un carácter ambivalente: en cierta forma todavía era un Estado y al mismo tiempo ya no lo era. Esa ambivalencia se resolvería con el desarrollo de la socialización y el gradual debilitamiento del componente Estado, en favor de la

total reinscripción del poder político en la vida cotidiana de las masas, hasta la total eliminación de todo poder político. Este deja de ser indispensable en la medida en que, por la acción consciente y planificada de las masas organizadas, en la transición socialista se van erradicando las bases materiales e ideológicas de la división de la sociedad en clases.

Las instancias centralizadoras y unificadoras del poder político de las organizaciones de las masas, implican en cierta manera aparatos y, en consecuencia, formas estatales, en la medida en que adquieren una cierta separación de la vida cotidiana; por esa misma razón y en un sentido último, conllevan embriones de burocracia. No obstante, a pesar de esa necesidad de un poder político, uno de cuyos componentes son esas formas estatales, el proceso tiene que desarrollarse en el sentido del aumento del poder de las propias organizaciones de las masas en cada área de sus actividades concretas, y bajo el control creciente de los miembros de base de esas organizaciones, con el fin de permitir la maduración y el desarrollo del proceso de socialización de la sociedad y la gradual eliminación de toda necesidad de poder separado de las masas, así sea solo parcialmente. Es la desaparición gradual de esas formas estatales lo que en consecuencia caracteriza la maduración del proceso de transición socialista, da cuenta de que las bases de la explotación están siendo debilitadas y erradicadas y que avanza, sin duda desigualmente, el ingreso al comunismo (MRS, 1980a).

En relación con la socialización del poder político, el libro de Lenin, *El Estado y la Revolución*, e ideas similares en otros títulos, afirmaba que “tenemos que destruir el Estado existente”. Como señala y amplía Valladares (entrevista, agosto de 2012):

... en ese momento Lenin coincidía plenamente con Trotsky, ambos eran los dirigentes del más alto nivel teórico, y decían lo mismo. Ese discurso, parece que a lo largo del siglo XX, se reprodujo en diversos lugares del mundo y no porque las gentes hubieran leído necesariamente a Marx y a Lenin. Hay tendencias, uno de cuyos elementos es la espontaneidad de las masas, de trabajadores de sec-

LA COMUNIDAD URBANA AUTOGESTIONARIA DE VILLA EL SALVADOR

tores populares, estudiantes, un elemento que los lleva a tomar decisiones de carácter democrático, elecciones democráticas [...] en sectores industriales, metalúrgicos, campesinos [...] generando nuevas instancias de poder, y enfrentándose consciente o inconscientemente al poder existente. Es probable que esas cosas ocurrieran por ejemplo en Bolivia en 1952, y 1971, con la Asamblea Popular [...] probablemente cosas similares ocurrieron en China cuando Mao avanzaba hacia la toma del poder. En el número 13 de la revista *Sociedad y Política*, publicado en 1980, Quijano hablaba de esas tendencias. El mérito del MRS es haber introducido el debate aquí en el país, el debate sobre esas cosas; y es el mérito de Aníbal Quijano haber hecho una elaboración teórica a partir de lo que ocurría en la CUAVES, planteando que el poder debe construirse y estar en la sociedad.

Estas son las visiones sobre el socialismo que sustentaban los actos de las diferentes organizaciones políticas de la izquierda peruana en los setenta. Las que más presencia tuvieron en Villa El Salvador fueron el maoísmo, encarnado en el Partido Comunista del Perú Patria Roja y VR; el velasquismo estatista, representado a partir de 1976 en el Partido Revolucionario Socialista (PSR) y el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS). Los dirigentes más notables fueron Odilón Mucha, Michel Azcueta, Antonio Aragón y Apolinario Rojas, respectivamente.

EL PROYECTO DE AUTOGOBIERNO Y DE AUTOGESTIÓN DE LA CUAVES: PROPUESTA Y DESEMPEÑO DE LAS EMPRESAS COMUNALES

Para el conjunto de Villa El Salvador existía un Consejo Ejecutivo Comunal, conformado por 12 dirigentes, más los representantes de los consejos de línea de educación, salud, producción, comercialización y servicios.⁴ El 4 de julio de

⁴ El diseño modular urbano para Villa El Salvador creó los grupos residenciales (GR), formados por 16 manzanas y 24 lotes, con un parque central como espacio colectivo. La suma de 25 GR formaba un sector; en cada sector había espacio para colegio, mercado,

1973, en la primera Convención, el máximo nivel de decisión comunal, se eligió a la primera directiva bajo el liderazgo de Apolinario Rojas, su secretario general.

La propuesta de los sectores partidarios del gobierno militar de constituir la Ciudad Cooperativa Integral de Villa El Salvador (CIAVES) fue derrotada por quienes impulsaban un proyecto comunitario y distante del modelo autogestionario, basado en las empresas asociativas (cooperativas, sociedades agrarias de interés social, empresas de propiedad social), de corte corporativo que el gobierno militar pretendía imponer.

El problema en la I Convención era elaborar los estatutos de la organización, pero:

El estatuto no se llegó a aprobar a pesar que la comisión estaba a cargo de un velasquista, un tal Jaramillo [...] ese estatuto estaba conducido por Antonio Aragón, pero ese estatuto que trajeron era de una cooperativa, del Sinamos. En el estatuto pusieron todo el reflejo del velasquismo, entonces no había nada de autonomía de la organización [...] al final llegaron y no lo firmaron ni Jaramillo ni Antonio Aragón. Entonces quedó un estatuto realmente de la organización (entrevista con Pedro Chamber, junio de 2012).

Así, en lugar de la CIAVES, en noviembre de 1973, se aprobó la creación de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES), la misma que se orientaba a la autoproducción de la sociedad, al autogobierno y a la autogestión, a partir del reencuentro entre las esferas de lo social y lo político, de la práctica social como totalidad, no separada en ámbitos de acción social; y como un poder democrático, de tipo social.

postas médicas, campos deportivos, iglesia, etcétera. Para lograr los objetivos participativos se acordó una estructura organizacional piramidal de abajo hacia arriba desde las manzanas y grupos (el diseño de la zona residencial en manzanas y grupos favoreció mucho a la organización comunal).

LA CREACIÓN DE LAS EMPRESAS COMUNALES:
LAS DIFERENTES POSICIONES

Sobre este punto no existen estudios específicos que hayan analizado: a) los sectores políticos de los que surgió la propuesta, sus objetivos, los sectores que se oponían a ella, los que la apoyaban, las razones de la oposición, los planteamientos que diferenciaban a quienes estaban de acuerdo con esta iniciativa, y b) las formas de gestión de las empresas y la causa de su declinación. No obstante, hay dos ideas generales. Respecto del primer punto, se plantea que la propuesta de las empresas comunales surgió del gobierno militar (Sinamos); y que en un primer momento Apolinario Rojas del MRS la rechazó, por su origen corporativo (Aragón, 1983) y por el riesgo que para las dirigencias cuavistas suponía el manejo de dinero (por la experiencia previa de los sindicatos obreros); pero luego Rojas la resignificó y apoyó su crecimiento, pues tal propuesta estaba en la sociedad y se desarrollaba dentro de ella (Rojas, 2004 y entrevista con Víctor Nicho, julio de 2012). Al mismo tiempo, las investigaciones realizadas no han analizado el papel del MRS en el impulso de una CUAVES que no solo planteaba la autogestión (a partir de relaciones sociales de reciprocidad en el plano económico), sino el autogobierno, es decir, según formas comunitarias de autoridad con una base territorial, donde el poder es ejercido directamente por hombres y mujeres involucrados en dichas prácticas; son ellos los que debaten sobre sus problemas colectivos, toman decisiones y las ejecutan (Germaná, 1994). Las investigaciones llevadas a cabo hacen hincapié en la CUAVES “velasquista” (1971-1976) y en la CUAVES bajo la hegemonía de la Izquierda Unida (a partir de 1983), pero no le atribuyen ninguna importancia histórica, teórica y política a la experiencia de autogestión y autogobierno, en una perspectiva socialista y anticapitalista, que se desarrolló en Villa El Salvador, sobre todo entre 1978 y 1983. Respecto de esta etapa hay un manto de silencio, ya que no ha sido estudiada a profundidad por las investigaciones sociales, en parte por los impulsores de la propuesta, y ha sido e invisibilizada por sus detractores

que la descalifican por ser “utópica”, de vuelta a los peligrosos “sueños autogestionarios” que impulsaron a la CUAVES entre 1973 y 1975 (Azcueta, 1983; *Revista Crítica*, 1978).

Con relación al segundo punto, se destaca que las empresas comunales entraron en crisis en 1976, pero no se analiza la razón. Se comenta que presumiblemente hubo corrupción pero no se ahonda en ella. Se acepta y se concluye sin mayor argumento que ellas eran parte de un planteamiento utópico, y por tanto irrealizable en el *reino de este mundo* (Zapata, 1996; Azcueta, 1983; *Revista Crítica*, 1978). En ciertos casos hay referencias irónicas hacia ellas como los “entes económicos”, asociadas a la propuesta “autogestionaria”, que significaría básicamente la autoexplotación y no una senda que se fuera trazando hacia la emancipación definitiva.

En noviembre de 1973, con la aprobación de los estatutos de la CUAVES, durante la realización de la I Convención, se plantea la creación de empresas comunales como parte del proyecto de desarrollo económico de la organización.

Así, el artículo 9º de los estatutos define que sus fines son: a) procurar el desarrollo humano y social, de acuerdo a valores solidarios de libertad y justicia; b) generar una base productiva y soporte económico mediante empresas comunales y de propiedad social de producción y de servicios; c) perfeccionar sus mecanismos de *autogobierno local* como expresión revolucionaria de una democracia social de participación plena, y d) contribuir permanentemente para alcanzar y consolidar una sociedad socialista, humanista y solidaria.

El artículo 10º señala que entre sus objetivos se encuentran: a) impulsar la plena participación de los vecinos-comuneros en la creación y goce del producto social, concordante con el proceso de desarrollo integral del país; b) dinamizar y modernizar las empresas comunales de propiedad social generando y reinvertiendo parte de la renta social, mediante nuevas unidades de producción y de servicios; c) revitalizar las normas y valores comunales tradicionales del Perú, fortaleciendo la organización de la población, para que su aporte al trabajo comunitario impulse el desarrollo nacional; d) promover el desarrollo de diferentes formas de ayuda

mutua y cooperación, tendientes a la ejecución, programación y control de las unidades de producción y de servicios; e) respetar los principios de igualdad en las atribuciones y derechos de todos los pobladores de Villa El Salvador, y f) canalizar los recursos económicos y técnicos, para la capacitación de los comuneros y para las actividades integrales para el desarrollo económico-social de la comunidad.

El impulso del proyecto económico, a partir de la organización de empresas sociales, se esclarece en el artículo 11°, donde se sostiene que, para alcanzar sus fines y objetivos, la CUAVES deberá constituir sus unidades de producción, servicios, comercialización, educación, salud, así como aquellas de carácter económico-financiero, además de sus áreas de administración, relaciones, planificación y todo cuanto abarque a toda la comunidad urbana; organizar los sistemas de trabajo en función del pleno empleo de los comuneros y coordinar con las instituciones públicas la formulación de planes y proyectos de interés comunal, debiendo controlar, ejecutar y evaluar las acciones correspondientes (<http://www.amigosdevilla.it/Documentos/doc011.htm>).

En la I Convención se aprueba el destino de esta comunidad, se planifica como:

... usar su propio recurso económico y se acuerda crear las empresas comunales. Que están los grifos, que está la ferretería, porque eran material muy necesario y que aquí llegaban a alto costo. Se acuerda también formar empresa de corte y confección como una idea linda de que eso era una empresa que iba a dar trabajo a madres solteras de preferencia, que iban ser evaluadas en cada grupo residencial y por manzana. Se inicia y funciona esta empresa de producción [...] Después, hacer ladrillos, la bloquetera, la fábrica de vidrios, la Caja Comunal, la carpintería, la farmacia comunal que estuvo hasta el final, hasta el noventa. En esta Convención se acuerda crear nuestro autotrabajo, nuestras fuentes de trabajo, se planifica el desarrollo de este distrito autogestionario. Y [...] se acuerda crear la Caja Comunal, donde la población puede depositar sus ahorros y esa plata se podía invertir en las empresas (entrevista con Eumelia Ramírez, agosto de 2012).

Queda claro, por tanto, en los estatutos, aprobados en 1973 y modificados durante la II Convención en 1975, que la CUAVES se proponía construir una experiencia autogestionaria y de autogobierno. Las empresas comunales (y de propiedad social) eran la pieza organizativa básica del proyecto económico orientado a la satisfacción de las necesidades básicas, a partir de la reciprocidad como relación social básica, de la igualdad social de todos los habitantes de la CUAVES y del autogobierno, es decir, de una autoridad pública colectiva basada en el debate de los trabajadores respecto de sus problemas cotidianos, decisión y ejecución. A continuación se mostrarán los enfoques que al respecto tenían los principales dirigentes: Antonio Aragón, Odilón Mucha, Apolinario Rojas y Michel Azcueta.

La versión de Aragón

Es la de un dirigente comprometido con el proyecto reformista del gobierno militar y que se funde en la organización para impulsar la propuesta autogestionaria, corporativa, en una relación de colaboración y conflicto con los funcionarios civiles y militares del Sinamos. Aragón niega que la CUAVES naciera como creación del gobierno:

... muchos alquimistas políticos, repetidores de esquemas y dogmas, nos achacan que la organización de la CUAVES fue un engendro sinamista. Es realmente ser torpes, por decir lo menos. Pues ellos, los políticos sectarios, podían haber convencido mejor a la población; hasta ahora no conocemos una organización mejor que la de CUAVES y por otro lado es menospreciar la capacidad del pueblo organizado, es no saber nutrirse de sus propias fuentes y captar su propia fuerza vital (Aragón, 1983:24).

Y es evidente la plena identificación de Aragón con la importancia de las empresas comunales para la satisfacción de las necesidades básicas. En permanente conflicto con los funcionarios

del gobierno militar, quienes querían someter a la CUAVES a su control político, los debates de las comisiones de la I Convención, en julio de 1973, producían acuerdos realizables:

... con el reconocimiento oficial que se gestionaría para la organización comunal, lucharíamos para ser sujetos de crédito para implementar talleres, un mercado comunal, una farmacia comunal, un centro comunal de venta de materiales de construcción, un servicentro comunal que vendiera combustibles y lubricantes, un sistema de recojo de basura de gran creatividad y con proyección a su utilización, el acuerdo de un árbol cada lote, de que cada lote tuviera un pozo de aguas servidas, de que se llevara adelante la electrificación y las gestiones para el agua potable, desagüe, servicios de transporte, etc. (Aragón, 1983:21).

Al mismo tiempo, otro acuerdo relevante de la I Convención fue la de procurar “implementar como importante instrumento de acción comunal la *Caja Comunal* que, conforme al debate de la estructura organizativa comunal, debería ser parte vital de la Unidad Económico-Financiera de la organización” (Aragón, 1983:22).

Así, entre noviembre de 1973 y marzo de 1976, el I Consejo Ejecutivo Comunal, con Galindo Santibáñez Bruno como Secretario General (quien sustituyó en el cargo a Apolinario Rojas, tras su renuncia en abril de 1974), y Antonio Aragón como Secretario de Relaciones, dio un decisivo apoyo para la concreción del proyecto económico de la CUAVES, al realizar las siguientes acciones en materia económica: a) no permitir, por decisión comunal, el ingreso de ninguna agencia bancaria, ni estatal ni privada; b) impulso en la puesta en marcha de cinco grifos y de las obras de la ferretería y farmacia comunal, así como del centro comercial y factoría comunal; c) financiamiento de algunos talleres de producción comunal (confecciones, mermeladas, hojalatería); d) financiamiento con apoyo estatal de la construcción del Primer Supermercado Comunal, y e) apoyar la creación de la Caja Comunal (Aragón, 1983).

El enfoque de Rojas

Según Rojas (1983), dirigente del MRS, la creación de la CUAVES fue la culminación de un proceso de autoorganización, autónomo y original de los pobladores de Villa El Salvador, aunque se contó con el apoyo material del Sinamos. Esta institución suministró el apoyo necesario para la realización de la I Convención (preparación práctica, mimeógrafo, papel, instalaciones); no obstante, la propuesta gubernamental de constituir un organismo centralizado semejante a una cooperativa no prosperó y en su lugar se creó la Comunidad Autogestionaria. Fue importante la presencia de experimentados dirigentes sindicales o militantes del movimiento obrero y popular. Para Rojas era indispensable impulsar una organización autónoma del corporativismo del gobierno militar y con una clara orientación socialista y autogestionaria (Rojas, 1983), caracterizada por la socialización del poder político (entrevista con Manuel Valladares, julio de 2012).

Rojas rebate que la Caja Comunal fuera creación del velasquismo. Por el contrario, sostiene que “la Caja Comunal nació como creación heroica de las masas” y como un mecanismo fundamental para el ahorro de la población y el financiamiento de las empresas comunales, lo que mostraba que “el ahorro organizado se hace por medio del banco y eso forma conciencia más seria del ahorro”. Se trataba, por un lado, de establecer una institución que pudiera conservar de modo seguro los pequeños montos que las familias destinaban para el pago de la cuota de instalación y consumo del agua y la luz, con el fin de evitar que, si tales ahorros se dejaban “guardados bajo el colchón”, se utilizaran en las necesidades básicas o fueran robados. Por otro lado, se argumentaba que no era conveniente ahorrar en un banco privado, ya que se gastaba dinero en los pasajes, y tiempo en el traslado desde Villa hasta Lima, lo que resultaba dramático en ese momento.

Los primeros ahorros nacieron de los grupos, pero también hubo secretarios generales, como el del grupo 8 de ese momento, que robó todo el dinero que eran 63 mil soles (mil 500 dólares en 1974).

No había pues que ahorrar en el propio grupo o en el bolsillo de algún compañero, había que ahorrar en los bancos, y por estas razones que estoy exponiendo surgió la necesidad y el proyecto de un banco propio o Caja Comunal; en fin, los nombres poco importan. De ninguna manera la necesidad de la Caja Comunal fue elaboración de Velasco, surgió de las necesidades de la población y estas necesidades estuvieron presentes en la elaboración mental de sus dirigentes que lo propusieron con ardor en la convención y se aprobó por unanimidad [...] De igual manera, la empresa comunal del kerosene. ¿Cuánto costaba el litro de kerosene? Se encarecía realmente por la dificultad de traer kerosene, ningún carro se aventuraba a meterse aquí por el arenal. Además, la especulación de los tenderos era más alta todavía y en la práctica se vendía el kerosene casi al doble de litro que multiplicado no más por dos litros diarios de kerosene por todas las familias, ¿cuántos millones se iban de aquel obrero, desocupado, de aquellas madres abandonadas que tenían que cocinar necesariamente? En conclusión, todas las empresas nacieron así por necesidad, fue en ese sentido creación heroica de las masas (Rojas, 1983).

Al mismo tiempo, Rojas (1983) sostiene la importancia de las empresas comunales en tanto perspectiva estratégica anticapitalista.

La creación de la Caja, ferretería y grifos comunales ha sido un acierto político, no solo porque fue creación heroica de las masas de Villa El Salvador, sino también porque significó el primer esfuerzo de enfrentamiento económico al sistema capitalista, en su propio campo de dominio y bajo su mismo gobierno de explotación. El primer esfuerzo de un pueblo por intentar organizar las empresas en función de las necesidades de la población y no en función de las ganancias de uno o varios capitalistas. Esfuerzo intentado en condiciones completamente difíciles, no solo por los obstáculos que presentan los enemigos de clase, sino por la falta de una dirección política socialista de las masas de Villa El Salvador, en parte influida entonces por el velasquismo.⁵

⁵ II Convención de la CUAVES, Informe del Consejo Ejecutivo Comunal, 1979 (p. 4).

La propuesta de Mucha

Odilón Mucha fue secretario general del Consejo Ejecutivo Comunal entre marzo de 1976 y junio de 1978. Militante del Partido Comunista del Perú Patria Roja,⁶ de orientación maoísta, Mucha tenía una profunda desconfianza del proyecto autogestionario, corporativo y de modernización capitalista estatal que impulsaba el gobierno militar de Velasco Alvarado y, por supuesto, a la organización de la población en Villa El Salvador por medio del Sinamos, ya que esta se orientaba a la “conciliación de clases, de colaboración de clases y búsqueda de clientela para su nada novedosa tesis de la sociedad ni capitalista ni socialista” (Mucha, 1983:41). Al mismo tiempo, Mucha disentía de la propuesta participativa, pues esta significaba que la población se hiciera cargo de la provisión de los servicios básicos, algo semejante a la propuesta de democracia participativa de Cunill (1997) en regímenes de democracia representativa, responsabilidad que según él y su partido, correspondía al Estado. Los esfuerzos de capacitación del Sinamos, decía Mucha:

... tenían por objetivo convertir a los dirigentes en instrumentadores de su política de participación plena, que significa que el poblador padre de familia tenía que asumir plenamente las responsabilidades que competían al Estado; por ejemplo, con material para las aulas, mano de obra y hasta pago de profesores si fuera, como en efecto ocurrió en los primeros años (Mucha, 1983:41-42).

Según Mucha la directiva elegida entre 1974 y 1976 centró su actividad alrededor de dos lemas, “Antes que casas, fábrica” y “Porque no tenemos nada, lo haremos todo”, lo que evidencia la

⁶ Según Patria Roja, Velasco había tomado el poder como representante de los intereses imperialistas, los de Estados Unidos en prioridad, así como de la gran burguesía industrial y financiera. Para ellos, la “falsa revolución” del gobierno reformista y “fascistizante” tenía como objetivo asegurarse el apoyo de la opresión neocolonialista del enemigo imperialista, apoyo al que se tenía que añadir la garantía de crear las condiciones materiales e ideológicas favorables a la consolidación del poder político y económico de la gran burguesía industrial y financiera (Dorais, 2012).

identificación con los objetivos del Sinamos y el deslinde de obligaciones estatales:

... la lucha contra el paternalismo, que significaba, en otras palabras, que la población trabajara con su sudor, con su aporte económico, en todas las obras y tareas que son responsabilidad del gobierno, sin pedirle nada (menos exigir): porque eso es paternalismo. Y ¿cómo vamos a estar pidiendo todo al gobierno? ¿Acaso no tenemos fuerzas? ¿Acaso no queremos a nuestros hijos? Preguntaban a modo de reproche cuando la gente que sacrificaba sus noches y sus fines de semana, con toda razón, hablaba de la probabilidad de pedir algo al gobierno (Mucha, 1983:49).

No obstante, Mucha comenta que el generoso trabajo comunal desplegado por los pobladores para dotarse de servicios básicos contribuyó a crear un sentido de pertenencia colectivo:

Pero, sin quererlo, ahora, resultado de todo ese medio de trabajo impuesto, hace que sintamos a nuestra Comunidad más propia, más nuestra, y por ello con más autoridad moral para exigir la solución de nuestras necesidades presentes y futuras (Mucha, 1983:49).

El velasquismo fue apoyado en los primeros años por la mayoría de los pobladores, pero ante la evidencia de que el régimen no solucionaba los graves problemas existentes —el transporte, el abastecimiento de comestibles, el agua, la educación de los niños, la salud—, y dada la corrupción existente respecto de la asignación de los lotes para vivienda, los pobladores fueron logrando cada vez mayor autonomía de la propuesta corporativa, hasta que en 1973 rechazaron la iniciativa de fundar la Cooperativa Integral.

Sobre las empresas comunales, Mucha no tiene una posición favorable, pues, según su perspectiva, los pobladores deben organizarse, ganar en conciencia política y movilizarse con el fin de arrancar al Estado lo necesario para vivir. Mucha critica la dirección de Galindo (1974-1976), pues afirma que “por cuanto la dirigencia anterior, como el planteamiento autogestionario, ha sobrevalorado a la cuestión económica y de medios de producción,

aun cuando teóricamente se orienten al plano social” (Mucha, 1983:73). La gestión de Galindo se centró, por tanto, en la movilización social y política para exigir los servicios básicos para la CUAVES al gobierno militar, que desde agosto de 1975 ya se encontraba en su segunda fase, represiva, autoritaria y abiertamente procapitalista; destaca la obtención de un importante financiamiento gubernamental (3 millones de soles) para la construcción de escuelas, así como la conquista de 126 plazas de profesores para abastecer la demanda educativa.

La visión de Azcueta: primer alcalde de Villa El Salvador (1983-1986)

Azcqueta, perteneciente al izquierdista Movimiento Acción Proletaria (MAP), y desde 1977 a la Unidad Democrática Popular, fue otro crítico de la propuesta reformista del gobierno militar y manifestó también su total desacuerdo con el proyecto autogestionario, calificándolo de mito. Dice que “el proyecto CUAVES fue concebido, alimentado y sostenido por el sector más progresista del gobierno de Velasco, enmarcado en el proyecto político reformista y próximo al sector de propiedad social que quiso implantarse en el Perú”. Enfatiza que con el proyecto se intentaban varios objetivos, entre estos fortalecer la incipiente propiedad social mediante el clientelaje político entre los pobladores de pueblos jóvenes, para compensar la ausencia de apoyo político por parte de los sectores populares organizados (obreros, campesinos, magisteriales y estudiantiles), controlados mayormente por la izquierda o por la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). Sostiene que:

... con una propaganda exagerada a través de los diarios controlados por los velasquistas, en 1974 se inician algunas experiencias económicas (en especial, la Caja Comunal, los grifos comunales, un pequeño grupo de empresas de propiedad social) que, de acuerdo con los pobladores voceros del velasquismo en Villa El Salvador, irían logrando la independencia económica de la comunidad y



LA COMUNIDAD URBANA AUTOGESTIONARIA DE VILLA EL SALVADOR

avanzar hacia el *socialismo autogestionario*. La ilusión, el espejismo, no podían ser más falsos, ¡no se podía (ni se podrá) construir una isla autogestionaria en un mar capitalista! Pero la idea cuajó entre la población, debido tanto a algunos pequeños logros concretos (la rápida construcción de las escuelas con aportes comunales y la relativamente rápida instalación de la luz), como al bajo nivel de conciencia política de los pobladores, abrumados por el poder, la propaganda y el control de los sectores más radicales del velasquismo. A pesar de que es un hecho histórico objetivo que, una vez caído Velasco y decapitado el sector radical de las Fuerzas Armadas, cayó inmediatamente el proyecto CUAVES, hasta el día de hoy que sigue explicando intencionalmente que el fracaso de la autogestión se debió a los malos manejos de algunos dirigentes, acusándose mutuamente de traidores, cuando se trata simple y llanamente de un fracaso político en una situación determinada de la historia del Perú (Azcueta, 1983).



LA GESTIÓN DE LAS EMPRESAS COMUNALES:
ALGUNAS CIFRAS ECONÓMICAS



El análisis del desempeño de las empresas comunales es muy importante, porque, de un lado, proporciona luces respecto de su viabilidad económica en manos de los trabajadores y, de otro, puede permitir conocer los planteamientos y acciones de las diversas fuerzas políticas presentes en tal momento histórico. Si bien el universo de empresas comunales es bastante amplio, pues abarca a la Caja Comunal, la ferretería comunal, los grifos comunales, la carpintería comunal, entre otros, se analizarán los casos de la Caja y los grifos, por su importancia y porque se cuenta con cierta información documental al respecto.

LA CAJA COMUNAL

En palabras de un fundador de la CUAVES:

Tanto la Caja Comunal, como la ferretería y grifos comunales fueron creados por la misma necesidad del pueblo, como tuvimos necesidad

para solucionar el agua, la luz. Para nosotros, fue más que todo, fue un acierto político, no solo porque su creación fue, como decía Rojas, creación heroica de las masas, sino también porque significó un esfuerzo para enfrentar el problema económico que en ese momento nos agobiaba. [Así] en lugar de ir a ahorrar la plata para los bancos capitalistas [planteamos] por qué no lo podíamos ahorrar nosotros (entrevista con Víctor Nicho, julio de 2012).

El Decreto Ley 21507, expedido en 1974 por la Superintendencia de Banca y Seguros, dio cobertura legal a la existencia de las cajas de ahorro y crédito en el Perú. Esto permitió la apertura de la Caja Comunal en Villa El Salvador, la misma que empezó a operar el 18 de agosto de 1974 con ocho trabajadores, tras haber recibido apoyo del Banco Popular tanto para la construcción del local como para la capacitación de los trabajadores. La Caja, en la concepción de la CUAVES, era una institución económica central no solo para canalizar con un sentido de clase los ahorros de los trabajadores (que no se depositaran en la banca comercial y contribuyeran a las ganancias de los banqueros), sino como el mecanismo a través del cual se podrían financiar diversos proyectos productivos y sociales necesarios en la comunidad para generar trabajo, ingresos y apoyar el suministro de servicios básicos (salud, educación, recolección de basura, entre otros).

Una vez en operación, la Caja Comunal penetró en casi todas las esferas del desarrollo económico y social de Villa El Salvador. Dos días después de su inauguración, a mediados de 1974 la Caja había recibido ahorros por 105 mil soles (2 mil 713 dólares); y en agosto de 1975 los ahorros comunales alcanzaron los 1.1 millones de soles y los depósitos totales llegaron a 15.5 millones de soles, unos 344 mil dólares al tipo de cambio del momento (Skinner, 1981:106).

La Caja fue creciendo tanto por los ahorros que recibía por parte de los trabajadores como por los préstamos que suministraba para la creación o fortalecimiento de otras empresas comunales:

... en la Caja Comunal [...] nosotros canalizábamos todos los ahorros del pueblo que en ese momento se daban, pues, porque ya el

LA COMUNIDAD URBANA AUTOGESTIONARIA DE VILLA EL SALVADOR

pueblo empezaba a ahorrar para su agua, para su luz; no que en ese momento no había, pues, pero entonces esa plata la colocaban en la banca comercial, ¿no? Pero entonces nosotros pensamos que ese dinero debería ser ahorrado en este ente comunal, que estábamos planteando ya su creación; entonces con ese dinero nosotros íbamos a financiar los problemas básicos de servicios, por ejemplo, la luz, apoyar a las empresas comunales, inclusive algunos préstamos que podríamos hacer para salud, educación (entrevista con Víctor Nicho, agosto de 2012).

Según cifras consultadas de la Caja Comunal, entre diciembre de 1975 y agosto de 1976, el grado de endeudamiento de la Caja tuvo un fuerte crecimiento y la situación empeoró en junio de 1978. Si bien en diciembre de 1975 se tenía un conjunto de deudas importantes pero manejables, en agosto de 1976, cuando la directiva encabezada por Mucha había asumido la conducción de la CUAVES, el desempeño económico-financiero de la Caja se hizo crítico y llegó a ser inmanejable en junio de 1978.

Así, en diciembre de 1975, la relación de efectivo disponible con el pasivo exigible a corto plazo es de 0.84; en el caso de que hubiesen tenido que cumplir con sus obligaciones de manera inmediata, hubieran podido cubrir el 84% de las mismas con su disponibilidad de efectivo. En agosto de 1976, se refleja un cambio drástico en la relación activo disponible, pasivo exigible, resultando en este ejercicio de 0.31, por lo que la Caja Comunal tendría que recurrir a la realización de sus cuentas por cobrar, para poder realizar el pago de sus deudas. Y en junio de 1978, la relación de efectivo disponible de manera inmediata con el pasivo es 0.0019, por lo que observamos un problema grave de liquidez; en condiciones normales, la caja no sería capaz de cumplir con sus obligaciones al corto plazo sin cobrar los préstamos realizados, mismos que por su naturaleza (inversión en materiales de construcción y consumibles para la comunidad) resultaba complicada su recuperación (primero tendrían que realizar todos los productos tal vez castigando en exceso los precios, con objeto de cumplir con una parte de sus deudas).⁷

⁷ Mi agradecimiento a la contadora Carmen Calderón, egresada de la UNAM, por su análisis de los aspectos contables y financieros de la Caja Comunal en los tres momentos

En 1975, el Consejo Ejecutivo Comunal solicitó préstamos para el enripiado de las vías internas en convenio con la II Región Militar y los Transportistas de la 14-M; para los Consejos Comunales, para equipar las empresas comunales (ferretería, escuelas-talleres, taller de vidrio soplado, Incosur, granja avícola y red de comercialización). Y un año después el Consejo pidió un crédito para adquirir un carro recolector de basura, para la instalación de luz eléctrica en los sector

es 1, 2 y 3 y para financiar la construcción de 95 aulas escolares (Laberiano, 2012).

La Caja tuvo un existencia corta, menor de tres años, y fue cerrada en febrero de 1977, aunque era valorada por una importante fracción de la población de Villa El Salvador, la misma que en un gesto de confianza y apoyo colocó sus escasos ahorros en dicha institución financiera. ¿Cuáles fueron las razones que llevaron a su desaparición? La hipótesis de trabajo respectiva es que pesaron más factores de orden político, tanto internos como externos, que la calidad técnica de la gestión en sí. Pero antes de abordar estas interrogantes, es conveniente mostrar lo acontecido con los grifos comunales, pues ellos también tuvieron un destino análogo al de la Caja Comunal.

LOS GRIFOS COMUNALES

En el año 1974 se da inicio a la conformación de los grifos comunales para tratar de resolver el problema de escasez y carestía del keroseno, combustible utilizado para la preparación de los alimentos. Con tal finalidad se crearon cinco grifos comunales (Grifo núm. 1, Grupo Residencial 25, Primer Sector; Grifo núm. 2, Grupo Residencial 10, Primer Sector; Grifo núm. 3, Grupo Residencial 26, Tercer Sector; Grifo núm. 4, Grupo Residencial 4, Segundo Sector; Grifo núm. 5, Grupo Residencial 17, Tercer Sector). Se pretendía que la CUAVES vendiera el keroseno a precios

mencionados, a partir de información proporcionada por Víctor Nicho, de modo preciso, CUAVES, III Convención, 5-13 mayo 1979, Documento núm. 4, Caja Comunal.

LA COMUNIDAD URBANA AUTOGESTIONARIA DE VILLA EL SALVADOR

oficiales, a su inmensa población que carecía de facilidades para la adquisición de este combustible indispensable. Así, ante la solicitud del Consejo Ejecutivo Comunal (CEC), presentada a Petroperú sobre el interés de la CUAVES de instalar 10 grifos comunales de keroseno industrial, la empresa estatal respondió positivamente y se procedió a la firma de un convenio, de modo que la CUAVES se comprometía a instalar los grifos, y Petroperú a proporcionar el combustible, los surtidores y los tanques. Según Laberiano (2012), se firmó el contrato de comodato de equipo y expendedor de keroseno, entre CUAVES y Petroperú, para el primer grifo, el 1° de marzo de 1975:

Es objeto del presente Contrato que Petroperú facilite a la Firma equipo en alquiler, obligándose por su parte la Firma a expender exclusivamente el keroseno doméstico que Petroperú le suministre, en el establecimiento grifo de keroseno sito en Tercer Sector Grupo Residencial 26.

Este mismo autor sostiene que la instalación de los grifos comunales fue financiada por la Caja Comunal, la que respondió a la solicitud del CEC para financiar al primer grifo por un monto de hasta 35 mil soles, y al tercer grifo por un monto de 70 mil soles.

Los cinco grifos de kerosene fueron construidos e instalados con los fondos de los pobladores que depositaron sus ahorros y pagos de consumo de luz en la Caja Comunal de Crédito, tal como aparecen en los balances respectivos, los mismos que son de conocimiento públicos, y de la Superintendencia de Bancos y Seguros [...].⁸

En palabras de la CUAVES, la que:

... ha celebrado Contrato de Comodato de Equipo y Expendedor Petroperú con Petróleos del Perú, con el objeto de que pueda vender el kerosene a precios oficiales a su inmensa población que carece

⁸ Carta notarial dirigida al señor Fabriciano Córdova Cruz. Firman: Leopoldo Rubio, Secretario General; y Apolinario Rojas Obispo, secretario de Planificación. Con fecha del 30 de mayo de 1980.

de facilidades para la adquisición de este combustible indispensable [...] Petroperú nos proporciona los surtidores y los tanques, y la CUAVES, por intermedio de su Caja Comunal de Crédito, con personería jurídica reconocida por el D.L. 21507, ha efectuado los gastos de instalación, usando para ello los ahorros depositados por nuestros pobladores.⁹

No existe información cuantitativa (económico-financiera) disponible respecto del desempeño de los grifos entre 1975 y 1977, pero no hay duda de que su funcionamiento contribuyó a aliviar las preocupaciones de las familias trabajadoras, ya que los grifos proporcionaron el combustible a precios accesibles a la población. En febrero de 1976, luego de varios meses de postergaciones, fue renovado el CEC de la CUAVES, pasando a ser su secretario general Odilón Mucha, del Partido Comunista del Perú Patria Roja, de orientación maoísta. Tal resultado electoral, en un contexto político nacional, en que se cuestionaba el rumbo abiertamente represivo, corporativo y derechista de la llamada segunda fase del gobierno militar, encabezado por el general Morales Bermúdez, significaba el fin del liderazgo velasquista dentro de la CUAVES y el ingreso de una línea crítica frente al gobierno militar. En la agenda política de Mucha, como se ha mencionado en un apartado anterior, las empresas comunales no tenían prioridad, pues las percibía como una distracción de las masas, las mismas que debían, ante todo, reclamar al Estado la solución de sus problemas.

Por tanto, cuando Mucha fue elegido secretario general, en 1976, no solo mostró su desacuerdo con la existencia de las empresas comunales, sino que se deshizo de ellas; la Caja Comunal fue cerrada a principios de 1977 y los grifos fueron privatizados, es decir alquilados, por tres años, al empresario Enrique Vega.

⁹ Oficio N° 003-80-CEC dirigido al Alcalde del Consejo Distrital de Villa María del Triunfo. Firman: Leopoldo Rubio, Secretario General; Apolinario Rojas Obispo, Secretario de Planificación; Luis Gómez Cárdenas, Administrador de la Caja Comunal/Secretario de Economía de la CUAVES; Mario Zamudio M., Secretario de Educación. Con fecha del 2 de junio de 1980.

El argumento de Mucha era que los grifos no generaban excedentes y se procedió al alquiler de los mismos porque estaban paralizados y se necesitaban recursos para pagar deudas a Electrolima y a los centros educativos (Laberiano, 2012). Sin embargo, Antonio Aragón, quien fuera Secretario de Relaciones Exteriores en la directiva anterior (1974-1976), sostiene que los grifos sí generaban excedentes (entrevista, 22 de agosto de 2012). El 10 de enero de 1977, mediante convenio, la Caja Comunal entregó a Enrique Vega la administración de los cinco grifos, por tres años, teniendo como condiciones relevantes que:

... el Sr. Vega entregara a la Caja Comunal la cantidad de 200,000 soles, en tres partes (de 100,000, 50,000 y 50,000 soles, a la firma del convenio –10 de enero–, el 28 de febrero y el 30 de marzo) y que mensualmente el Sr. Vega abonara 0.18 centavos de sol por galón de kerosene vendido en el primer año y 0.20 centavos de sol a partir del segundo año (CUAVES, 1979).¹⁰

Retomando la discusión sobre la causa de la desaparición de los denominados entes comunales, es importante referir que Mucha y sus partidarios iniciaron una sostenida campaña de desprestigio contra los directivos anteriores de la Caja Comunal, argumentando que había corrupción y que se habían robado los depósitos de ahorro. Esta situación generó preocupación entre los pobladores que habían colocado sus modestos ahorros en la Caja y los llevó a tratar de retirarlos, lo que generó falta de liquidez en la entidad comunal, pues no había dinero suficiente para atender las numerosas solicitudes de devolución. Ciertamente había ciertas dificultades en el manejo de la Caja, pero no se podía asegurar que los depósitos habían sido robados. Las dificultades mayores se refieren a la inexperiencia en la gestión (apenas se tenían dos años desde la creación de la institución financiera),

¹⁰ Tendría que analizarse si este convenio fue favorable a la CUAVES, pues en esos años se experimentó un fuerte proceso inflacionario y devaluatorio. Así, la inflación fue de 24.0% en 1975, de 44.7% en 1976, de 32.4% en 1977, de 73.7% en 1978, de 66.7% en 1979 y de 60.8% en 1980, según el Banco Central de Reserva del Perú (BCRP, Memoria Anual, 1980).

pues aunque se pagaba una tasa de interés muy baja por los ahorros, los préstamos, orientados mayormente a apoyar a las empresas comunales, se hacían sin cobrar un interés; de este modo, existía un desequilibrio entre lo que se pagaba a los ahorradores y lo que se cobraba a sus prestatarios. No obstante, la mayor dificultad estribaba en la posibilidad de recuperar con cierta prontitud los créditos proporcionados a las empresas sociales y de pagar algunos compromisos, principalmente con Electrolima, los centros educativos y las empresas de propiedad social. Pero la Caja no tenía un manejo fuera de control, porque estaba bajo una estrecha supervisión de la Superintendencia de Banca y Seguros:

Porque en los hechos la Caja Comunal estaba dirigida y administrada, no tanto administrada, sino orientada y supervigilada por la Superintendencia y con el apoyo del Banco Popular, porque no podíamos iniciar pues así solo, como diríamos, una directiva, sino que estaba amarrado porque la Caja estaba amarrada a la Superintendencia Nacional a quien se tenía que rendir cuentas. Porque no te olvides que la Caja Comunal la hacen con una ley, y así como todas los entes financieros están amarrados por este ente supervisor que acá se llama la Superintendencia Nacional de Banca y Seguros, también lo supervisaba a la Caja Comunal, como a cualquier ente económico que existía en el país, con que se dio la ley (entrevista con Víctor Nicho, julio de 2012).¹¹

Los trabajadores de la Caja Comunal, preocupados por la inminente quiebra de la misma, publicaron una carta abierta en febrero de 1977, dirigida a la población organizada de Villa el Salvador, con el objetivo de:

¹¹ Una argumentación semejante se despliega en el Boletín Informativo núm. 1, del Comité Económico Financiero de la Caja Comunal de Crédito de la CUAVES (1976: 1), en la que se manifiesta: “contestamos a aquellos grupos politiqueros ajenos a los intereses de nuestra comunidad que tratan de destruirla con el pretexto de que hay robos y desfalcos; esos grupúsculos de politiqueros no creen en la Caja Comunal, ferretería comunal, de la misma manera no creerán en la farmacia comunal cuando esta comience a funcionar, porque se opone a sus intereses que son los mismos intereses del capitalismo; ellos se valen de cualquier artimaña con el fin de destruirla, artimañas que se traslucen en el distorsionamiento de la verdad, calumnias y difamaciones”.

LA COMUNIDAD URBANA AUTOGESTIONARIA DE VILLA EL SALVADOR

... exponer la delicada situación por la cual atraviesa la Caja Comunal y sobre todo denunciar, sin manipulación alguna, a los verdaderos enemigos y traidores de nuestra querida comunidad, cuyo único propósito es la destrucción de la Caja Comunal y todo lo que el pueblo había logrado después de mucho sacrificio [...] esos politiqueros lo único que hicieron fue calumniar y difamar, vociferando que en la Caja Comunal trabajaban una pandilla de rateros, como ustedes lo pueden apreciar en algunos muros de esta comunidad.

Después de exponer los motivos por los cuales fue creada la Caja Comunal, la carta sostiene:

... como trabajadores de la Caja Comunal, sin favorecer a nadie y en mérito a la verdad, conforme los documentos probatorios que existen, manifestamos que la marcha económica desde que comenzó a funcionar la Caja Comunal fue legal y normal, según los balances económicos realizados hasta la fecha. ¡No hubo desfalco! Ni menos aun que alguna persona se estuviera robando el dinero del pueblo; siempre hemos procurado cautelar los intereses económicos de nuestros vecinos [...] quienes aprobaban la salida de dinero era por acuerdo de los miembros del Consejo Ejecutivo Comunal, es decir, el Secretario General y demás miembros, administrador de la Caja Comunal, previa documentación.

Se comenta en la misiva que los trabajadores fueron seleccionados mediante un concurso y no por favoritismo, y que desempeñaban sus labores con un fuerte compromiso, trabajando hasta sábados y domingos, aunque percibieran un bajo sueldo, y que estaban impagos durante dos meses. Luego se afirma que:

... a la nueva dirigencia encabezada por el señor Odilón Mucha le tocaba continuar preocupándose de conseguir préstamos en convenios con otras entidades o países, es decir, tratar en lo posible de buscar financiación a fin de que la Caja Comunal siga funcionando con éxito y se trate de pagar al personal que en ella labora y sobre todo que trate de captar recursos económicos para realizar, por nosotros mismos, obras en bien de Villa El Salvador; sin embargo, el Secretario General Ejecutivo de CUAVES, asesorado por los “clasistas”

y activistas de Patria Roja, maquinaron un siniestro plan obedeciendo a consignas políticas partidarias para enfrentar a la comunidad en contra del gobierno, y tomando como caballito de batalla a la Caja Comunal comenzaron a desprestigiar, decir a los cuatro vientos que no debían ahorrar en la Caja Comunal ya que todos eran una pandilla de ladrones, y lograron que muchos dirigentes, engañados con las palabrerías de estos vendepatrias, les hicieron caso y comenzaron a dudar de su Caja Comunal. Viendo con mucho asombro cómo los ahorristas empezaron a retirar su dinero en cantidades enormes. Hoy día la Caja Comunal está en peligro de desaparecer, todo por culpa de la actual dirigencia que más se dedica a politiquerías. Estos dirigentes actuales ordenaron hacer grandes préstamos como: 150,000 soles a la Unidad de confecciones GR:23 S-2; 320,000 soles al Consejo de Servicios por la compra de un camión; 100,000 por la impresión de estatutos; 4,455,972 de soles al Consejo de Comercialización; 30,000 al señor Biamón para el festejo de la visita del señor Presidente; 615,000 a Incosur; 166,000 a vidrio soplado (Incosur); 158,000 a Construcción Civil; 2,200,000 al consejo de educación, y ahora quitan el cuerpo sin importarles que dicho dinero sea devuelto, menos mal que existen documentos para que sean sancionados los culpables.¹²

¿Cómo se explica, entonces, la quiebra de la Caja Comunal y la privatización de los grifos de keroseno? La explicación reside en que si bien ambas instituciones eran importantes para la población, no tenían la legitimidad suficiente que hubiera hecho posible detener su liquidación por parte de Mucha, debido a que su conducción en el periodo 1974-1976 fue vertical y poco transparente. Esto es, según Apolinario Rojas:

... en primer lugar debido a la política administrativa equivocada de los directivos. Debido a su confianza e ilusiones depositadas en el gobierno militar. Pero, sobre todo, debido a que desarrollaron una política administrativa de corte comercial, donde no se permitió la participación de las masas en la gestión de la empresa. En

¹² CUAVES, 1979, III Convención, 5-13 mayo, Documento núm. 4, Caja Comunal (pp. 2-3).

segundo lugar, a la política desarrollada por Patria Roja, que solamente se dedicó a sembrar pánico y desconcierto en la población. Todo esto produjo desconfianza en la población [...] Porque las masas de Villa El Salvador no fueron incorporadas a la gestión de la Empresa Comunal de Distribución de Kerosene, y porque todas las decisiones con respecto a su funcionamiento y destino se hicieron a sus espaldas. La Caja Comunal había contraído una deuda y no tenía fondos para pagarla. Los dirigentes de ese entonces (de Patria Roja) decidieron transferir los grifos al especulador capitalista Vega por la suma de 200,000 soles. ¿Por qué se produjo dicha deuda? ¿Por qué no se informó a la Asamblea Plenaria esta situación? ¿Por qué se dio un paso tan importante sin ser autorizados por la Asamblea Plenaria de Pobladores? Porque, para los dirigentes de entonces, mientras menos supieran las masas de esos asuntos, mejor. Evidentemente mejor para los partidos que tenían en sus manos el destino de la CUAVES. Sin embargo, ese modo de actuar produjo la destrucción de la organización, la pérdida de su patrimonio, y generó una desconfianza de las masas en sus dirigentes (Rojas, 1980).

La señora Eumelia Ramírez, quien trabajó en un grifo de keroseno, comenta respecto a la quiebra de las empresas comunales en la gestión de Mucha:

Mucha asume la dirección cuando la empresa está funcionando reciente en todo: hay confecciones, se produce cantidad de uniformes para época escolar y se hace la feria; y todos preferíamos ir a comprar allí porque estaba mucho más barato, los grifos, todos íbamos al grifo comunal porque era un poco más barato. En ese instante se da el cambio de directiva y ellos la asumen. Ellos duran un poco, pues, todo un periodo y además se enquistan en el cargo, un poco más del periodo de dos años que aquí contemplaba el estatuto, y destruyen todo, el grifo [...] confecciones cerraron y liquidaron a las trabajadoras, y allí se produce que alguien se lo lleva a Pueblo Libre y otro grupo se queda produciendo acá en propiedad social [...] Entonces, ahí es donde empiezan a prestar plata, con estos dirigentes, yo pienso intencionalmente, no a empresas, ¡a personas! Porque yo me lamento mucho, yo tenía la lista de deudores de la Caja Comunal, yo la he visto, yo la he leído (entrevista con Eumelia Ramírez, agosto de 2012).

La explicación básica de la desaparición de la Caja Comunal y de los grifos comunales responde, pues, a la visión negativa que Mucha, en tanto militante de Patria Roja, tenía de las empresas comunales, cooperativas, las que para él, por un lado, eran una distracción de las exigencias que debían hacerse al Estado, y por otro, significaban la alineación con la política de creación de un sector económico cooperativo y asociativo que había impulsado el gobierno militar en su primera etapa (1968-1975).

Él [Apolinario Rojas], por ejemplo, anduvo mucho en la Caja Comunal, él creyó en eso, a diferencia de Patria Roja que decía que esto hay que destruirlo y esos son gerentes del gobierno para distraer a la población y no solucionar los problemas adecuados, que el gobierno era todo, ¿no?; para qué ayudarle al gobierno, si eso lo puede hacer, para qué fábricas de corte y confección que se planteó al inicio, para qué empresas comunales, para qué cajas comunales, eso más bien es estar en la política cooperativa que estaba en el gobierno (entrevista con Víctor Nicho, julio de 2012).

No solo Mucha, en representación de Patria Roja, sino otras fuerzas políticas encabezadas por Michel Azcueta estaban también en contra de la autogestión:

... porque las fuerzas que se oponían al proyecto de la CUAVES, uno de ellos fue Michel, por ejemplo, hablaban de financiación, hablaban que eso no servía. Patria Roja decía, pues, que eso era más bien ayudar al gobierno. Entonces de todas esas cuestiones que eran producto de las posiciones partidarias también contribuyeron al fracaso. Y segundo y otro de los más importantes, fue la caída de Velasco, porque la Caja cae también porque muchos creímos que Velasco iba a durar, y pues no duró, pues; entonces también ahí hay un factor muy político porque con Velasco vivo aún hubieran seguido apoyando a la Caja, por ejemplo, dando más recursos económicos, de repente dándole algunas funciones que podía hacer el Estado, a través de la Caja Comunal, ¿no? Eso yo creo que fue uno de los aspectos por lo cual fracasó, pero sí fue para nosotros un esfuerzo, de enfrentamiento económico, pues, al sistema imperante capitalista (entrevista con Víctor Nicho, julio de 2012).

¿Por qué Mucha y demás integrantes del Consejo Ejecutivo Comunal de la CUAVES, pudieron, por tanto, deshacerse con tal aparente facilidad de los entes comunales? Primero, porque tales entidades económicas, en el periodo anterior (1974-1976), fueron conducidas de manera cerrada sin participación ni consulta a los pobladores de CUAVES, razón por la cual su legitimidad era insuficiente. Segundo, porque Mucha, en una coyuntura de radicalización de la crítica y de acciones de fuerza (marchas, huelgas, paros) frente al gobierno militar por parte de los movimientos populares (obrerros, campesinos, de pobladores), logró instalar en la agenda política de Villa El Salvador la lucha por la mejora de los servicios de educación e impulsar una histórica y masiva movilización de los pobladores, el 26 de abril de 1976, rumbo a Palacio de Gobierno, con el fin de exigir al gobierno militar la atención a tal problema; de manera particular, se demandó un presupuesto destinado a la construcción de unidades educativas, el pago de profesores y la creación de nuevas plazas (puestos permanentes) para un importante número de trabajadores.¹³ En este mismo sentido un exdirigente cuavista sostiene:

Creo que fue en abril de 1976, fue maravilloso, extraordinario, fue por la educación [...] teníamos otros problemas, pero lo que atrajo más fue la educación [...] porque lo más inmediato de CUAVES estaba pues en la educación; porque si tú lo estudias sociológicamente, ¿qué prefieres?, ¿agua o educación? Aparentemente tú piensas en tus hijos, piensas en el futuro, piensas que puedes ahorrar, pero piensas que a tus hijos tienes que darles buena educación; porque si hubiera mucha agua, posiblemente hubiera habido una movilización pero no tan grande como la que se hizo ese día (entrevista con Víctor Nicho, junio de 2012).

¹³ La II Convención había sido el escenario de un fuerte debate entre dirigentes y pobladores sobre las relaciones con el Sinamos y con el propio gobierno. Los problemas alrededor de los asuntos educativos se tornaron graves y en su debate tuvieron una importante participación los profesores. Los docentes y su gremio, el Sindicato Unitario de Trabajadores de la Educación Peruana (SUTEP), eran atacados constantemente por el gobierno. Las carencias educativas fueron capitalizadas por los dirigentes sutepistas al formarse un “frente pro-nombramiento de profesores” entre los pobladores y maestros (Coronado, 1996:42).

La movilización del 23 de abril de 1976 a Palacio Gobierno fue masiva y, aunque fue violentamente reprimida por el gobierno de Morales Bermúdez, tuvo éxito pues impuso al régimen el nombramiento de profesores secundarios (Coronado, 1996).

EL INTENTO DE RECONSTRUCCIÓN DE LAS EMPRESAS COMUNALES CON APOLINARIO ROJAS, 1978-1983

Entre 1976 y 1978, las empresas comunales fueron destruidas. No obstante, con la renovación del Consejo Ejecutivo Comunal, en 1978, a la Secretaría General volvió Apolinario Rojas, quien impulsó la recuperación de los entes comunales. Uno de los mandatos centrales de la III Convención sostenía que:

... la CUAVES es el organismo de defensa y de lucha de trabajadores y demás explotados y oprimidos que viven en Villa El Salvador. Muchos de los que viven en la CUAVES son trabajadores, obreros, empleados, ambulantes, domésticas. En sus centros de trabajo luchan por mejores salarios y mejores condiciones de trabajo. Es en la CUAVES donde esas luchas se amplían. Allí luchan por la solución a los problemas de educación, salud, alimentación, transporte, luz, agua y desagüe, etc. Y es por esta razón que la CUAVES, desde su fundación, ha impulsado la constitución de la Caja Comunal, la ferretería comunal, la Empresa Comunal de Confecciones, la Empresa Comunal de Distribución de Kerosene, entre otras. No se plantea que estas empresas sean la panacea para solucionar todos los problemas de los pobladores, porque eso será en el socialismo [...] sino porque de la misma manera que el pliego de reclamos del sindicato no es la solución definitiva, sirve, sin embargo, y también sirven para esto las reivindicaciones de la CUAVES, para la solución de las necesidades más apremiantes. En la consecución de estas reivindicaciones, en el desarrollo de esas luchas, las masas de la CUAVES aprenden a organizarse, a distinguir los amigos de los enemigos, y emprenden, por tanto, al mismo tiempo, el camino hacia la conquista del poder, el camino hacia la revolución socialista (*Revolución Socialista*, MRS, enero, 1980).

La III Convención acordó, entre otros aspectos, reconstruir los entes económicos (caja, ferretería, grifos comunales) para abaratar un poco los productos, utilizar las ganancias en el financiamiento del Consejo Ejecutivo y en la creación de un fondo de solidaridad y emergencia, con rendimiento de cuentas en las plenarios; también se acordó exigir al gobierno el reconocimiento legal y jurídico de la CUAVES, por ser la única organización vecinal reconocida por el pueblo. También se resolvió nombrar una comisión que investigara lo ocurrido con el manejo de los entes comunales en la gestión de Mucha y tratar de recuperar los préstamos que la Caja había proporcionado a empresas y particulares, con el fin de devolver los ahorros.

Finalmente, a partir de 1979, con una correlación de fuerzas favorable, bajo la conducción de Apolinario Rojas y con los planteamientos del MRS, la CUAVES se orientó a impulsar el proyecto autogestionario socialista, en una perspectiva alejada de la propuesta corporativa velasquista:

... como todo proyecto, el velasquista tenía muy serias limitaciones; por ejemplo, cuando se hablaba de sociedad autogestionaria. La frase, la palabra, fue introducida por el velasquismo, especialmente del lado de Ismael Frías [...] porque tenía que ver algo con la experiencia yugoslava, hasta donde recuerdo [...] Ismael Frías publicó un boletín que se llamaba *Inkarri* y logró ser difundida la idea y ser admitida oficialmente, y gentes como Apolinario atrapan la idea, la frase y la idea y, tratan de aplicarla, diferenciándose del velasquismo, porque el velasquismo, igual que cualquier otro partido de izquierda, decía hay que hacer esto pero nosotros lo manejamos, ¿cierto? Apolinario se diferencia de ellos, esto se organiza a nivel de la gente, se organiza dentro de la sociedad, se genera desde Villa El Salvador y son sus gentes organizadas por barrios, por zonas [...] Por eso la sociedad autogestionaria de Villa El Salvador es una disputa por lo menos de dos concepciones importantes: una la del MRS si tú quieres, que es presentada por Apolinario; y la otra es la concepción velasquista, donde terminaron dándose la mano personajes como Ismael Frías y otros seguidores de la línea soviética (entrevista con Manuel Valladares, julio de 2012).

Y habría que agregar a los partidos de izquierda, que tenían una concepción de la vida social organizada desde el Estado y sus instituciones. No estaban pensando en el partido de la clase, el partido en la sociedad, sino del Estado por fuera de la sociedad que define cómo debe vivir la sociedad:

... es que era la concepción de partido, pues, de Patria Roja, que era la concepción de partido de casi todo el mundo, aquí en el Perú, era el partido fuera de la clase; entonces el partido es el que decide el destino de la gente, el partido tiene la luz para mostrar el camino, querían apoderarse con esa concepción naturalmente, de la dirección de CUAVES ... (entrevista con Manuel Valladares, julio de 2012).

Un esfuerzo específico de la CUAVES se centró en la recuperación de los grifos comunales rentados al señor Enrique Vega en 1977 y su puesta en operación por la propia organización, mediante un nuevo convenio con Petroperú (Laberiano, 2012; entrevista con Pedro Chamber, julio de 2012). Los grifos eran de gran beneficio para la población porque en ellos se podía comprar a ocho soles el litro del combustible requerido para la preparación de los alimentos mientras en los expendios mercantiles se cobraba a 12 soles, por los costos del transporte y por la especulación (Coronado, 1996:51; entrevista con Rolando Rojas, julio de 2012). Los grifos funcionaron por varios años y significaron un importante apoyo a los pobladores en Villa El Salvador. Su recuperación y puesta en marcha requirió un enorme sacrificio de parte de la dirección de la CUAVES, en particular de Apolinario Rojas y un grupo muy reducido de colaboradores cercanos, quienes día a día debían enfrentar largas jornadas de trabajo para el suministro del combustible a la población; el combustible; el traslado, con dinero en efectivo, a la Refinería La Pampilla, en la que luego de largas horas de espera (pues había filas y filas de camiones cisterna) efectuaban la compra del producto para el día siguiente, y por último el regreso a la CUAVES para vaciar el contenido de los tanques en los

depósitos de cada grifo (entrevista con Pedro Chamber, agosto de 2012).¹⁴

Personas vinculadas al MRS e involucradas en la tarea de los grifos sostienen que la experiencia de la gestión a partir del liderazgo de Rojas en la CUAVES arrojó un importante resultado positivo en términos de beneficio a la población y de generación de un excedente económico.

Al respecto Pedro Chamber, quien estuvo colaborando en dicha empresa, sostiene:

... el problema es que no supieron, el grupo velasquista, manejar los grifos como debe ser. Nos dieron un balance diciendo que no daba ni para confites. Inclusive yo estuve en la comisión para reflotar eso, en el año ya de 1979. Entonces, personalmente me dijeron [que] no perdiera mi tiempo, que el grifo no da ni para confites. Entonces, yo le digo: “mira, Antonio [Aragón], yo quiero constatar para irme, porque este problema de la economía popular, comunal, viene de nuestros ancestros; entonces tú no vas a quitar, yo quiero ver”. Hicimos préstamo al Centro de Promoción Comunal (Ceproc). Los ingresos de los grifos sirvieron para pagar el préstamo del Ceproc; se pagaban las impresiones, volantes, oficios, documentos para la lucha de la CUAVES; sirvió para la gente, para las trabajadoras de los grifos. Lo que yo puedo constatar, hubo prueba, hubo economía, se ha pagado la deuda y en un momento en que los grifos ya

¹⁴ Quienes recuerdan a Apolinario Rojas en esa época dicen que él andaba siempre muy ocupado, concentrado en un buen funcionamiento de los grifos, entre otras tareas concretas y que poco le alcanzaba el tiempo para realizar sus actividades directivas y políticas. Asimismo, se enfatiza que Apolinario Rojas, a diferencia de otros dirigentes, no tenía trabajo asalariado (había sido despedido de Hilos Cadena años antes, por ser parte de la dirección del histórico paro nacional de 1977), se dedicaba a jornada completa a los quehaceres de la CUAVES y carecía de una fuente de ingresos estable y de un nivel que le hubiera permitido contribuir a sostener el presupuesto familiar. Lo anterior da pie para plantear una interrogante referida a cómo impulsar la acción política sin que crezca el riesgo de la emergencia y consolidación de un proceso de burocratización con sus consecuencias conocidas. Esto es que, si bien se debe rechazar el impulso de aparatos organizativos, burocráticos que tienden a separarse de la sociedad y a tomar decisiones de manera vertical, con militantes o activistas trabajando a tiempo completo, es también importante contemplar la necesidad de una estructura mínima organizativa que provea a las dirigencias de recursos de distinto tipo que les permitan desempeñarse con eficacia.

estaban viejos, reparados; si en esas condiciones funcionó, entonces han sido un acierto, una alternativa, los grifos comunales. Eso no se puede negar. Entonces, en la reconstrucción debemos ser bien claros: las empresas fueron rentables (entrevista con Pedro Chamber, junio de 2012).

Eumelia Ramírez también comenta en ese sentido:

Yo trabajé en el grifo número 5, que ahora ya no existe. Bueno, lo que yo entiendo en esos tiempos, había mucha demanda por el keroseno, mucha demanda porque en realidad nosotros vendíamos un poquito menos que en la venta pública, en los demás grifos; me acuerdo claro que se vendían 4 mil, 4 mil 500 galones a la semana aproximadamente, es decir, en un grifo. En ese entonces estaban funcionando cuatro grifos comunales. Indudablemente había un margen, un excedente económico, eso sí ya no manejaba yo, pero sí había unas cuentas buenas. A raíz de las ganancias, me acuerdo bien, en una reunión de Secretaría General se acordó apoyar a los grupos residenciales donde estaban construidos los módulos de salud, apoyar con medicamentos [...] sobre todo para la diarrea que en ese tiempo era terrible para los niños, para los resfríos, vitaminas. Yo estuve presente en la entrega –yo era Secretaria de Salud en mi grupo– de medicamentos a mi grupo, al grupo 23, del tercer sector; habían tres grupos beneficiarios y los demás fueron de otros sectores. Eso es lo que recuerdo que ha habido de beneficio a la población con la ganancia de los grifos. [Además] se daba informe a la población en las asambleas generales, por el Consejo Ejecutivo de la CUAVES a través de las secretarías de comercialización y de economía (entrevista con Eumelia Ramírez, agosto de 2012).

Roberto Espinoza, en ese entonces estudiante de Sociología de la Universidad Católica, y cercano colaborador de Apolinario en la operación de los grifos en 1980, dijo que estos fueron reflotados en un corto tiempo y generaron liquidez inmediata y excedentes monetarios que permitieron pagar las deudas; argumentos que contradicen las razones aducidas por Mucha, en 1976, para privatizar los grifos, que estaban descapitalizados y no generaban excedentes:

Después del debate de la autogestión es autoexplotación, hay que revisar los escritos de Michel Azcueta, los primeros que sacaba el Centro de Comunicación y del cual bebió Patria Roja, bebió todo el mundo; y hasta Sendero, años después, usaba esa frase, que autogestión es autoexplotación burguesa, con lo cual ayudaron a privatizar los bienes comunales y en el colmo aparecían como “privatización revolucionaria” [...] Una cosa es que la Caja haya tenido problemas de gestión y de robo –y eso del robo hay que investigarlo–, y otra cosa es decir que como hay problemas de gestión la privatizamos. Es como ahora decir: como los hospitales de salud funcionan mal, hay que privatizarlos, que es una lógica totalmente antipopular; eso era Patria Roja, Vanguardia Revolucionaria y Sendero después. Empezando por la Caja y después siguieron con las empresas comunales; excepto la empresa del grifo, porque las otras empresas fue más difícil sostenerlas, la farmacia, la de confeccionerías, etc. Quizá se repitió una combinación de inexperiencia, mala gestión, corrupción, pero también hay que tomar nota del abandono del Estado; así como el gobierno militar abandonó a las cooperativas azucareras y después estas quebraron y se privatizaron sus tierras. Esa misma lógica había que aplicarla a la experiencia comunal, que no podía descansar solamente en los hombros de la población; había que exigirle al gobierno, no que subsidiara, pero sí que apoyara mínimamente esta opción económica, y por eso se hicieron algunas marchas [...] Pero estas propuestas eran petardeadas desde adentro por Michel Azcueta, Patria Roja y compañía. Entonces, abandonada desde arriba por el Estado y golpeada desde adentro, la situación era muy difícil. Pero la empresa de keroseno sí fue rentable. Esa empresa [...] la encuentra pues el MRS, Rojas y todo el grupo, y la levanta y demuestra que esa empresa sí era rentable, porque era la más fácil de manejar, pues era simplemente comprar y vender. Generaba ingresos inmediatos, la reflataron y se pagaron las deudas. La empresa operaba los grifos y eso fue una demostración política, empírica, inmediata, de la falsedad de todas estas tesis, de que autogestión era autoexplotación, de que el pueblo no podía manejar su propia empresa. Todo eso se demostró y permitió fortalecer, darle un respiro a CUAVES en la conducción de Rojas, luego de Rubio, y duró varios años. Permitted sostener la organización en una época en que no había ONG ni ninguna ayuda adicional. Sin embargo, cuando sacan a Rojas, la izquierda se agarra la empresa, y

como esa izquierda está dentro de la trampa de la “modernidad”, pues utiliza la empresa para el partido, luego rematan el grifo y lo mismo hicieron con las demás empresas comunales (entrevista con Roberto Espinoza, agosto de 2012).

La acción de la nueva directiva de la CUAVES no se restringía al grifo, pues había un vasto plan de trabajo que abarcaba muy diversos aspectos de la vida social: salud, educación, transporte, agua y desagüe, forestación, empresas comunales, seguridad, entre otros, en una perspectiva de la totalidad social (Coronado, 1996; Quijano, 1998); sin embargo, el proyecto autogestionario, impulsado por Rojas, enfrentaba no solo la oposición de sus adversarios, desde la izquierda, sino importantes cambios políticos e ideológicos a escala nacional que llevaron a su debilitamiento.

A fines de los setenta, dentro de la CUAVES se discutía si era o no pertinente la municipalización con el objetivo de conseguir un mayor estatus político-administrativo y mayores recursos económicos y financieros para impulsar la mejora de los servicios básicos de la población, debate que enfrentaba posiciones distintas sobre el poder, la autogestión, el autogobierno y el Estado. Al mismo tiempo, se estaban produciendo en el mundo y en Perú profundos cambios político-ideológicos en la izquierda, la misma que a partir del debate y aprobación de una nueva constitución y de las elecciones nacionales para retornar a la institucionalidad democrático-burguesa, en 1980, se alejó de su discurso crítico, de sus categorías de análisis, de alentar las luchas populares, y se plegó a la democracia burguesa, en la perspectiva de acumular fuerzas, de ganar hegemonía para impulsar el cambio social (Quijano, 1980b y 1993).¹⁵

Así, en el Perú y en la CUAVES, entre 1980 y 1983, fueron creciendo políticas adversas a las ideas de autogobierno y auto-producción de la sociedad. Casi todas ellas fueron dejadas atrás,

¹⁵ Al respecto, véase también Valladares (2007). Una discusión extensa sobre la manera en que, en los setenta y ochenta, la izquierda internacional, en lo que respecta a la transición al socialismo, vira de la postura de la toma del poder a la lucha esencialmente democrático-electoral puede verse en Carnoy (1993).

también sus propias ideas favorables al “socialismo realmente existente”, y fueron adoptando el discurso social liberal o el socialdemócrata. Tales tendencias se concretaron en Villa El Salvador por medio de Izquierda Unida, al lograr la hegemonía en el Consejo Ejecutivo Comunal, presionar por la conversión de Villa El Salvador en un distrito y la elección de un Concejo Municipal. El Estado decretó en 1983 la creación del Distrito de Villa El Salvador y, en las elecciones municipales de ese mismo año, las fuerzas hegemónicas en la CUAVES obtuvieron una amplia victoria. Por un tiempo corto, las relaciones entre el Concejo Municipal y el Consejo Comunal fueron ambivalentes; incluso el primero, retóricamente, admitió la primacía de la autoridad comunal, pero los conflictos no tardaron en llegar, y se hicieron ásperos sobre todo en relación con los impuestos municipales. La población tenía que pagar tributos, es decir, impuestos, por los servicios que había arrancado al Estado con sus movilizaciones o había logrado establecer con su propio trabajo. Pero la CUAVES estaba ya demasiado debilitada, dispersos los grupos que impulsaban su organización y la existencia comunal, y estaba bajo la hegemonía de los partidarios del Estado central. Su local estaba alquilado, sus empresas comunales (Caja, farmacia, ferretería, distribución de keroseno, talleres) habían sido desmanteladas. El parque industrial fue convertido, por deliberado esfuerzo del Estado y del municipio, en una colección de pequeñas empresas privadas (Quijano, 1998:163-164).

En este mismo sentido, Rolando Rojas sostiene que la convocatoria a elecciones para una asamblea constituyente y para transitar hacia un régimen político democrático-representativo, sobre todo ya en plena etapa democrática, a partir de julio de 1980, significó para la izquierda un cambio en el escenario político.

La izquierda da un giro hacia las elecciones y trata de capturar las instancias de gobierno local y nacional para acumular fuerzas y no dejar los espacios a la derecha, o sea, el “chip” político cambia mucho. Entonces la idea de la revolución donde está inscrita la cuestión de la CUAVES, mal que bien, pierde ese marco, y los partidos le

quitan su apoyo al esfuerzo colectivo de la gente para construir la CUAVES, y para poner sus esfuerzos en las elecciones y también por una cuestión de enfrentamiento con mi papá. De este modo, el escenario cambia, o sea el escenario para proyectos tipo CUAVES se hace adverso, porque la lógica electoral es la que empieza a alinear todo, mientras que cuando no hay esa lógica electoral, este tipo de experiencia, de proyectos, son valorados, como una demostración de que se puede cambiar la sociedad, mientras que en el otro ya no estás en el plan de cambiar la sociedad sino estás en cómo tú haces un conjunto de... como tú fortaleces redes sociales políticas pero para construir un gobierno popular (entrevista con Rolando Rojas, agosto de 2012).

DISCUSIÓN DEL PROYECTO CUAVES DESDE LA COLONIALIDAD DEL PODER¹⁶

Son varios los tópicos que pueden analizarse de la experiencia CUAVES desde el enfoque de la colonialidad del poder, propuesta desarrollada por Quijano (2000). Para los fines de la reflexión que aquí interesa, es indispensable discutir en qué medida las propuestas políticas y las prácticas sociales desplegadas en esta experiencia se alejan del eurocentrismo, en tanto una racionalidad que subyace a la producción de conocimiento, para explicar la realidad y transformarla. En ese sentido, el análisis de la experiencia de la CUAVES puede dar luces sobre la manera en que las

¹⁶ Agradezco el comentario de Jaime Coronado (7 de febrero de 2013), que señala que en los setenta, Quijano sostuvo la idea de “socialización del poder” en términos de un planteamiento “radical” de la relación “sociedad” y “Estado”, y esta relación estuvo basada en la “teoría de las clases” y de la “lucha de clases”. A partir de los noventa, con el desarrollo de la propuesta de la colonialidad del poder, para Quijano las relaciones entre “sociedad” y “Estado” no solamente son más complejas, sino que el poder se constituye y opera en otros diversos y heterogéneos ámbitos. Por otro lado, el sentido de toda “socialización del poder” se encuentra en la “descolonialización del poder”; esto es, no es posible “socializar” sin “descolonializar” y viceversa, pero indudablemente, el factor de mayor peso recae, ahora, en la dimensión de la “descolonialidad”. Esto es: no basta sostener la idea de la “socialización del poder”, pues la “descolonialización” (distinta que la “descolonización”) la presume, la integra, la abarca, como parte suya.

propuestas de solidaridad económica que aspiran a la transformación societal tendrían que pensar el problema de la relación entre la economía, la política, el Estado y el poder (Marañón y López, 2010). En la CUAVES de los setenta, las posiciones teórico-políticas y prácticas sobre la transformación societal se abrían en dos vertientes: por un lado, la que planteaba la “captura del Estado” como eje de la disputa por el poder y el lugar desde donde se debían impulsar los cambios revolucionarios; por otro, la que sostenía la “socialización del poder”, inspirada en las propuestas y experiencias, desde Marx y la Comuna de París, pasando por los teóricos rusos en 1917, y continuando por la tensión, en todos los procesos revolucionarios posteriores, entre el impulso al autogobierno y su posterior cooptación y castración estatalista. Desde esta perspectiva, debería replantearse la relación inmediata entre lo social y lo político, de modo que lo político retornase a lo social cotidiano y que la toma de decisiones se cristalizara en una estructura de autoridad y representación asociada a la democracia directa, en un Estado que paulatinamente dejaría de serlo.

La experiencia de la CUAVES es propicia para entender cómo para unos el partido estaba fuera de la clase, fuera de la sociedad, mientras que para otros el partido debía estar en la clase, en la sociedad. Para los de la primera orientación, además, las decisiones debían tomarse por una vanguardia, la misma que, por su lectura de la teoría revolucionaria, estaba legitimada y autorizada para tomar las decisiones encaminadas al cambio revolucionario por los trabajadores en su conjunto, y que la lucha revolucionaria debía estar centrada en la toma, en la ocupación del Estado. En cambio, los vinculados a la segunda vertiente sostenían que el camino revolucionario consistía en acompañar, en estimular, las tendencias organizativas que surgían desde la sociedad y que condujeran hacia una reinserción del poder político en la sociedad, mediante mecanismos deliberativos, de estructuras de autoridad y representación basadas en la democracia directa, en la revocabilidad y rotación de los cargos. Esta segunda visión, además, sostenía la importancia de que los trabajadores se autoorganizaran y desarrollasen esfuerzos en busca

de la solución de sus problemas cotidianos, desde la totalidad social, con el impulso a empresas comunales de producción, comercialización, finanzas, salud; además de atender los problemas de seguridad, transporte, agua y desagüe, electricidad y forestación. En esta perspectiva, se juntaban la autogestión, en tanto actividad económica, con el autogobierno, como modo de regulación de la vida social a partir del control de un territorio físico, en una relación de autonomía política respecto del Estado.¹⁷

Así, Eumelia Ramírez, extrabajadora de un grifo comunal, propone de manera aguda con respecto a las diferentes visiones que había dentro de la izquierda sobre la autogestión y el autogobierno:

[Sobre] el fracaso de las empresas, yo tengo una apreciación específica, de que como toda empresa con un principio social, si bien es cierto no hay un grande margen de ganancia, pero sí se han sostenido. Sin embargo, fue por estos problemas, de dos formas de entender en la corriente izquierda, lo que ha destruido, creando la desconfianza, tratando de calumniar dirigentes muy sanos, ¿no? Que se han robado y existen volantes de ese tipo de cosas, y sin embargo la gente entra en duda y finalmente se da cuenta de que eso no es así. Hay una izquierda que plantea o sigue teniendo la idea de que es una izquierda representativa y considera al pueblo una masa; y sin embargo, había otro grupo que entendía la democracia directa, que el pueblo es el que resuelve sus problemas. Entonces, de ahí que nació un lema, que siempre le escuché al finado [Apolinario Rojas] decir: qué hermoso es que el pueblo solucione sus propios problemas, ¿no? Sin embargo, el otro lado sentía que el pueblo es una masa y que son representantes de la vanguardia. Hoy día han privatizado la carpintería, la bloquetería, la panadería, la Caja Comunal, todo (entrevista con Eumelia Ramírez, agosto de 2012).

Por su parte, Roberto Espinoza sostiene que la experiencia de la CUAVES muestra las dificultades teóricas de la izquierda peruana respecto al Estado y al poder:

¹⁷ Al respecto, véase la interesante discusión sobre autogobierno y autogestión en Germaná (1994).

El estatilismo de la izquierda es la principal causa de la crisis de la CUAVES. Y lo demás son explicaciones complementarias o secundarias. La CUAVES fue tomada, el local de la CUAVES fue asaltado por militantes de Izquierda Unida. Eso es, ahí termina la CUAVES. No fue asaltada ni por fascistas ni por apristas, fue por una parte de la propia izquierda porque ya estábamos en esta etapa invertida, en que los partidos de izquierda ya no eran tan obedientes a lo que venía desde abajo. El punto central es ideológico. Desde la CUAVES hasta hoy, la izquierda no puede limpiarse el trauma de la colonialidad del poder que significa la trampa e ilusión de que solo a través del Estado y del mercado se puede hacer algo. Ese es el punto central. Y por eso destruyeron la CUAVES. Por eso destruyeron muchas otras organizaciones [...] Petardearon ideológicamente a la población con el mensaje –hay que modernizarse, el municipio nos va a traer presupuesto, nos va a traer fondos–. Y entonces una población que estaba participando activamente en su autogobierno, de pronto se pasmó, para ilusionarse en el municipio que es la última rueda del coche de este viejo Estado-nación, que ya no funciona, ni con presupuesto “participativo” y todo... Sin embargo, había otras experiencias, por ejemplo, en Limatambo. La municipalidad de Limatambo, de los Andes cusqueños no llegó tan lejos. Era la misma izquierda, eh... básicamente Izquierda Unida, la misma cosa. Estuvieron ahí. Pero la presión comunitaria de las 27 comunidades que rodeaban al municipio tuvo otro desenlace. En el caso Villa El Salvador fue autoorganización comunal, CUAVES-municipio. ¿Quién ganó? Ganó el municipio. Los petardearon ideológicamente y dijeron: “Hay que modernizarse, el municipio nos va a traer presupuesto, nos va a traer fondos”. Y entonces una población que estaba participando activamente, de pronto se pasmó... ¿Y qué es el municipio? El municipio es la última rueda del coche de este viejo Estado-nación que no funciona, ¿ya?, con presupuesto operativo y todo. Pero en Limatambo, el alcalde y su concejo de regidores, agarra su libro de actas, y en lugar de tomar decisiones ellos, van a la Asamblea de las 27 comunidades; el alcalde se traslada y va a la asamblea de las 27 comunidades y ahí él está calladito, es un secretario, y las comunidades deciden: “esta obra se va a hacer, esta obra no se va a hacer”. Se forma el comité, el Concejo toma nota y listo, aprobado. Y le sacan la vuelta a la ley, le sacan la vuelta al Estado. Es decir, el que gobierna es el municipio, aparentemente; pero gobierna

a través de una relación de consulta con la comunidad. Eso fue Limatambo. Y ese alcalde pasó del distrito a la provincia, y en fin, tiene un respaldo popular importante. ¿Imposible esto? ¿No era posible la coyuntura, la historia? No sé, yo creo que no. Seguimos eludiendo, porque los de la izquierda y los intelectuales y los que investigan quieren eludir esta discusión de fondo. ¿Tiene sentido hoy persistir en la reingeniería del Estado-nación? ¿Eso es una herencia de la colonialidad del poder, o no?” (Roberto Espinoza, Lima, noviembre, 2012).

Así, estas enseñanzas pueden ser importantes para contribuir a la expansión de las propuestas de solidaridad económica en América Latina, pues se trata no solo de impulsar “otras economías” basadas en la solidaridad, sino de impulsar al mismo tiempo formas de autogobierno que modifiquen las relaciones de fuerza, en la sociedad en su conjunto, y se orienten a la socialización del poder.

En este sentido, puede ser útil comparar los procesos participativos y autogestionarios en Perú y Chile, en los setenta. En Chile, durante el gobierno de Allende, se registró el ascenso político, hasta el parcial gobierno del Estado, de los trabajadores y parte de las capas medias. En cambio, en Perú se trataba de reformas hechas por un régimen militar, autoimpuesto, autoritario y tecnocrático que pretendía seguir una orientación corporativista. En el caso peruano, el sentido de autogestión oficial se cristalizó no como un concepto referido a las relaciones de poder y, en consecuencia, guiado por alguna teoría explícita acerca del poder, sino como el nombre habitual de modalidades empresariales cuyo elemento común es algún tipo de participación de los trabajadores en la administración, independientemente del lugar y del papel de esa intervención en la estructura global del poder. Por el contrario, en Chile, la llegada de los trabajadores a la gestión total o parcial de algún sector de la producción era una expresión y un momento de cambio en las relaciones de fuerza en un proceso de disputa por el poder, que los trabajadores desarrollaban con autonomía desde sus propias organizaciones, de manera que avanzaban no solamente a ocupar un sitio en la gestión de

cierta porción del capital, sino en procurar la dirección de los centros y los mecanismos básicos de control de la sociedad global y, en primer término, del orden político. Así, la gestión en algún sector de la actividad económica era en efecto una forma, un primer momento hacia la autogestión, sin depender de que el proceso concluyera en una derrota de los movimientos de los trabajadores hacia el poder sobre la sociedad; en cambio, en la experiencia peruana bajo el velasquismo, el acceso mayor o menor de los trabajadores a la gestión empresarial no se origina en los movimientos de los explotados hacia el control del poder, en todas sus instancias, y uno de cuyos momentos podía ser la gestión en su etapa económica. De ahí deriva y depende todo el tiempo de una autoridad externa, vertical, que decide dónde, de qué modo, para qué fines y con cuáles límites debe realizarse esa gestión empresarial. Por supuesto, circunscribe la participación a esa única instancia, y dentro de ella a esas únicas parcelas del poder global. Se trata, en definitiva, de un área de poder que es asignada a ocupantes asignados, con ubicación y linderos prefijados, con funciones y para finalidades igualmente establecidas y definidas, desde otras área del poder cuyo control escapa, totalmente, a tales ocupantes, aunque algunos de ellos pueden estar, o ser, persuadidos de que “participan”, en la estructura global de poder. Esto significa no reconocer que la gestión en diversas modalidades, en determinadas empresas, fuera indiferente a las relaciones de poder, en general, o no conllevara determinados beneficios a los trabajadores. El problema es que la vinculación entre participación-autogestión reside en que la primera no provenía de una autodeterminación de los trabajadores, sino de una heterodeterminación por cuenta de sujetos de poder ajenos a la clase social de los trabajadores explotados; que esa participación en la gestión de ciertas empresas era, en definitiva, una muestra precisa del bloqueo a la autonomía y a la autodeterminación de los trabajadores. Ejemplos históricos como los de Chile con Allende, de Bolivia en 1983 y el Perú entre 1976 y 1979, muestran que los movimientos de los trabajadores no tienen como meta la gestión, parcial o total de alguna parcela del capital, sino establecer

mecanismos distintos de control de la sociedad. No tratan solamente de “integrarse” al poder existente y de “participar” dentro de él “autogestionando” algunas áreas empresariales. Esa es una perspectiva teórica y práctica muy distinta del poder. Como señala Quijano (1991:44-45, cursivas mías).

Si alguna experiencia generalizada puede ser desprendida de todos esos procesos, es precisamente, que la “autogestión” de la economía, en todo o en parte, por cuenta de los trabajadores explotados, solo ocurre realmente cuando ellos se mueven hacia la gestión global de la sociedad, alterando las previas relaciones de fuerzas en la estructura de poder, ocupando parcial o totalmente algunos de esos espacios. No puede sostenerse y ser afirmada y profundizada sin la victoria total para una gestión global de la sociedad. Por eso mismo, la derrota de esos movimientos implica también, normalmente, la cancelación completa de la presencia de los explotados en la gestión de la economía.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón, Antonio (1983), “Nueva organización socio-económica de Villa El Salvador”, transcripción de la conferencia grabada el 15 de agosto de 1973, mimeo.
- Azcqueta, Miguel (1983), *Villa El Salvador: mitos, crisis y alternativas*, Villa El Salvador, Celadec.
- Carnoy, Martin (1993), *El Estado y la teoría política*, México, Alianza Editorial.
- Cole, George (1961), *Historia del pensamiento socialista*, vol. II, México, Fondo de Cultura Económica.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación-CVR (2003), Informe Final, tomo III, “Los partidos políticos de izquierda”, Lima.
- Comité Económico Financiero de la Caja Comunal de Crédito de la CUAVES, *Boletín Informativo* núm. 1, Lima, 8 de diciembre de 1976.
- Coraggio, José Luis (1999), *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*, Madrid, Miño y Dávila Editores.

- Coronado, Jaime (1996), “La estructura de autoridad y representación en una comunidad urbana: la experiencia de la CUEVES 1971-1990, en Jaime Coronado y Ramón Pajuelo, *Villa El Salvador: Poder y comunidad*, Lima, Cecosam-CEIS.
- Cotler, Julio (1992), “La política y el comentario”, *Sociedad y Política*, Lima, núm. 1.
- CUAVES (1979), III Convención, 5-13 mayo 1979, Documento-5, Grifo Comunal.
- CUEVES (1975), Estatutos de la comunidad urbana autogestionaria Villa El Salvador, Lima <http://www.amigosdevilla.it/Documentos/doc011.htm> (consultado el 10 de octubre de 2012).
- Cunill Grau, Nuria (1997), *Repensando lo público a través de la sociedad: nuevas formas de gestión pública y representación social*, Caracas, CLAD, Editorial Nueva Sociedad.
- Dorais, Geneviève (2012), *La crítica maoísta peruana frente a la reforma agraria de Velasco (1969-1980)*, Lima, IEP (Documento de Trabajo, 167. Documento de Política, 8).
- Germaná, César (1994), “Algunas hipótesis sobre el autogobierno de las ‘comunidades urbanas’ en el Perú”, *Revista de Sociología*, Lima, Escuela Académico Profesional de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, vol. 8, núm. 9.
- Hobsbawn, Eric (2011), *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona, Crítica.
- Kagarlitsky, Boris (2005), *Los intelectuales y el estado soviético. De 1917 al presente*, Buenos Aires, Ateneo.
- Kliksberg, Bernardo (1999), “Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo”, *Revista de la CEPAL*, Santiago de Chile, núm. 69.
- Laberiano, Rosell (2012), “Las empresas Comunales de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador-CUAVES. El caso de los Grifos Comunales (preliminar)”, Lima, mimeo.
- _____ (1975), *El Estado y la revolución*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Lenin, Vladimir (1982), *La comuna de París*, Moscú, Editorial Progreso.

- Llona, Mariana y Laura Soria (2003), “La participación en la gestión del desarrollo local. La experiencia del Presupuesto Participativo en Villa El Salvador”, *Pobreza Urbana and Desarrollo*, Serie Programa Fortal, Perú, año 9, núm. 22, diciembre.
- Marañón, Boris, y Dania López (2010), *Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad*, México, Alternativ@s, Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio/RMALC, año V, núm. 66, 28 de octubre, <http://www.rmalc@laneta.apc.org>.
- Marx, Carlos (s/f), *La guerra civil en Francia*, Madrid-Barcelona, Ediciones Europa-América, Biblioteca Popular de Clásicos del Socialismo, núm. 5.
- Montoya, Rodrigo (2010), *Porvenir de la cultura quechua en Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*, Lima, Oxfam-CAOI-Conacami-UNMSM.
- Movimiento Revolucionario Socialista (1980a), *Qué es y qué no es socialismo*, mayo de 1980, Lima, Empresa Editorial Sociedad y Política.
- _____ (1980b), *Revolución Socialista*, Lima, MRS, núm. 31, enero.
- Mucha, Odilón (1983), *En los arenales de Lurín, un titán va despertando de su letargo*, Villa El Salvador, Celadec.
- Núñez García, Gonzalo (1989), “De la autogestión vecinal a la producción autocentrada. La experiencia de 300,000 en Lima”, *Nueva Sociedad*, Perú, núm. 104, noviembre-diciembre.
- Pajuelo, Ramón (1996), “Villa El Salvador en su bibliografía”, en Jaime Coronado y Ramón Pajuelo, *Villa El Salvador: poder y comunidad*, Lima, Cecosam/CEIS.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO).
- _____ (1972), “Imperialismo y capitalismo de Estado”, *Sociedad y Política*, Lima, núm.1.
- _____ (1980a), “Las condiciones del enfrentamiento”, *Sociedad y Política*, Lima, núm. 8.

- Quijano, Aníbal (1980b), “Los usos de la democracia burguesa”, *Sociedad y Política*, Lima, núm. 10.
- 1991, *Poder y Crisis en América Latina*, núm. 109, junio.
- (1993), “El tiempo de la agonía”, en Roland Forgues (editor), *Perú, entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible*, Lima, Viuda de Mariátegui e Hijos S. A., Librería Editorial Minerva.
- (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Revista Crítica* (1978), No. 55, Setiembre, Centro de Comunicación Polular de Villa El Salvador, Segundo Sector-Grupo Residencia.
- Rocha, Alberto (1994), *El redescubrimiento de la democracia en Perú aproximación general al debate en la década de los años ochenta*, Colima, Estudios sobre las culturas contemporáneas, año/vol. V, núm. 015, Universidad de Colima.
- Rojas, Apolinario (1980), “Cuaves recupera grifos de kerosene”, *Revolución Socialista*, Lima, MRS, núm. 31, enero.
- (1983), *Reflexiones en torno de la organización de Villa El Salvador*, Villa El Salvador, Celadec.
- Rojas Rojas, Rolando (2004), “Poder local y participación ciudadana: La experiencia del presupuesto participativo en Villa El Salvador”, Lima, mimeo.
- Skinner, Reinhard (1981), Community Organization, “Collective Development and Politics in Self-Help Housing: Villa El Salvador”, Lima (1971-1976), *Dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy*, Darwin College.
- Trotsky, León (1972), *Historia de la Revolución rusa*, tomos 1 y 2, Ruedo Ibérico Editions.
- Valladares, Manuel (2013), *Movimientos sociales en la época del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas. El paro nacional del 19 de julio*, Facultad de Ciencias Sociales, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Grupo Pakarina.
- (2007), “Huelga policial y paro nacional de trabajadores en mayo de 1987. Detonantes de la más grave crisis política en el Perú de fines del siglo xx”, *Historias, Revista Semestral de*

la Asociación Historia, Sociología y Ecología, año 2, núm. 2, enero-junio.
Zapata, Antonio (1996), "Sociedad y poder local. La comunidad de Villa el Salvador, 1971-1996", Lima, Desco.

ENTREVISTAS

Aragón, Antonio. Exdirigente del PSR.
Arroyo Roberto. Sociólogo, profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Chamber, Pedro. Extrabajador en los grifos comunales, CUAVES.
Espinoza, Roberto. Sociólogo, asesor de Aidesep, COICA.
Nicho, Víctor. Secretario de Economía de 1976-1978, CUAVES.
Pastor, Enrique. Dirigente, CUAVES.
Ramírez, Eumelia. Extrabajadora en los grifos de kerosene, CUAVES.
Rojas, Rolando. Historiador.
Valladares, Manuel. Historiador, profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Entrevistas realizadas por teléfono entre julio y diciembre de 2012.

2. AS CONTRADIÇÕES DA AUTOEDUCAÇÃO NO TRABALHO ASSOCIADO: REFLEXÕES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DAS FÁBRICAS RECUPERADAS BRASILEIRAS

*Henrique T. Novaes**
*e Pedro Ivan Christoffoli***

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende refletir sobre as continuidades e descontinuidades da alienação do trabalho nas Fábricas Recuperadas (FRS) brasileiras, empresas em processo falimentar, assumidas e parcialmente modificadas pelos seus próprios trabalhadores.

Acreditamos que as FRS prefiguram ou nos mostram elementos potenciais do que poderia ser uma forma superior e avançada de organização autogestionária da produção. Mesmo sabendo que

* Docente da UNESP-Marília. Doutor em Política Científica e Tecnológica-Unicamp. hetanov@yahoo.com.br.

** Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul-UFFS. Doutor em Desenvolvimento Sustentável pela UnB. Pesquisador Associado da Escola Nacional Florestan Fernandes-ENFF. pedroivanc@gmail.com.

Agradecemos as informações atualizadas repassadas pelos pesquisadores Flávio Henriques e Maurício Faria. Agradecemos também os inúmeros comentários e sugestões do Professor Boris Maraño e dos colegas do grupo Clasco.

em termos quantitativos as FRS não são significativas, em termos qualitativos elas nos mostram a realidade, a possibilidade e a necessidade de transcendência do trabalho alienado ou, nos termos de Aníbal Quijano e Boris Marañón, uma prática de descolonialidade do poder. As FRS podem ser um “sismógrafo” das possibilidades de superação da alienação do trabalho: da reunificação do *homo faber* com o *homo sapiens* (Gramsci); da desmercantilização da sociedade, da construção de uma sociedade sem classes sociais, sem Estado e com o “controle global do processo de trabalho pelos produtores associados” (Mészáros, 2002).

No entanto, ao mesmo tempo em que vemos nas FRS brechas para autoeducação no trabalho associado, para a superação da alienação do trabalho e da divisão social que persiste na organização da produção dos meios de vida, percebemos que esses casos isoladamente não têm conseguido, como não poderia deixar de ser, superar o sistema produtor de mercadorias. Portanto, encontramos nas FRS elementos de uma descolonialidade do poder (descontinuidade) coexistindo com a permanência da colonialidade do poder (continuidade).

Para abordar as FRS, procuramos descrever o contexto histórico latino-americano que deu origem às FRS. Em seguida, abordamos os traços comuns às FRS. Na seção seguinte observamos os avanços e as possibilidades que as mesmas abrem para o desenvolvimento de práticas e relações sociais autônomas de organização da classe trabalhadora brasileira no microcosmo produtivo. Verificamos que as FRS estão numa encruzilhada. Mesmo trazendo elementos que representam uma forma superior de produção, baseada na autogestão (controle coletivo do processo de trabalho), na aproximação das retiradas (“salários”), na propriedade coletiva dos meios de produção, podemos afirmar que as FRS tendem a degenerar, tema da nossa última seção. Observamos os limites impostos pelo mercado, pelo contexto histórico defensivo, pela visão de mundo dos trabalhadores das FRS, pela crise teórica da esquerda brasileira e pela ausência de lutas mais amplas dos trabalhadores rumo a

uma “sociedade para além do capital” criam inúmeros obstáculos para o seu desenvolvimento. Para os casos das fábricas que reivindicam a estatização, apesar de acenar para uma “politização” maior do que as FRS, a ausência de uma resposta positiva por parte do governo as colocou numa situação de impasse.

CONTEXTO HISTÓRICO LATINO-AMERICANO

As experiências brasileiras no campo da Economia Solidária ganharam terreno a partir dos anos 1990, numa conjuntura defensiva para os movimentos sociais latino-americanos. O presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), aprofundou o neoliberalismo brasileiro, cujo ritmo passou a ser ditado pela voracidade capitalista na sua vertente neoliberal de financeirização da economia (Chesnais, 1994;2004), abertura comercial, baixo crescimento, processos de reestruturação produtiva (toyotismo), transição sem rupturas com a ditadura civil-militar, reformas do Estado que levaram ao enxugamento de certas funções sociais do Estado, ataque aos direitos sociais e trabalhistas, privatizações e desnacionalizações, etc., que aumentaram significativamente o desemprego, o subemprego estrutural e a subordinação externa das economias latino-americanas.

Nesse quadro, tendo como referência o caso brasileiro, algo que nos anos 1980 não era mais do que uma série de experiências isoladas ganha fôlego, tendo como palco as unidades produtivas em crise, especialmente as empresas de gestão familiar. Na década de 1990, houve um aumento significativo das experiências das FRS e uma estabilização do número de casos a partir do início dos anos 2000.

Acreditamos que as FRS são um fenômeno social em alguma medida original e em certo sentido herdeiro de experiências anteriores, desenvolvido pela classe trabalhadora latino-americana num contexto de hegemonia do capital financeiro, onde a luta sindical tradicional por emprego com carteira

assinada enfrentava sérias dificuldades. Tais experiências conquistaram desde então significativo espaço social e político, inclusive com a criação –no ano de 2003– da Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes) no âmbito do Ministério do Trabalho e Emprego do Governo Lula.¹

Ao mesmo tempo, as FRS são o resultado de uma “nuvem” anticapital (Quijano, 2002) na América Latina que envolve um vasto leque de rebeliões populares: as lutas contra a privatização da água, energia elétrica, do gás e do petróleo principalmente na Bolívia, Equador e Venezuela, os *piqueteros* interrompendo ruas e rodovias para travar a circulação de mercadorias e pessoas na Argentina, as lutas do Movimento Sem-Terra contra o latifúndio, destes com outros setores da sociedade contra a privatização de empresas estatais, etc., as lutas contra o avanço do Estado Mínimo para os trabalhadores e máximo para o capital financeiro, o surgimento do Movimento Sem-Teto no Brasil, as FRS, etc.

QUADRO COMUM ÀS FÁBRICAS RECUPERADAS

As FRS têm sido objeto de diversas pesquisas e levantamentos. Os principais dados do Sistema de Informações em Economia Solidária (SIES) indicam cerca de 68 empreendimentos econômicos solidários que podem ser de fato identificados como FRS (Henriques, Rufino e Sígolo, 2012). A pesquisa de Faria (2005) havia levantado 65 experiências, das quais participavam 12 070 trabalhadores.²

¹ Em termos quantitativos, o mapeamento dos empreendimentos econômicos solidários realizado pela SENAES, em conjunto com o Fórum Brasileiro de Economia Solidária, encontrou cerca de 150 fábricas recuperadas, do total de 22 mil empreendimentos computados. Para acessar os dados do Mapeamento, acessar www.mte.gov.br/ecosolidaria/sies.asp.

² Os dados do SIES não são precisos no que diz respeito às FRS. O que sabemos é que apenas 41 empreendimentos são apoiados por entidades representativas, sendo 16 pela ANTEAG e 25 pela UNISOL. Os números com os quais trabalhamos neste artigo referem-se a um recorte feito a partir de uma resposta do mapeamento sobre o motivo principal de formação do empreendimento.

Pelos dados do SIES, participam dessas empresas cerca de 10 mil trabalhadores, em sua grande maioria homens. A principal forma jurídica adotada é a cooperativa. A distribuição regional mostra que a grande maioria se concentra no Sul e Sudeste do Brasil, áreas mais industrializadas do país, sobretudo na área urbana. Os principais setores econômicos são industriais (metalurgia, têxteis, calçados, vidros e cristais, cerâmicas), além de extração mineral e de serviços.

Alguns pesquisadores (Vieitez e Dal Ri, 2001; Faria, 2005, Novaes, 2007; Henriques, 2007; Faria e Novaes, 2011; Henriques *et al.*, 2012) procuram mostrar o caráter contraditório e heterogêneo das experiências estudadas. Embora essa heterogeneidade e as contradições do fenômeno possam ser encontradas em outros estudos, ainda assim é possível estabelecer uma caracterização geral das experiências brasileiras desenvolvidas até o final dos anos 1990. Destacamos as seguintes:

- a) a quase totalidade das experiências resulta da recuperação de empresas familiares em crise, sendo a falência ou estado pré-falimentar, em muitos casos, frutos de um processo de sucessão familiar malsucedido; não é raro encontrarmos fábricas fundadas no início do século XX, com maquinários com mais de cinquenta anos;
- b) via de regra, essas empresas surgem a partir de um passivo trabalhista vultoso, sendo comum aos trabalhadores a vivência por longos períodos com salários em atraso e o não recolhimento, pelas empresas capitalistas originárias, dos direitos trabalhistas e sociais devidos durante meses e, por vezes, vários anos;
- c) na iminência do encerramento das atividades, os trabalhadores mobilizam-se para a reivindicação dos direitos trabalhistas e, nesse momento, surge a perspectiva de manutenção da fábrica em funcionamento com o afastamento dos antigos proprietários;
- d) em muitos casos, o sindicato assume o papel de protagonista ativo na organização dos trabalhadores, na apresentação

- e discussão das possibilidades para a manutenção da empresa em funcionamento, na negociação com os proprietários e com os organismos públicos e privados para a busca de financiamento. Por vezes, o sindicato torna-se também corresponsável na gestão dessas empresas sob o controle dos trabalhadores.
- e) pode ocorrer de os trabalhadores abrirem mão dos seus direitos trabalhistas e verbas rescisórias contratuais em troca da propriedade coletiva dos meios de produção das empresas;
 - f) na grande maioria dos casos, opta-se pela utilização da legislação cooperativista, na ausência de um marco legal que reconheça as especificidades desse fenômeno recente no Brasil; entretanto podem também assumir o formato legal de sociedades anônimas ou de companhias limitadas;
 - g) é comum verificarmos a utilização do termo autogestão, que pretende abranger tanto as alterações ocorridas na forma de propriedade das empresas, como também as características democráticas que devem presidir a organização do processo de trabalho e a forma de gestão da cooperativa.

Desde as primeiras experiências, a proliferação de empresas autogestionárias foi acompanhada de um movimento de abertura dos sindicatos ao tema do cooperativismo e do associativismo. O sindicato costuma ser a primeira instituição à qual os trabalhadores recorrem para intervir como representante legal em casos de concordata e falência da empresa em que trabalham e, cada vez mais, esses casos têm motivado experiências de cogestão e autogestão sugeridas pelo próprio sindicato (Faria, 2005).³

³ Muito sintomática essa mudança, visto que alguns congressos anteriores da CUT tomaram deliberações contrárias à aproximação dos Sindicatos com associações e cooperativas em virtude de seu suposto caráter de colaboração de classe (Oda, 2000).

Uma evidência dessa nova postura foi o apoio de parte do sindicalismo à criação de instituições específicas para o fomento à economia solidária e à autogestão. Em 1994 foi fundada, por exemplo, a Associação Nacional dos Trabalhadores de Empresas de Autogestão e Participação Acionária (ANTEAG), a partir de um trabalho de assessoria iniciado em 1991 com a empresa de calçados Makerli, localizada em Franca (Estado de São Paulo), em conjunto com sindicatos locais. Dentre as empresas recuperadas filiadas à ANTEAG estão, por exemplo, o Projeto Catende Harmonia e a Cooperminas e mais quatorze fábricas. As FRS têm padrões mais ou menos homogêneos de transformações.⁴

A maior central sindical brasileira, a Central Única dos Trabalhadores (CUT), também se viu diante da necessidade de modificar a postura meramente reativa diante da redução de postos de trabalho formal e internalizar a discussão sobre as formas alternativas de geração de trabalho. Quando as primeiras experiências começaram a surgir na base dos sindicatos filiados à CUT, os trabalhadores não encontraram elaboração ou definição precisa sobre o que fazer frente ao fechamento das empresas em processo falimentar. A prática sindical mais comum era, e ainda é, a negociação para garantir o pagamento das indenizações aos trabalhadores das empresas, buscando-se apenas evitar as artimanhas patronais para burlar a legislação e sonegar os direitos trabalhistas.

Cabe lembrar que esse problema representava para o movimento sindical, até então, uma espécie de “tabu”. A intervenção dos sindicatos na gestão implica uma redefinição da divisão de trabalho entre patronato e gestores, que tomam as decisões nas unidades produtivas, e os sindicatos, que negociam a jornada e o valor da força de trabalho, levando a um sindicalismo de terceiro tipo, para além da dualidade “contestação ou conciliação”.

⁴ O Projeto Catende Harmonia e a Cooperminas são atípicos em termos de tamanho (enorme quantidade de trabalhadores) e antiguidade, pois surgiram em 1994 e 1982, respectivamente.

Em 1999, a CUT lançou sua Agência de Desenvolvimento Solidário (ADS). Mas isso se deu, em certa medida, de forma descolada das experiências de FRS então em plena ascensão.

Coube ao ramo dos metalúrgicos da Central se ocupar da organização e representação das FRS existentes na base do sindicalismo cutista.

Diante do desemprego que assolava o maior pólo industrial do país, o Sindicato dos Metalúrgicos do ABC paulista –que envolve as cidades de Santo André, São Bernardo do Campo, Diadema e São Caetano– apoia a constituição de cooperativas na região, mantendo postos de trabalho para seus cooperados. Em seu II Congresso, em 1996, o sindicato estabeleceu um compromisso com a difusão do cooperativismo e da autogestão como formas alternativas de geração de trabalho. Com isso, deu passos significativos em direção a mudanças históricas, como o entendimento de que o direito à sindicalização também se estende a cooperados da área de metalurgia (Oda, 2000). Outra iniciativa significativa foi o estabelecimento de uma parceria com a *Lega delle Cooperative e Mutue* (Legacoop), maior federação cooperativa italiana, e mais três grandes centrais sindicais italianas, visando ao intercâmbio de experiências, principalmente com iniciativas da região da Emília Romana.

Ainda neste ano, cooperativas formadas com ajuda do sindicato (entre elas as quatro que anteriormente formaram a Uniforja) associaram-se para fundar a Unisol (União e Solidariedade das Cooperativas), atuando inicialmente apenas no Estado de São Paulo, com a missão de organizar e representar essas iniciativas, além de combinar o combate às “coopergatos” (aquelas que se utilizam da forma cooperativa para precarizar as relações de trabalho) e incentivar as cooperativas que denominam “genuínas” ou “autênticas”. Logo assumiu abrangência nacional, formando a Unisol Brasil, que hoje conta com cerca de 280 cooperativas e associações filiadas, das quais 25 são FRS. Mesmo representando pouco mais do que 10% das experiências filiadas à Unisol, as empresas recuperadas respondem por 75% da movimentação financeira total, cerca de R\$ 1 bilhão (+- US\$ 535 milhões), em termos de valor da produção anual.

AVANÇOS E CONTRADIÇÕES PRESENTES
NAS EXPERIÊNCIAS DE AUTOEDUCAÇÃO NAS FRs

*Retomando o debate teórico: a descolonialidade
do poder nas FRs*

Apoiando-nos no debate proporcionado pela teoria da descolonialidade do poder e em autores marxistas autogestionários, discutimos no artigo anterior (Christoffoli e Novaes, 2012) deste Grupo de Trabalho, os elementos fundamentais da crítica marxiana ao sociometabolismo do capital: a) a autogestão em sentido amplo (controle dos meios de produção e reprodução da vida); b) a propriedade dos meios de produção (a propriedade real e social); c) a luta de classes para a construção do socialismo autogestionário; d) o debate das forças produtivas e destrutivas, e) a crítica ao socialismo de mercado; f) a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária, g) as particularidades históricas da América Latina; h) os limites da teoria da economia solidária no Brasil; i) questões de gênero e etnia para a promoção da igualdade substantiva; e j) as condições gerais para a produção e reprodução do socialismo autogestionário.

Naquele artigo e neste, estabelecemos um diálogo direto e indireto com a teoria da descolonialidade do poder, principalmente a partir do artigo de Marañón (2012) e de alguns livros e capítulos de livros de Aníbal Quijano. Para Marañón, a teoria da Colonialidade do Poder (CP): Por su concepción del poder, como relaciones de dominación-explotación-conflicto, en los cinco ámbitos decisivos de la existencia social (trabajo, sexo, autoridad colectiva, “naturaleza” subjetividad), nos invita a reflexionar sobre la complejidad del capitalismo hoy y de las diferentes arenas en las que de manera simultánea deberían enfrentarse tales relaciones de dominación-explotación-conflicto (Marañón, 2012:34).

Diante disso, podemos estabelecer paralelos entre a teoria da colonialidade do poder e as categorias que utilizamos para estudar as FRs: a) trabalho alienado e trabalho associado; b) subjetividade,

que nós chamamos de consciência de classe necessária; c) sexo/gênero; d) “natureza”; e f) autoridade coletiva, chamada por nós de condições gerais de produção e reprodução do socialismo autogestionário ou superação do Estado Capitalista.

Nesta seção e na próxima iremos retomar estes elementos para mostrar os avanços da descolonialidade do poder nas FRS bem como a degeneração da autogestão ou recomposição da colonialidade do poder nas mesmas.

Apesar de inseridas no sistema produtor de mercadorias e tendendo por isso a reproduzir as relações de trabalho herdadas, as FRS foram capazes de realizar alguns avanços isto é, algumas mudanças (descontinuidades) no microcosmo do processo de trabalho e da gestão da fábrica.

Vimos em Christoffoli e Novaes (2012) que a chave para a compreensão destes avanços são as descontinuidades da alienação do trabalho, isto é, a retomada parcial do controle do produto do seu trabalho, do processo de trabalho, de si e da civilização humana (Marx, 2004; Mészáros, 2002). A alienação foi dividida por ele em 4 dimensões, separadas para fins “didáticos”, mas conectadas entre si: a) alienação econômica, b) alienação política, c) alienação estética e d) alienação ontológico-moral (Mészáros, 2006).

Para Mészáros, a autogestão é entendida como a “superação positiva do trabalho alienado”. Para estabelecer uma ponte deste debate com este artigo, poderíamos dividir o debate da autogestão produtiva em duas dimensões: a) autogestão do trabalho no microcosmo produtivo; e b) autogestão no macrocosmo, que Marañon chama de “autoridade coletiva”.

Sendo assim, iremos abordar na seção seguinte a dinâmica, os avanços e as contradições dos embriões de desalienação do trabalho no microcosmo produtivo nos níveis: a) da cultura da autogestão e do trabalho associado, b) da retomada do processo de trabalho e c) das máquinas e equipamentos (meios de produção), que serão abordados a seguir.

AUTOGESTÃO, TRABALHO ASSOCIADO
E A DESALIAÇÃO PARCIAL DO TRABALHO
NAS FRS

Em relação a autogestão, há dois aspectos que poderiam ser aqui lembrados. Um em nível mais geral, da compreensão da autogestão como parte da estratégia de transformação socialista no país, outro, na esfera das empresas recuperadas, das experiências concretas de gestão pela classe trabalhadora ainda nas entranhas do sistema do capital.

No Brasil o movimento social e sindical carece de cultura e experiências associativistas no campo da produção (especialmente no setor urbano). Apenas muito recentemente houve a apropriação da temática da economia solidária como uma questão chave para construção de um projeto popular e alternativo ao sistema capitalista no país, e ainda, somente por alguns segmentos da classe trabalhadora.

Portanto, ao se constituírem as primeiras experiências de FRS, inexistia um caldo de cultura socialista e cooperativista para embalar os sonhos da classe trabalhadora média. Ainda hoje nos ressentimos dessa falta de perspectiva de que os trabalhadores assumam o controle e gestão das empresas, como parte do processo de preparação e luta para a transformação social em nosso país.

Na outra esfera, no microcosmo das FRS, a questão aparece em aspectos ligados à gestão do cotidiano desses trabalhadores. Ocorrem mudanças ligadas ao processo decisório, ao rodízio nos postos administrativos, à repartição do “salário” e do excedente (sobras), isto é, “retiradas” (antigos salários) mais próximas ou igualitárias, sobras de fim de ano igualitárias ou proporcionais; a adequação parcial da fábrica aos interesses dos trabalhadores (melhoria das condições de trabalho). Tentaremos agora delinear os aspectos centrais destas questões.

Apesar de identificarmos mudanças na divisão dos “salários”/ retiradas, são poucas as experiências brasileiras que optam pela divisão igualitária. Entretanto a tendência geral das experiências pesquisadas no Brasil é a de manutenção da divisão do trabalho

e das faixas “salariais” anteriores. Isso leva à manutenção dos trabalhadores no interior dos lugares determinados pela divisão do trabalho no reinício das atividades, para laborarem agora num quadro em que a propriedade da empresa é coletiva e detida pelo conjunto dos associados da cooperativa. Em contraste, na pesquisa coordenada por Ruggeri (2005), foram identificadas que 44% das fábricas argentinas praticavam a igualdade de remuneração.

Lembremos que para Tragtenberg (2006), na autogestão, as diferenças salariais e o próprio sistema salarial devem ser superados ou, quando existem, serem decididos em comum acordo pelo coletivo de trabalhadores.⁵ Na prática social, contudo, esse processo se daria gradativamente e com nuances, uma vez que as diferentes configurações de qualificação profissional, níveis de experiência e de tradição laboral se mantêm. Essas diferenças ainda que se reduzam, são mantidas, com disparidades salariais diminuídas em relação às experiências das empresas capitalistas, visto os casos de Mondragón,⁶ das cooperativas do MST⁷ e até mesmo com a regressão da aplicação do igualitarismo radical nas experiências dos Kibbutz israelenses, muitos deles de inspiração inicial socialista.

⁵ Como nos lembra Marx (2006, p. 88): “Uma violenta *elevação do salário* [...] nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação humanas. Mesmo a *igualdade de salários*, como quer o senhor Proudhon, transforma somente a relação do trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é assim compreendida como um capitalista abstrato”.

⁶ Mondragón mantém um sistema de remuneração que leva em conta o nível de exigência e responsabilidade da função, o tempo de atuação na cooperativa e no posto de trabalho, etc., para poder construir uma escala redistributiva que consiga dar conta de uma solidariedade interna entre os sócios das diversas cooperativas pertencentes ao grupo. Se mantém, portanto, uma diferenciação da retribuição dos sócios, ainda que em amplitude muito menor do que nas empresas capitalistas. Na base da cooperativa a retribuição é mais elevada ao passo que no topo da escala os valores são bem menores do que nas empresas capitalistas.

⁷ No caso do MST as primeiras experiências coletivas implantaram mecanismos igualitários de retribuição ao trabalho. No entanto, devido a uma série de fatores, não conseguiram manter tal sistema, adotando mecanismos baseados nas horas trabalhadas ainda que o valor da hora seja o mesmo para todos os trabalhadores (Christoffoli, 2000).

Ao invés da regulação despótica do capital, nas FRS a autogestão não significa a ausência de disciplina, mas a disciplina e as normas que são decididas coletivamente, em assembleia, órgão de “autoridade coletiva” (Marañón, 2012). As normas e os estatutos que regem as relações internas da empresa não são definidos à priori e de forma abstrata, mas são elaborados de acordo com as particularidades das associações, e podem sofrer modificações para acompanhar mudanças ao longo do tempo.

Quando Mézáros (2002) se refere ao processo de trabalho, ele reflete sobre o processo de trabalho global, o processo de trabalho como um todo, que envolve inúmeras fábricas, cadeias produtivas, etc. Portanto, para fins esquemáticos, podemos afirmar que adotaremos o termo “processo de trabalho interno” para nos referir a mudanças no microcosmo das FRS e quando nos referirmos as Redes de Economia Solidária e a coordenação global da produção pelos produtores livremente associados, estaremos nos referindo ao processo de trabalho global.

A autogestão é compreendida aqui como uma utopia militante, projeto de organização societária que encontra no processo de produção da vida material a chave para a superação desse modo de produção e transformação do todo social (Benini, 2012). A autogestão busca ampliar as formas de democracia direta no interior da empresa, combinando-a, quando necessário, com instâncias de representação.

Exige a superação da condição parcelizada, fragmentada e inferiorizada dos trabalhadores no interior do processo de produção das condições materiais de existência. Significa a transcendência, ainda que parcial no atual contexto, da alienação no microcosmo produtivo, o que é o mesmo que dizer a superação da exploração econômica e da opressão política. A parcelização das atividades é substituída pelo trabalho coletivo e pela rotatividade dos trabalhadores nos diferentes postos de trabalho, além da revogabilidade dos cargos, para que todos possam conhecer as etapas do processo produtivo e solidarizar-se profundamente com os companheiros de trabalho. Além disso, os trabalhadores em autogestão podem circular entre as fábricas, pois ninguém

deve ser condenado à execução de um tipo de atividade durante toda a vida (Faria e Novaes, 2011).

A inferiorização dos trabalhadores é superada pela participação de todos nas decisões sobre os assuntos que dizem respeito à empresa e à sociedade como um todo, inclusive sobre por quê, o que, quanto e como será produzido determinado produto (retomada do controle do processo de trabalho global). Isso vale como princípio, a questão é como isso se dá em formas concretas de participação, já que todos não irão se envolver durante todo o tempo em todas as decisões, o que implica em algum grau de delegação de responsabilidades e, portanto, “hierarquias”. Entretanto, em algumas FRS, as coordenações administrativas passaram a definir assuntos estratégicos e de extrema importância sem consultar os trabalhadores em assembleias, o que pode ser considerado um sintoma da degeneração da autogestão no microcosmo produtivo das FRS (Holzmann, 2006; Novaes, 2007).

No âmbito interno da organização do trabalho (microcosmo), a autogestão pressupõe a redução ao máximo dos níveis hierárquicos, para favorecer a horizontalização das relações. As fábricas em autogestão devem ser abertas, atuantes nas lutas dos trabalhadores de sua época, buscando o relacionamento com outros movimentos sociais para estreitar os laços de solidariedade entre os trabalhadores, auxiliando outros trabalhadores na conquista dos meios de produção e da autogestão (Faria e Novaes, 2011). No âmbito externo (macrocosmo), autogestão significa construção da coordenação global da produção pelos produtores livremente associados: passando pela criação de mediações para a criação do sistema comunal e a retomada efetiva, não mais parcial, do controle do produto do trabalho, do processo de trabalho, de si e da civilização humana.

Nos casos mais avançados de FRS, o processo decisório se dá por meio de assembleias gerais (autoridade coletiva) e rodízios de cargos. Os trabalhadores estabelecem ou restabelecem laços solidários/de reciprocidade entre eles e em alguns casos estabelecem laços solidários com trabalhadores de outras FRS e outros movimentos sociais.

Em muitos casos constata-se a emergência de contradições entre as exigências econômico-produtivas das FRs e cooperativas versus as exigências de solidariedade externa no processo de luta de classes. No caso do MST, parte da crise das CPAs (cooperativas coletivas) nos anos 1990 se dá pela emergência de forças conflitantes entre por exemplo, a liberação de militantes para a luta social versus sua retração para dentro da cooperativa, para tratar de assuntos internos da organização econômica da produção.

O DEBATE DE GÊNERO NAS FRs

Dentro do debate da promoção da igualdade substantiva, de uma nova organização do trabalho que supere a atual divisão sexual do trabalho e a concentração das decisões estratégicas nas mãos dos homens, cabe destacar o papel das mulheres nas FRs, o debate teórico de gênero, e as lutas para a autonomia das mulheres na América Latina (Galvão, 2004; Wirth, 2013; Vasconcellos, 2011, Henriques *et al.*, 2012).⁸

Podemos perceber que o papel/participação das mulheres na maioria das “Empresas Recuperadas pelos Trabalhadores (ERTs)” ainda é pouco expressivo, pois 44% dizem que a atuação delas ainda é “pouco importante”. Talvez, isto se dê pelas empresas terem muito mais homens do que mulheres, e estes estarem na liderança do empreendimento (Henriques *et al.*, 2012).

Na grande maioria dos casos, as mulheres estão presentes nos cargos administrativos/operacionais (auxiliares administrativas,

⁸ Mészáros desenvolve o conceito de igualdade substantiva a partir da leitura da obra de Marx e Babeuf. Mészáros a partir dos escritos de Marx e Babeuf. Para Babeuf “A igualdade deve ser medida pela capacidade do trabalhador e pela carência do consumidor, não pela intensidade do trabalho nem pela quantidade de coisas consumidas. Um homem dotado de certo grau de força, quando levanta um peso de dez libras, trabalha tanto quanto outro homem com cinco vezes a sua força que levanta cinquenta libras. Aquele que, para saciar uma sede abrasadora, bebe um caneco de água, não desfruta mais do que seu camarada que, menos sedento, bebe apenas um copo. O objetivo do comunismo em questão é igualdade de trabalhos e prazeres, não de coisas consumíveis e tarefas dos trabalhadores” (Babeuf, apud Mészáros, 2007).

secretárias administrativas, etc.) ou de serviços gerais (limpeza, copeira, etc.), o que mostra que ainda existe uma divisão sexual do trabalho, que se mantém nas empresas recuperadas por trabalhadores no Brasil (Henriques *et al.*, 2012).

Contudo, é importante salientar, que somente 28% dos entrevistados responderam que o papel das mulheres é “muito importante”. Nessas empresas, relatam que as mulheres são mais participativas, assumem a liderança (inclusive na produção) e tornam seu papel mais visível dentro das ERTs. Algumas delas atualmente ocupam postos que antes só eram ocupados pelos homens. Hoje, são supervisoras/coordenadoras, gerentes administrativas, gerentes de processos, e uma presidente, entre outros (Henriques *et al.*, 2012).

Os pesquisadores fizeram uma análise desta questão discursiva, para compreender se os entrevistados haviam percebido mudanças do papel da mulher na ERT em relação ao período anterior. Na análise das respostas das 39 empresas, de um universo de 68, que responderam esta questão temos que 54% dos entrevistados percebem mudanças na atuação e/ou no papel das mulheres em relação ao período anterior. Sistematizando as respostas dadas a esta questão discursiva, eles puderam observar que a maioria das mulheres (56%) permanece exercendo a mesma função, mas são mais participativas (tem mais voz) e 44% dos entrevistados admitem uma ascensão do papel feminino dentro da empresa recuperada (Henriques *et al.*, 2012).

No entanto, são raros os estudos que observam todas as dimensões da produção e reprodução da vida dos trabalhadores, seja nas FRS, nas cooperativas e associações populares a partir da combinação dos enfoques de classe e gênero (Vasconcellos, 2011; Castro, 2012; Wirth, 2011; Pinassi, 2009). Maria Orlanda Pinassi (2009) é uma das poucas que observa o papel das mulheres nos assentamentos rurais brasileiros combinando estas duas dimensões. Para ela, ao que tudo indica, a atuação mais efetiva dos homens está voltada à realização objetiva de questões econômicas, tendendo a arrefecer com a conquista da terra e formação dos assentamentos. A positividade desta conquista para o movimento

[MST] como um todo é obviamente incontestável, mas pode também se converter numa regressividade –tendo em vista a retomada de relações hierarquicamente estruturadas– sobretudo para as mulheres que experimentam, nesse processo, o retorno à antiga condição de seres submetidos à dominação patriarcal. É nesse momento que as mulheres, ou pelo menos uma parte substantiva delas, tomam a decisão de não aceitar este retrocesso e passam a lutar no interior do movimento pelo reconhecimento de seu papel fundamental em todos os momentos de afirmação da luta (Pinassi, 2009:79).

Na mesma linha, Marañón (2012), tendo como base os estudos de Segato (2010a), observa que o espaço doméstico foi considerado durante muito tempo como um “espaço residual”:

En el caso de las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna, hay una privatización total del espacio doméstico, su otrificación, marginalización y expropiación de todo lo que en él era quehacer político. Esto significa, para el espacio doméstico y las mujeres, un desmoronamiento de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad; además, los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven desgarrados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada” (Marañón, 2012:40).

A REORGANIZAÇÃO DOS MEIOS DE PRODUÇÃO

NAS FRS

Em texto anterior (Christoffoli e Novaes, 2012) discutimos o papel das tecnologias adequadas aos processos de construção do socialismo. Essa mesma discussão pode ser colocada para as experiências autogeridas por trabalhadores ainda sob condição de hegemonia de relações capitalistas. Ainda que se entenda que os meios de produção não sejam neutros, pois são veículo de realização da exploração sobre a força de trabalho e da

reprodução ampliada do capital, também se entende que é sobre esta base material que se construirão novas relações que se inscreverão na perspectiva de superação do capital. Poderíamos fazer uma analogia sobre a necessidade de reestruturação das forças produtivas sem “voltar” para a Idade Média com o processo de transformação socialista apregoado por Mészáros. Para ele, este processo deve abarcar todos os aspectos da inter-relação entre capital, trabalho e Estado –é concebível apenas como uma forma de reestruturação transitória no poder das mediações materiais herdadas e progressivamente alteráveis. Aqui vale a comparação:

Como no caso do pai de Goethe (mesmo que por razões muito diferentes), não é possível colocar abaixo o prédio existente e erigir outro com fundações completamente diferentes em seu lugar. A vida deve continuar na casa escorada durante todo o curso da reconstrução, “retirando um andar após o outro com fundações completamente diferentes em seu lugar”. A vida deve continuar na casa escorada durante todo o curso da reconstrução, “retirando um andar após o outro de baixo para cima, inserindo a nova estrutura, de tal modo que ao final nada deve ser deixado da velha casa”. Na verdade, a tarefa é ainda mais difícil do que esta. Pois a estrutura de madeira em deterioração do prédio também deve ser substituída no curso de retirada da humanidade da perigosa moldura estrutural do sistema do capital (Mészáros, 2002: 599).

Para Christoffoli (2012), em termos históricos essa questão foi abordada de forma equivocada no período da revolução cultural maoísta, onde propugnou-se que as tecnologias deveriam ser reinventadas, chegando ao extremo em que técnicas simples, fruto do desenvolvimento histórico da humanidade, terem sido renegadas nos exageros e devaneios do radicalismo vigente.

Por outro lado, a experiência atual dos assentamentos de reforma agrária mostra que muitas vezes é necessário lutar contra as tecnologias “avançadas” do capital (transgênicos e agrotóxicos) e recriar, sob bases populares, envolvendo os saberes populares e científicos em diálogo tenso mas frutífero, os novos fundamentos de tecnologias que poderão representar a base de uma agricultura ecológica e socialmente viável para o futuro da humanidade.

Quanto às fábricas recuperadas, esta questão, se apresenta em relação às modificações dos meios de produção, nas estratégias de aquisição de maquinário, nas adaptações e no repotenciamento ou até mesmo no desenvolvimento de máquinas adaptadas à autogestão (Novaes, 2007).

Sobre este tema, os trabalhadores de FRS se expressam por três vias. Quando a fábrica possui a “melhor” tecnologia do momento, afirmam a percepção dominante é que não exista nenhum problema tecnológico. Quando a fábrica foi sucateada ou as máquinas estão desgastadas, afirmam que precisam adquirir as máquinas mais novas proporcionadas pelo mercado. Se estão impossibilitados de adquirir a “última safra tecnológica”, afirmam que precisam comprar máquinas usadas, porém bem conservadas.

Em geral, tendem a utilizar as máquinas e equipamentos “herdados” do antigo patrão, mas agora para outros fins que não a acumulação de capital. Acreditamos que este processo de reutilização das máquinas pode ser caracterizado como um processo inconsciente de aumento da vida útil das máquinas e equipamentos que se diferencia da produção destrutiva/obsolescência planejada impulsionada pelo modo de produção capitalista.⁹ Nos casos mais avançados, encontramos professores e alunos de algumas universidades públicas argentinas e uruguaias ajudando os trabalhadores a melhorar a produtividade das máquinas ou consertando as mesmas para serem colocadas em funcionamento (Novaes, 2012).

O RETORNO DO CARACOL À SUA CONCHA: A QUESTÃO DA PROPRIEDADE DOS MEIOS DE PRODUÇÃO

Para Marx, a expropriação dos meios de produção –a separação do caracol da sua concha– teve como ponto decisivo na história da

⁹Na Argentina chegou a haver a destruição das máquinas pelos patrões para impedir o controle autogestionário.

humanidade a 1ª Revolução Industrial. Nesse sentido, a ocupação e recuperação de fábricas no século XXI recoloca o debate da propriedade dos meios de produção e a possibilidade do retorno do caracol num novo ponto de partida: a propriedade deve ser estatal? Dos trabalhadores da fábrica? Da comunidade? O mero reencontro do caracol e sua concha garante a desalienação do trabalho?

Chamando a atenção para o fato de que a expropriação dos expropriadores “deixa em pé a estrutura do capital”, Mészáros (2002:628) afirma que a questão fundamental é o “controle global do processo de trabalho pelos produtores associados, e não simplesmente a questão de como subverter os direitos de propriedade estabelecidos”. Para ele, a “expropriação dos expropriadores” é apenas um pré-requisito, não significando quase nenhuma alteração no que se refere à necessidade do controle global do processo de trabalho pelos produtores livremente associados.¹⁰

Nas FRS brasileiras, encontramos uma forma recorrente de propriedade do espaço e de apropriação das máquinas e equipamentos. Cerca de 35% das ERTs são proprietárias do imóvel, 42,3% das ERT dependem da locação do espaço para a manutenção de suas atividades e 60% das FRS compraram o maquinário (Henriques *et al.*, 2012).¹¹

No entanto, é preciso reconhecer que, embora significativa, a transformação na forma de propriedade dos meios de produção não altera a exploração de classe. Conforme nos mostra Quijano (2002), quando a propriedade é estatal, a exploração se mantém, pois as relações sociais não foram alteradas. As experiências

¹⁰ Sobre este debate, ver também as críticas de Mészáros (2002) e Quijano (2002) à URSS.

¹¹ Mais precisamente, em relação ao maquinário: Em 58,6% das ERTs os trabalhadores compraram o maquinário ou ele pertence à Cooperativa; 17,2% das ERTs locam (alugam) o maquinário; 12% das ERTs apresentam outras relações jurídicas com o maquinário, como, por exemplo, concessão de terceiros para a sua utilização; 10,3% das Empresas Recuperadas por Trabalhadores (ERTs) utilizam o maquinário por autorização judicial; 1,7% das ERTs utilizam o maquinário de maneira irregular, ocupando-o (Henriques *et al.*, 2012).

históricas da estatização na América Latina e na URSS são belíssimos exemplos deste problema social.¹²

A TENDÊNCIA DAS FRS À DEGENERAÇÃO

Mesmo encontrando alguns avanços e conquistas nas FRS, acreditamos que há uma tendência a degeneração destas experiências.

A HEGEMONIA DO CAPITAL NA SOCIEDADE -OS TRABALHADORES NA DEFENSIVA, A CONSCIÊNCIA DE CLASSE CONTINGENTE E A CONSCIÊNCIA DE CLASSE NECESSÁRIA

Vimos na seção que aborda o contexto latino-americano que estamos vivendo um período de regressão histórica, chamado por Octavio Ianni de “contrarrevolução mundial”. Acreditamos que a ofensiva do capital traz contingências para as lutas anticapital dos trabalhadores, e em consequência, impede ou dificulta o florescimento da autogestão social em termos quantitativos e em consequência qualitativos.

Em outras palavras, poderíamos fazer a seguinte pergunta: por que a potencialidade ofensiva da autodeterminação da classe trabalhadora não se materializa? Para Pinassi:

... as classes trabalhadoras foram e continuam sendo tão profundamente golpeadas e alijadas de uma autêntica percepção de classe dominada que, principalmente em situações de crise mais profunda, seu horizonte ideológico manifesta-se muito mais em função do contingenciamento histórico que de sua mais que necessária potencialidade revolucionária (Pinassi, 2009:34).

¹² Quijano (2002) observa que antes da exploração deve haver necessariamente dominação, pois o capital primeiro tem que submeter o outro, dominá-lo, para “em seguida” poder realizar a exploração.

Mészáros traça uma diferença entre a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária. Se a consciência de classe necessária vê o todo e as inter-relações de uma realidade, a consciência de classe contingente percebe apenas aspectos isolados. Nas suas palavras:

A diferença fundamental entre a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária é que, enquanto a primeira percebe simplesmente alguns aspectos isolados das contradições, a última as compreende em suas inter-relações, isto é, como traços necessários do sistema global do capitalismo. A primeira permanece emaranhada em conflitos locais, mesmo quando a escala de operação é relativamente grande, enquanto a última, ao focalizar a sua atenção sobre o tema estrategicamente central do controle social, preocupa-se com uma solução abrangente, mesmo quando seus objetivos imediatos parecem limitados, por exemplo, uma tentativa de manter viva, sob controle dos operários, uma fábrica que esteja sucumbindo à “racionalização” capitalista (Mészáros, 2008:89).

A necessidade de expansão rumo a uma “solução abrangente” pode servir como parâmetro para a separação dos movimentos sociais classistas, ancorados na centralidade do trabalho e em lutas pontuais, efêmeras e localizadas.

Para nós, há uma baixa “politização” dos trabalhadores das FRS, no que se refere à necessidade de unificação das lutas dos trabalhadores e construção de uma sociedade “para além do capital”. Para usar os termos de Mészáros, elas estão muito mais no campo da consciência de classe contingente do que no campo da consciência de classe necessária. Para Vieitez e Dal Ri (2001), há mudanças nas FRS, principalmente na organização e nas relações de trabalho, bem como na gestão. No entanto, eles afirmam que as modificações realizadas até agora não dão conta de transformar a essência das FRS: produção de mercadorias, supremacia dos quadros, etc. A possibilidade de avanço estaria na articulação das FRS com o movimento de luta mais geral dos trabalhadores, de uma visão e um programa de modificação da sociedade, e não apenas de modificação das unidades produtivas.

De acordo com Gaiger (2002) e Quijano (2002), as formas de produção da Economia Solidária são atípicas, porém, podem conviver, sem abalar, o capitalismo. Para que as formas de produção “alternativas” se convertam num sistema comunal, onde o trabalho se transforma numa atividade vital, acreditamos de deverá haver uma revolução que articule as lutas classistas com as lutas “específicas”.

No entanto, é possível perceber a existência de uma crise teórica na América Latina, isto é, uma crise que não tem permitido brotar uma teoria da transição que guie esta transformação profunda. Os projetos da esquerda estão girando dentro da órbita do capital, alguns mais progressistas, outros menos, porém sem conseguir criar uma teoria da transcendência do trabalho alienado.

Deste ponto de vista, as FRS não fogem a regra das lutas pontuais: têm sido difusas e fragmentadas, muito próximas a bandeira da “manutenção dos postos de trabalho”. Constata-se a ausência de um projeto social radical por parte das FRS que tenha uma direção para além do capital.

Acreditamos que, na ausência de uma unificação das lutas anticapital, as FRS e outras experiências com embriões de autogestão, se tornarão uma via de controle social dos miseráveis, numa sociedade onde a classe dominante mantém o domínio dos setores chave da economia.

O isolamento político das FRS implica também no isolamento da “batalha na produção”, como que aprisionados pelo aparato técnico herdado, permitindo o descolamento dos demais processos de luta social e a burocratização por parte dos gestores que permanecem na fábrica, ou os próprios trabalhadores que assumem a função de novos tecnocratas, contribuindo assim para a degeneração ou perda das características autogestionárias das FRS. Essa luta, ao se circunscrever apenas na esfera da produção, contrapõe as FR às demais empresas como produtoras de mercadorias disputando entre si o mercado, e não como classe trabalhadora em disputa contra a burguesia.

Se nossa interpretação estiver correta, os trabalhadores das FRS estão no campo da consciência de classe contingente. Para

superar esta visão e esta prática, isto é, para adentrar ao campo da consciência de classe necessária, a luta deverá caminhar para uma solução abrangente, pelo poder da sociedade, pela capacidade de alterar profundamente as relações sociais e produtivas, possibilitando somente assim a superação das formas de dominação e alienação estruturais.

Diferentemente da grande maioria das FRs, nas “fábricas em impasse”, isto é, fábricas de trabalhadores que buscam “a estatização sob controle operário”, encontramos uma maior politização. As três fábricas (Cipla, Flaskô e Interfibras) que reivindicaram a estatização não encontraram uma resposta positiva do governo e tiveram dificuldades evidentes para sobreviver e hoje somente permanece “viva” a Flaskô.

Nestes casos específicos, a preferência pela “estatização sob controle operário” funciona como uma crítica às cooperativas que tentam sobreviver no sistema capitalista. A fragilidade jurídica dessas experiências e a ausência de receptividade do governo brasileiro para as propostas de estatização de empresas falidas acabam por deixar os trabalhadores desses empreendimentos vulneráveis às investidas judiciais, além das dificuldades já bastante evidentes para acesso ao crédito e ações de fomento.

Embora haja um componente ideológico para justificar essa bandeira, sempre está presente no discurso da estatização um argumento financeiro, como subsídios de energia elétrica, mas principalmente a garantia de pagamento dos salários mesmo em períodos de crise.

Entendemos que mesmo quando a luta se dá pela “estatização sob controle operário”, desconsidera-se ou subestima-se nessas situações o fato de que vivemos em um Estado capitalista, mais que isso, um estado autoritário latino-americano que não reconhece formas de cogestão, tal como se deu pontualmente em alguns casos europeus. Adicionalmente, há um enorme risco de burocratização, tal como se deu em inúmeros casos de empresas encampadas pelo Estado na década de 1950 em toda América Latina.

Nesse caso, incorre-se no equívoco teórico e histórico de buscar a emancipação dos trabalhadores única e exclusivamente

na forma estatal de propriedade dos meios de produção, quando significa apenas que passariam estes a ser “explorados” e controlados pelo Estado, ao invés de patrões privados. Falta a lição, tão cara aos portugueses durante a Revolução dos Cravos, que socialismo de Estado ou privado não são as únicas opções. Ou a experiência soviética, onde os trabalhadores tampouco lograram avançar em experiências autogestionárias frente à burocratização do poder estatal (Faria, 2005).¹³

Ricardo Antunes (2012), mesmo constatando um enorme refluxo dos movimentos sociais, acredita que há “forças sociais potencialmente revolucionárias” atuando no seio da classe trabalhadora. Segundo esse autor, as experiências do século XX não foram capazes de derrotar o sociometabolismo do capital, isto é, foram incapazes de romper com a lógica do capital. As lutas podem até começar no espaço nacional, mas têm que se expandir. Se um dos pés do tripé trabalho fetichizado, Estado e capital se mantiver, o sistema se recupera. Ele observa que temos um enorme desafio: criar um “socialismo renovado e radical”, alicerçado num movimento extra-parlamentar, sem recusar o parlamento. Ele acredita que o grosso das lutas concretas deve se dar na luta direta.

Antunes (2012) citou algumas lutas recentes: os Zapatistas, em 1994, Oaxaca, o MST, a retomada das lutas operárias em algumas regiões do mundo, os *Piqueteros* na Argentina, travando a circulação de pessoas e mercadorias. Acredita também que as lutas contra a privatização da água e do petróleo tocam em questões vitais como trabalho, emprego, questão ambiental; e nos lembrou ainda da luta contra a propriedade e a propriedade

¹³ Talvez o caso mais enigmático do Cone Sul seja a FasinPat Zanón (Argentina), uma experiência que sempre buscou a estatização mas não foi acolhida pelos governos Kirchner. Eles adotaram a tática de enfrentar o Estado Capitalista e ao mesmo tempo buscar alianças com certos setores do Estado (Universidades Públicas, Institutos de Assessoria “técnica”, deputados, etc.) e com os movimentos sociais da região. Eles recuperaram o sindicato burocratizado, implementaram o rodízio nos postos estratégicos, evocaram os lemas e premissas do Cordobazo de 1969-1976, como o “classismo”, unificação das lutas de classes, autogestão, superação do taylorismo, etc. (Faria e Novaes, 2011).

intelectual, a potencialidade das lutas dos informais, Seattle em 1995, os *sans papiers* e a periferia de Paris, na França, que se levantou no ano de 2006, a retomada das greves selvagens, as 25 mortes na Telecom na França, questões de gênero e geração; todos são exemplos da nova morfologia da classe trabalhadora e suas lutas. Poderíamos citar também algumas FRS brasileiras, mas principalmente Zanón na Argentina, além dos Sem Teto, as lutas dos professores em Neuquén, as lutas dos estudantes chilenos contra a mercantilização da educação, dentre inúmeras outras lutas anticapital que estão surgindo na América Latina.

A TENSÃO ENTRE RECIPROCIDADE E MERCADO

Nas relações com o mercado, as experiências de autogestão são confrontadas com forças que se traduzem num tensionamento entre a lógica competitiva do mercado, imbuído de valores e critérios de eficiência capitalistas, e a lógica da cooperação/reciprocidade, que procura abrigar valores solidários e objetivos de mudança nas relações de produção e de reprodução da vida. A permanente pressão e luta pela sobrevivência das experiências alternativas leva a que seus membros se confrontem diuturnamente com elementos econômicos e ideológicos que reafirmam a necessidade de se adotar um realismo empobrecedor nas relações internas e desta com as outras forças sociais e econômicas mediadas pelo mercado. Como certa vez afirmou José Tauile, “o mercado é implacável”. Critérios como a eficiência econômica comparada com as empresas dominantes nos setores em que se inserem as experiências da Economia Solidária levam a uma gradual assunção desses critérios e valores como os necessários à sobrevivência dessas experiências. Num primeiro momento isso se dá pela precarização das condições de trabalho e remuneração, adotadas para permitir que a cooperação sobreviva.

Posteriormente, caso subsista, a experiência alternativa se vê flanqueada por corporações monopolistas que se utilizam de práticas laborais e produtivas antagônicas aos princípios da

Economia Solidária. Entretanto, e por isso mesmo, conseguem reduzir custos de produção e preço de mercado de seus produtos, forçando a experiência solidária (e outras empresas capitalistas) a rever suas práticas e a questionar crescentemente a aplicabilidade de conceitos anteriormente inamovíveis. A contraposição a essa tendência é uma questão em aberto e permanece como um eixo central da luta interna nos coletivos autogestionados.

Tauille *et al.*, (2005) em pesquisa de campo realizada junto a 28 experiências de FRs no Brasil estabeleceram uma tipologia da autogestão a partir de critérios relativos a gestão, mercado, crédito, tecnologia, forma de propriedade e participação institucional. Os sete “tipos ideais” resultantes vão do “socialmente desejável” –a empresa dos trabalhadores em autogestão– ao “socialmente inaceitável” –a “cooperato ou terceirizada”.

No que se refere ao “socialmente inaceitável”, a “estratégia competitiva” pode lançar mão de mecanismos como a extensão da jornada de trabalho não remunerada ou mesmo a flexibilização da massa salarial para acompanhar as oscilações do mercado. Em outras palavras, na impossibilidade eventual do reprojeto da tecnologia existente ou de um investimento em novas tecnologias, essas empresas podem lançar mão de mecanismos característicos da mais-valia absoluta para a realização dos seus processos econômicos. No entanto, esses são mecanismos fundamentais e diferenciais das cooperativas autogestionadas frente às corporações capitalistas para sobreviver em períodos de crise, como o que se passa agora na Espanha e o que fazem as cooperativas do Complexo Mondragón. A questão que permanece é se isso é uma tática conjuntural ou uma estratégia permanente de subemprego e autoexploração e, portanto, funcional ao sistema capitalista.

Bernardo (2008) destaca o mercado mundial como um grande entrave para a autogestão. Para ele, a produtividade do capitalismo é dada pela produtividade média das grandes corporações. Para os movimentos autogestionários, a tendência é sucumbir diante da concorrência, recompor uma hierarquia e dinâmica similar a das corporações ou aumentar a jornada de

trabalho, via autoexploração e/ou contratação de trabalhadores precarizados, etc. Se isso estiver acontecendo, é bem provável que haverá uma acomodação às normas e formas usuais previstas nos manuais e reconhecidas institucionalmente, a elaboração de “planos de negócio”, a utilização de técnicas toyotistas como o “envolvimento” dos trabalhadores, etc. (Faria, Dagnino e Novaes, 2008). Nessa esteira, há uma recomposição da hierarquia nas FRs que tem levado ao surgimento de novos patrões ou “capatazes”, que seriam para Mészáros uma espécie de “personificação do capital”. A consequência direta deste problema é a ausência de rodízios nos postos administrativos, a burocratização das decisões, isto é, a perda das características autogestionárias das FRs.

Em resumo, as FRs ainda convivem com traços da alienação do trabalho em termos de estranhamento-perda do controle do produto do trabalho. Nas palavras de Storch, que refletiu sobre o problema das cooperativas imersas no mercado capitalista:

A alienação, no pensamento marxista, é um fenômeno que transcende os limites da firma individual. Mesmo que uma firma passe a ser de propriedade dos trabalhadores, a alienação dos mesmos persistirá, porque o regime de propriedade privada no restante da economia continuará determinando preços e salários, pelas forças impessoais de mercado. Por exemplo, eis uma crítica de tipo marxista a cooperativas de trabalho industrial isoladas:

... Os trabalhadores proprietários, mesmo que não tenham sentimentos de alienação no trabalho, podem tornar-se impotentes perante as forças competitivas do mercado, que são as que determinam, em última instância, as chances do sucesso da empresa e a qualidade de vida de seus membros (Storch, 1985:145)

O ISOLAMENTO “ECONÔMICO” DAS FRs E OS LIMITES DAS “REDES SOLIDÁRIAS

Podemos perceber entre as FRs a não-efetivação de encadeamentos produtivos, para frente ou para trás, que permitissem a essas

experiências um apartamento das relações com o mercado ou, pelo menos, um “retardamento” de sua captura pelas cadeias produtivas dominadas pelo capital; Os defensores das Redes de Economia Solidária (RES) acreditam que é possível “blindar” ou “isolar” a Economia Solidária dos “efeitos negativos” da “concorrência” sob as redes de empreendimentos econômicos solidários. É evidente que os defensores das Redes estão interessados na expansão e na integração entre os diversos empreendimentos da Economia Solidária. No entanto, um breve olhar para a inserção das cooperativas, associações de trabalhadores e fábricas recuperadas nos mostraria que o capital transnacional domina praticamente todas as etapas da cadeia produtiva. Quando se tenta “integrar” ou “fechar” relações entre as cooperativas, logo se verifica que os empreendimentos são na verdade concorrentes por um mesmo “mercado” ou tem um baixo grau de complementaridade, o que para ser enfrentado pressuporia um grau maior de integração e intercooperação do que admite o conceito dominante de Redes, e sua superação por algo mais próximo do estilo de integração intercooperação adotado nas experiências do Complexo Mondragón.

A pesquisa de Vieitez e Dal Ri (2001) sobre as possibilidades de compra e venda entre as FRs brasileiras mostrou a “impossibilidade” de se tentar realizar estas operações dentro de um possível “muro” ou “rede” que “isolasse” ou integrasse as mesmas. O critério para o estabelecimento de relações com outras empresas resultava da combinação de custo e qualidade, sendo ou não a empresa dos trabalhadores.¹⁴

Em outros setores, principalmente no têxtil, já há tentativas de interligação dos empreendimentos econômicos solidários ao longo de uma cadeia produtiva e isso não pode ser desprezado. Outras propostas tentam olhar a questão a partir do “desenvolvimento solidário local”, tentando *planejar* a produção

¹⁴ O que não poderia deixar de ser diferente visto que as FRs estão imersas no mercado de tipo capitalista e, portanto, onde os critérios de eficiência, custo e produtividade dominantes são os das empresas capitalistas dominantes, conforme vimos nas páginas anteriores.

de bens para uma determinada localidade. Melhor dizendo, tentam planejar o desenvolvimento a partir de dentro ou a partir das potencialidades de uma determinada região.

Metello (2008) analisou a “Justa Trama”, uma cadeia produtiva que envolve inúmeras cooperativas, sendo uma delas uma FRS que utiliza algodão orgânico. No Brasil existem mais experiências deste tipo, mas estão muito aquém da criação de um sistema comunal, onde os critérios de produção, *eficiência, produtividade, condições de trabalho*, etc., favoreceriam a autogestão e o desenvolvimento integral de ser humano do trabalho associado.

Apesar de questionarem de alguma forma a propriedade dos meios de produção pelos trabalhadores, os defensores das Redes de Economia Solidária, não vislumbram, nem sequer a título especulativo, a necessidade objetiva e imperativa de coordenação global da produção pelos produtores associados como única forma de superar esse estado de autoexploração sistemática e em escala cada vez mais ampliada. O “mercado” passa a ser naturalizado como algo que não pode ser superado (Novaes, 2011). Marañón (2012), em sua crítica ao pensamento dos três autores mais importantes da Economia Solidária (Singer, Coraggio e Razeto), observa que há uma naturalização do mercado, do poder e uma maneira eurocêntrica de conceber a política e o poder. Aparentemente, a decepção com a experiência soviética parece ter levado ao abandono da perspectiva macro, pelos erros cometidos na antiga URSS. Jogou-se a criança fora, ao invés de reciclar a água.

ESTADO MÍNIMO PARA OS TRABALHADORES
E MÁXIMO PARA O CAPITAL FINANCEIRO:
O PAPEL DA SENAES E DO BNDES

Gramsci já observou que uma das funções do Estado capitalista é cooptar, neutralizar ou até aniquilar as lutas anticapital. Para o nosso caso, se insere nessa linha a busca por impedir a criação das condições gerais de produção necessárias ao florescimento da autogestão e de uma “autoridade coletiva” (Marañón, 2012).

Em outras palavras, os trabalhadores das FRS têm tido dificuldades de “acesso” às políticas públicas: existem inúmeras imposições e restrições do Estado em relação à compra de produtos e à contratação de serviços que dificultam a sobrevivência das FRS.

Mesmo sabendo que foram criadas algumas políticas públicas pela Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes) e pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES),¹⁵ podemos interpretá-las como políticas de acomodação das demandas das FRS dentro do Estado capitalista, isto é, uma leve concessão que está longe de se configurar como um projeto amplo e de criação de condições gerais de produção autogestionária. O PAC-to de dominação do governo Lula-Dilma não permitiria tal ousadia (Novaes e Lima Filho, 2007). Tivemos apenas algumas ações pontuais no campo da qualificação profissional (Alaniz, 2012; Dal Ri e Vieitez, 2008; Tiriba, 2011), compras públicas, empréstimos a fundo perdido e aquisição de maquinário.

Alaniz (2007) retratou algumas ações do Estado Brasileiro no que se refere a uma qualificação adequada nas FRS. Esta política fez parte de um programa chamado “Plano Nacional de Qualificação-PNQ” do Governo Lula (Alaniz, 2012). Este programa tem sido criticado pelo seu projeto político pedagógico inadequado, pela baixa quantidade de recursos e por não estar direcionado a quem mais precisa, os trabalhadores da economia marginal/da economia solidária.

Além do PNQ, o Estado Brasileiro apoiou ou financiou algumas experiências, desde a época de Fernando Henrique Cardoso (FHC). Muitas empresas obtiveram empréstimo no BNDES no Governo FHC, talvez mais do que no governo Lula. No governo Lula construiu-se uma tímida política do BNDES para as FRS, chamado no BNDES de “Programa Autogestão”. Cerca de 10 empresas receberam financiamento do BNDES até 2010.

¹⁵ O BNDES é um banco estatal brasileiro que atua como indutor das estratégias de desenvolvimento do país, orientando e estimulando investimentos privados com recursos públicos subsidiados. Para se ter ideia da dimensão de sua influência, seu orçamento anual é superior ao do Banco Mundial. Entretanto a destinação de seus recursos para o campo da Economia Solidária se situa em menos de 1%.

A Catende foi especialmente favorecida pelo Governo Lula, com recursos, formação de jovens e adultos (Programa Saberes da Terra), articulação com o Programa Nacional da Agricultura Familiar (Pronaf) para a compra da produção.

A Senaes apoiou a realização de dois encontros das FRs da Unisol e da Anteag, com cerca de R\$ 800.000 (+- US\$ 400.000). São valores irrisórios frente aos recursos destinados a grandes projetos capitalistas e mesmo, por exemplo, ao cooperativismo de tipo conservador.

No entanto, cabe enfatizar que as imposições e restrições do Estado em relação à compra de produtos e à contratação de serviços das FRs, e o estímulo que oferece à aquisição de uma tecnologia convencional inadequada (embutida ou não em máquinas, equipamentos e insumos produtivos), prejudicam a “sustentabilidade” econômica dos empreendimentos solidários e dificultam o processo de alteração da divisão do trabalho capitalista, através da “Adequação Sociotécnica” (Dagnino, Faria e Novaes, 2008).

Por último, mas não menos importante, cabe sublinhar que os governos Lula-Dilma não alteraram o papel do Estado capitalista brasileiro na produção e reprodução da dominação. Portanto, estamos longe da criação de uma “autoridade coletiva” (Marañón, 2012) ou das possibilidades de superação do Estado capitalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo sabendo de todos os desvios e da tendência a degeneração das FRs, não resta dúvida que a própria existência de inúmeras FRs (pelo menos 60 no Brasil e duas centenas na Argentina) representa uma conquista que deve ser preservada e acompanhada muito de perto pelos trabalhadores. Talvez possa emergir daí inspiração para avançar em direção aos setores dinâmicos do capitalismo, que até agora têm se mantido imunes às práticas da autogestão dos seus processos de trabalho. Em países em que os liberais nunca estiveram dispostos a ceder nem os anéis nem

os dedos, experiências de ocupação e a posse coletiva dos meios de produção de empresas como a Usina Catende, CBCA, Conforja, Fogões Geral, Cipla, Interfibras, etc., não podem ser desprezadas. E é também impossível ficar indiferente após entrar numa fábrica como a antiga Botões Diamantina, hoje Cooperbotões, no cinturão industrial de Curitiba (Paraná, estado da região Sul), e ver os trabalhadores do chão-de-fábrica ocuparem-se eles próprios dos seus assuntos. Na sala de reuniões, uma bandeira da CUT. Ou no caso da Cipla (fábrica em impasse), em que a sala de formação criada recebeu o nome de Sala Ferreirinha, antigo militante metalúrgico nascido na região. Pode-se então acreditar nas possibilidades que se abrem para esse campo de lutas (Faria e Novaes, 2011).

De forma geral, as cooperativas e associações de produção, comercialização, consumo etc. são experiências práticas de auto-organização dos trabalhadores que podem ser potencializadas numa conjuntura de transformação social que tenha em vista a transcendência do trabalho alienado. Ao mesmo tempo, pode-se presumir, pela experiência histórica, que as cooperativas e associações de trabalhadores, caso permaneçam isoladas de outras lutas sociais, definharão ou sobreviverão a duras penas.

Para nós, a classe trabalhadora adotou inúmeras estratégias defensivas para sobreviver num contexto de crise estrutural do capital, dentre estas, as FRs. Para fazer parte de uma proposta de ofensiva socialista, deverá haver a conjugação dos interesses das massas num projeto de superação do capital.

Rosa Luxemburg dizia que as cooperativas são formas híbridas, pois guardam elementos das empresas convencionais e anunciam outras características que são próprias de um projeto emancipatório. Preferimos a denominação anfíbios, uma vez que os seres híbridos não se reproduzem ou não podem florescer. Nesse sentido, as cooperativas de resistência, dentre elas algumas FRs, são “anfíbios em estado embrionário” que poderão florescer ou degenerar.

A observação das FRs e as fábricas em impasse não comportam análises maniqueístas. Devemos sempre mostrar as contradições,

os avanços e retrocessos, as descontinuidades na continuidade e a continuidade na descontinuidade que ocorrem no âmbito das mesmas. Neste artigo, procuramos mostrar a maior parte das dimensões das FRS brasileiras, experiências de autogestão que ao mesmo tempo sinalizam uma novas relações sociais e reproduzem todos os defeitos do modo de produção capitalista na sua fase de hegemonia financeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aiziczon, Fernando (2009), *Zanón-una experiencia de lucha obrera*, Buenos Aires, Herramienta.
- Alaniz, Erika Porceli (2007), *Qualificação Profissional, um estudo das práticas educacionais em uma empresa de autogestão*, São Paulo, Editora da Unesp.
- ____ (2012), “A política pública de formação para economia solidária no Brasil (2003-2010), análise do projeto PROESQ/PNQ executado pela Rede Abelha/RN e do CFES Nacional”, Tese de Doutorado, São Paulo, FE, USP.
- Anteag (2004), *Autogestão em Avaliação-Ibase/Anteag*, São Paulo, Gráfica Yangraf.
- Antunes, Ricardo (2005), *O caracol e sua concha-ensaios sobre a nova morfologia do trabalho* (São Paulo, Boitempo Editorial).
- ____, ed. (2007), *Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil*, São Paulo, Boitempo Editorial.
- ____ (2012), Introdução, in Antunes, R (org.) *Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil*, 2a edição.
- Benini, Édi (2012), *Sistema orgânico do trabalho*, Rio de Janeiro, Ícone.
- Bernardo, João (2006), “A Autogestão da Sociedade Prepara-se na Autogestão das Lutas”, *Revista Piá Piou*, São Paulo, Coletivo Cactus.
- ____ (2008), *Economia dos conflitos sociais*, São Paulo, Expressão Popular.

- Castro, Mariana (2012), “Por uma pedagogia da autogestão, o processo de construção do conhecimento no cotidiano do trabalho associado, Qualificação de Mestrado”, USP, FE.
- Chesnais, François (1994), *La Mondialisation du capital*, Paris, Syros.
- _____ (dir.) (2004), *La finance mondialisée. Racines sociales et politiques, configuration, conséquences*, Paris, Ed. La Découverte.
- Christoffoli, Pedro Ivan (2000), “O desenvolvimento de cooperativas de produção coletiva de trabalhadores rurais no capitalismo, limites e possibilidades”, Dissertação de Mestrado, Curitiba, UFPR.
- _____ e Henrique Novaes (2012), “A Economia Solidária e a Autogestão no Brasil Contemporâneo-elementos à luz das Teorias de Marx e da Colonialidade do Poder” In, Boris Marañón (comp.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación social en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Cruz, Antônio (2006), “A diferença da igualdade. A dinâmica econômica da economia solidária em quatro cidades do Mercosul”, Tese Doutorado em Economia, Unicamp, Campinas.
- Dagnino, Renato (2008), *Neutralidade da ciência e determinismo tecnológico*, Campinas, Editora da Unicamp.
- Dal Ri, Neusa, e Candido Vieitez (2008), *Educação Democrática e Trabalho Associado no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e nas Fábricas de Autogestão*, São Paulo, Ícone-Fapesp.
- Faria, Maurício Sardá de (1997), “...Se a coisa é por aí, que autogestão é essa...?” Um estudo da experiência “autogestionária” dos trabalhadores da Makerli Calçados”, Dissertação Mestrado em Administração, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
- _____ (2005), “Autogestão, Cooperativa, Economia Solidária, avatares do trabalho e do capital”, Tese de doutorado, Florianópolis, UFSC, Sociologia Política.

- _____, Renato Dagnino, Henrique Novaes (2008), “Do fetichismo da organização e da tecnologia ao mimetismo tecnológico, os labirintos das fábricas recuperada”, *Revista Katalysis*, Santa Catarina, UFSC, Maio-Junho.
- Faria, Maurício Sardá de; Henrique Novaes (2011), “Brazilian Recovered Factories, the Constraints of Workers Control”. In, I. Ness e D. Azzellini (orgs.) “Ours to master and to own”, Chicago, Haymarket books.
- Fischer, Maria e Tiriba Lia (2009), “De olho no conhecimento “encarnado” sobre trabalho associado e autogestão”. In, Canário, S. Rummert, *Mundos do trabalho e aprendizagem*, Lisboa, Educa.
- Gaiger, L. I (2002), A economia solidária diante do modo de produção capitalista. Caderno CRH, Salvador, Nº 39, p 181-211, jul.-dez., 2003.
- Gramsci, Antonio (1977), *Selections from political writings*, London, Lawrence and Wishart.
- Galvão, Marisa (2004), “Os fios da esperança? Cooperação, Gênero e Educação nas empresas geridas pelos trabalhadores”, Tese Doutorado em Educação, Campinas, Faculdade de Educação, Unicamp.
- Henriques, Flavio Chedid (2007), “Assessoria a Empreendimentos de Autogestão”, Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, COPPE/UFRJ.
- _____, Sandra, Rufino, e Vanessa Sígolo (2012), *Empresas Recuperadas pelos Trabalhadores no Brasil*, Relatório de Pesquisa, CNPq.
- Holzmann, Lorena (2001), *Operários sem patrão. Gestão cooperativa e dilemas da democracia*, São Carlos, Editora da UFSCar.
- Julião, Francisco (1962), *Que são as Ligas Camponesas?*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- _____, (1972), *Cambao-The Yok*, Penguin Books.
- Kleiman, Fernando (2008), *Lições de Catende-a construção de uma autogestão em Pernambuco*, São Paulo, Annablume.

- Lebowitz, Michael (2005), “Constructing co-management in Venezuela, contradictions along the path”, *Encuentro Nacional de trabajadores hacia la recuperación de empresas*, Caracas, Unión Nacional de Trabajadores, <http://mrzine.monthlyreview.org/lebowitz241005.html>.
- Lima Filho, Paulo, e Rogério Macedo (2011), “A poeira dos mitos, revolução e contrarrevolução nos capitalismo da miséria”. In: E. A. Benini, M. S. Faria, H. T. e R. Novaes, Danigno (orgs.) *Gestão Pública e Sociedade, fundamentos e políticas públicas de Economia Solidária*, São Paulo, Outras Expressões.
- Luxemburg, Rosa (1999), *Reforma ou revolução?*, São Paulo, Expressão Popular.
- Marañón, Boris (2012), “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria” Clacso In, B. Marañón (comp.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina* (Buenos Aires, Clacso).
- Marx, Karl (2006), *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo Editorial.
- _____ (1988), *O capital, crítica da economia política*, vol. 1, São Paulo, Nova Cultural.
- _____ (2004), *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo Editorial.
- Metello, Daniela (2008), *Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias, o caso da Justa Trama*, Dissertação de Mestrado, UFRJ.
- Mészáros, István (2002), *Para além do capital*, Campinas, Boitempo Editorial/Editora da Unicamp.
- _____ (2006), *A teoria da alienação em Marx*, São Paulo, Boitempo Editorial.
- _____ (2007), *O desafio e o fardo do tempo histórico*, São Paulo, Boitempo Editorial.
- Minto Lalo Watanabe (2011), A educação da “miséria”, particularidade capitalista e educação superior no Brasil, Tese de Doutorado, Campinas, Faculdade de Educação, Unicamp.

- Nascimento, Claudio (2005), *Do “Beco dos Sapos” aos canaviais de Catende. (Os “ciclos longos” das lutas autogestionárias*, Senaes, April 2005. www.mte.senaes.gov.br.
- Novaes, Henrique (2007), *O Fetiche da Tecnologia a experiência das Fábricas Recuperadas*, São Paulo, Expressão Popular-Fapesp.
- _____ (2009), De “Neuquén para o mundo uma breve história dos bravos lutadores da FaSinPat Zanón”, *Passa Palavra*, December 4, <http://passapalavra.info/?p=15791>.
- _____ (2010), “Qual autogestão?”, In, H. T Novaes (org.), *O retorno do caracol à sua concha, alienação e desalienação em cooperativas e associações de trabalhadores*, São Paulo, Expressão Popular.
- _____ (2011), “A educação escolar e não escolar nas fábricas recuperadas”, Campinas, mimeo.
- _____ (2012), *Reatando um fio interrompido-a relação universidade-movimentos sociais na América Latina*, São Paulo, Expressão Popular-Fapesp.
- _____ e P.A. Lima Filho (2007), “Uma pedra proto-socialista num colar pró-capital financeiro, um balanço das políticas públicas de Economia Solidária no Governo Lula”, *IV Encontro Internacional de Economia Solidária*, São Paulo, USP.
- _____ e M. S. Faria, “As Comissões de Fábrica brasileiras diante do Golpe de (1964)”. In I. Ness, D. Azzellini (orgs.), *Ours to master and to own*, Chicago, Haymarket books, vol. II, no prel.
- Oda, Nilson Tadashi (2000), “Sindicato e cooperativismo, os metalúrgicos do ABC e a UNISOL Cooperativas”. In P. Singer & A. Souza (orgs.) *A economia solidária no Brasil*, São Paulo, Contexto.
- Oda, Nilson Tadashi (2001), “Gestão e trabalho em cooperativas de produção, dilemas e alternativas à participação”, *Dissertação Mestrado em Engenharia*, São Paulo, Universidade de São Paulo (USP), Escola Politécnica.
- Oliveira, Francisco de (2002), “O trabalho abstrato e as novas formas de conflito” (Entrevista). In I. Loureiro, J. C. Leite,

- M. Cevasco (orgs.) *O espírito de Porto Alegre*, São Paulo, Paz e Terra.
- Péret, Benjamim (1999), *La commune des Palmares –Que fut le quilombo des Palmares?*, Paris, Editeur Syllepse.
- Pinassi, Maria Orlanda (2009), *Da miséria ideológica à crise do capital-uma reconciliação histórica*, São Paulo, Boitempo.
- Quijano, Aníbal (2002), “Sistemas Alternativos de produção?”. In B. S. Santos (org). *Produzir para viver*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Ruggeri, Andrés (comp.) (2009), *Las empresas recuperadas-autogestion obrera en Argentina y America Latina*, Buenos Aires, Editorial da Facultad de Filosofia y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Senaes (2007), “Dados do SIES”, www.mte.gov.br/ecosolidaria/sies.asp.
- Singer, Paul (2002), “A recente ressurreição da Economia Solidária”. In B. S. Santos (org.), *Produzir para viver, os caminhos da produção não capitalista*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Storch, Sérgio (1985), “Discussão da Participação dos Trabalhadores na Empresa”. In M.T. Fleury e R. M. Fischer (org.), *Processo e Relações de Trabalho no Brasil*, São Paulo, Ed. Atlas.
- Tauile, José *et al.* (2005), *Empreendimentos Autogestionários provenientes de Massa Falida*, Brasília, MTE/IPEA/ANPEC/Senaes.
- Tavares, Aline *et. al.* (2012), “O Sexo da Economia Solidária apontamentos a partir da Economia Feminista e da prática de incubação”, Campinas, Mimeo.
- Tiriba, Lia (2011), “Escolas do trabalho. Reflexões sobre fábricas ocupadas e recuperadas pelos trabalhadores” In G. Semeraro, *et al.* (orgs.), *Gramsci e os movimentos populares, Gramsci e os movimentos populares*, Niterói, Editora UFF), vol. 1, pp. 241-285.
- Vasconcellos, Bruna (2011), *Gênero, Tecnologia e Economia Solidária, reflexões a partir da experiência de uma associação*

de mulheres rurais. Mestrado em Política Científica e Tecnológica, Brasil, Unicamp.

Vieitez, Candido Dal Ri, Neusa (2001), *Trabalho associado*, Rio de Janeiro, DP&A.

Wirth, I (2013), *Mulheres na Triagem, Homens na Prensa. Questões de Gênero em Cooperativas de Catadores*, São Paulo, Annablume.



3. LA LÓGICA DE LA SOSTENIBILIDAD DE LOS EMPRENDIMIENTOS SOLIDARIOS EN EL MODELO ECONÓMICO CUBANO

*Blanca Munster Infante**
*Jonathán Quirós Santos***



INTRODUCCIÓN

El encuentro de Cuba con las múltiples experiencias de economía solidaria, que en su gran mayoría nacieron en un escenario de crisis económica regional, abrió un espacio dentro del debate nacional sobre la construcción de “otras economías”. Es a partir de 2001 que el mundo académico cubano se acerca a las experiencias de economía solidaria, con su participación en diferentes redes regionales, que se materializaron en un proceso de articulación mundial: la Red Intercontinental de Promoción de la Economía Social y Solidaria (RIPESS) y en su capítulo RIPESS-América Latina.

* Investigadora en el Centro de Investigaciones de la Economía Mundial (CIEM).
Profesora de la Universidad de La Habana.

** Investigador en el Centro de Investigaciones de la Economía Mundial (CIEM).
Profesor de la Universidad de La Habana.

En septiembre de 2005 se participó por primera vez en el I Encuentro Latinoamericano de Economía Solidaria y Comercio Justo (Cochabamba, Bolivia), que permitió intercambiar experiencias y propuestas de trabajo conjunto en las iniciativas de economía solidaria. El encuentro de Cochabamba fue un momento decisivo para trasladar el debate al país. Se acordó realizar el II Encuentro Latinoamericano de Economía Solidaria y Comercio Justo en La Habana (Cuba), del 7 al 10 de noviembre de 2006, el cual contó con la amplia participación de redes de diferentes regiones del mundo.

A partir de este momento gana presencia en el país la designación o concepto de economía solidaria, entendida como aquella nueva economía que implica la socialización real de los medios de producción. Los espacios solidarios en construcción dentro de un modelo comprometido con el socialismo se enfrentan a la necesidad de avanzar más allá de la lógica de “expropiar a los expropiadores” y de trascender la socialización formal de los medios de producción, hacia la compleja tarea de construir una sociedad de productores asociados socialistas. La economía solidaria y la autogestión no pueden existir si los medios de producción no pertenecen a los hombres y mujeres. Para que la propiedad estatal llegue a ser propiedad social es necesario un control cada vez más descentralizado y democrático por parte de los trabajadores sobre la producción.

Paralelamente se impone la socialización del poder político del Estado, sobre todo por medio de un proceso de participación popular en la toma de decisiones. Nos referimos a una cultura democrática, de participación, a una cultura de rendición de cuentas, efectiva y a todos los niveles. La economía solidaria socialista no puede ser solo una cuestión económica, sino una cuestión ética y moral. Se trata tanto de construir una nueva economía social como nuevas relaciones espirituales, éticas, políticas; en esencia, de construir un nuevo ser humano.

Esta discusión, y la presencia en ella de la economía solidaria (fundamentalmente asociada al cooperativismo), en el periodo previo de discusión popular, celebración y resultados a concretar

del VI Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC) y en particular la aprobación del documento “Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución”, resaltaron la necesidad de cambios en función de los procesos de promoción del desarrollo económico y social y para la reforma de las estructuras de toma de decisiones y fomentar la descentralización. En esos “Lineamientos...”, se otorga a los gobiernos locales un mayor e importante papel.

El cónclave partidista dio paso a la “actualización del modelo económico cubano”. Un importante eje de este es que se amplía la heterogeneidad económica, y por ende, el sector empresarial no estatal. Es también parte de dicha actualización la progresiva descentralización tanto empresarial como hacia los gobiernos territoriales, y la gestión privada y cooperativa de una parte de la propiedad estatal. Se están introduciendo nuevos instrumentos como tributos territoriales, créditos a los productores, subsidios a la población vulnerable. Todo ello va conformando un marco económico y social que, de una parte, propicia el desarrollo local y, de otra, demanda de los gobiernos territoriales una acción mucho más planificada y articulada en varios sentidos: entre sectores, entre municipios y con respecto a los niveles superiores de gobierno, lo que favorece la articulación de lo local con las estrategias nacionales.

Aunque las referencias a la economía solidaria fuera de la academia son escasas, en comparación con la producción académica y los desarrollos en regiones y países de América Latina y el Caribe, existen en Cuba experiencias anteriores que funcionarían como laboratorio para emprendimientos y prácticas de autogestión solidaria en el ámbito local. Tal ha sido el desempeño previo del Fondo Rotativo para Iniciativas de Desarrollo Local (Fridel) en la creación de emprendimientos económicos en el Centro Histórico de La Habana, y la gestión de proyectos en el marco de la Iniciativa Municipal de Desarrollo Local (IMDL). Estas han constituido prácticas de las que se pueden extraer importantes enseñanzas.

Este trabajo tiene como objetivo analizar algunas de las experiencias de desarrollo local más recientes en el contexto cubano,

anteriores a la “actualización del modelo económico cubano”, a fin de reflexionar acerca de las potencialidades de espacios favorables para la aparición y multiplicación de diferentes emprendimientos de economía solidaria. La pregunta de investigación que proponemos es: ¿qué es lo que hace sostenibles en Cuba a las experiencias de economía solidaria en una etapa transicional, con mayor heterogeneidad económica y social, y con preponderancia de la propiedad estatal? En particular, ¿cuál es el papel del Estado y las políticas públicas en la sostenibilidad de estas experiencias?

Se analizará el alcance de estas experiencias y su dinámica de constitución, y se reflexionará sobre su contribución en la construcción de procesos de desarrollo local integrados, en una perspectiva más amplia de cambio socioeconómico (integración del enfoque de género, las relaciones de solidaridad y reciprocidad). La investigación está estructurada en tres partes. En primer lugar se describen brevemente algunas características del actual proceso de reformas económicas que se desarrollan en el país. Tal proceso y las características de la situación actual determinan la necesidad de encarar un estudio sobre los rasgos de los posibles componentes de la economía social, tal como son los emprendimientos productivos sociales. En el apartado siguiente, tomando el periodo comprendido entre 1995-2012, nos acercamos a dos casos surgidos en condiciones históricas diferentes: por una parte la experiencia inédita en el país del modelo de gestión descentralizada que es aplicado por una entidad sui generis, la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, cuyo centro histórico fue declarado por la UNESCO Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1982; por la otra, se exponen las principales características de experiencias más recientes como han sido las Iniciativas Municipales de Desarrollo Local, con el propósito de hacer visibles los principales espacios de trabajo y analizar los principales resultados que en términos de procesos de desarrollo local más solidario han generado. Finalmente se presentan los resultados del estudio con el propósito de detectar los factores que han resultado vitales para sostener su funcionamiento, y los desafíos que estas

experiencias plantean en las condiciones de “actualización del modelo económico cubano”.

HACIA LA “ACTUALIZACIÓN DEL MODELO
ECONÓMICO CUBANO”. LA NECESIDAD
DE PENSAR EN PROPUESTAS ALTERNATIVAS

El socialismo en Cuba, como resultado del proyecto nacional liberador de la Revolución, no es algo hecho, sino algo en constante cambio y transformación, no exento de contradicciones ni en ascenso lineal permanente y, como proceso inconcluso y minoritario en un mundo predominantemente capitalista, reversible.

En última instancia, cualquier análisis integral sobre el socialismo, y aun sobre el socialismo en Cuba, está por hacerse. No por simple retórica Fidel Castro, todavía en sus funciones estatales y partidistas, dijo en un discurso en 2005 ante estudiantes de la Universidad de La Habana que: “Una conclusión que he sacado al cabo de muchos años: entre los muchos errores que hemos cometido todos, el más importante error era creer que alguien sabía de socialismo, o que alguien sabía de cómo se construye el socialismo. Parecía ciencia sabida ...” (Castro, 2005). Los más recientes acontecimientos relacionados con la preparación y celebración del VI Congreso del Partido Comunista (abril de 2011)¹ abrieron un intenso, masivo y rico proceso de debate en el país,² para la discusión, modificación y aprobación de los

¹ Los antecedentes directos son dos alocuciones del Presidente Raúl Castro: la primera, el 26 de julio del 2007, en Camagüey, en el que se anunció la necesidad de “cambios estructurales y de concepto” para reactivar la economía; segunda, la intervención de diciembre 2010 en el sexto Periodo de Sesiones de la Séptima Legislatura de la Asamblea Nacional del Poder Popular, donde se analizó la situación económica y las propuestas del presupuesto y el plan de la economía para el año 2011, y se anunció el propósito de definirlo en una amplia consulta.

² Aunque se plantea que: “... la mayoría de las propuestas, intervenciones y disertaciones que se han generado se erigen sobre la base de una noción intuitiva e implícita en torno al concepto de modelo económico, que no define con precisión cuáles son sus elementos más esenciales” (Fernández, 2011:2).

“Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución”, que se refrendaron en la citada reunión.

Las resoluciones aprobadas son la base de lo que se llama la “actualización del modelo económico cubano”, en que prevalecerá la propiedad socialista sobre los medios de producción. La “actualización” tiene como principios que solo el socialismo es capaz de vencer las dificultades y preservar las conquistas de la Revolución, y que primará la planificación y no el mercado. En Cuba se mantiene, pues, la construcción del socialismo, ese “extraño y apasionante drama”, como lo calificara el Che Guevara.

Se reconoció que:

El modelo excesivamente centralizado que caracteriza actualmente nuestra economía deberá transitar, con orden y disciplina y con la participación de los trabajadores, hacia un sistema descentralizado en el que primará la planificación, como rasgo socialista de dirección, pero no ignorará las tendencias presentes en el mercado, lo que contribuirá a la flexibilidad y permanente actualización del plan (Castro, 2011:11-12).

Lo anterior constituye un profundo cuestionamiento del modelo económico.

En los “Lineamientos...” se ratifica que ha comenzado un proceso de transformaciones estructurales en el modelo estatal centralizado cubano, que se combina con una rigurosa política de ajuste para enfrentar los desequilibrios macroeconómicos. En la configuración que se prevé para el sistema económico y social cubano, se reconoce que el nivel de las fuerzas productivas demanda la heterogeneidad de las formas de propiedad, y que las formas no estatales son funcionales al desarrollo económico y social además de ser necesarias para detener el deterioro de determinados sectores y, por tanto, coherentes con las pretensiones de cambio.

En algún grado, las transformaciones planteadas le dan continuidad a las de la década de los noventa, que se habían interrumpido o revertido en el primer decenio de este siglo. Pero también hay nuevas acciones, análisis y evaluaciones, además de

un contexto nacional e internacional diferente, que le otorgan una particular singularidad. El propio presidente Raúl Castro ha comentado que no se trata de una receta inamovible, sino que cada cierto tiempo los principios del modelo adoptado deben someterse a cuestionamiento.

En los “Lineamientos...” no se define de manera explícita el alcance de las transformaciones. Es difícil que un documento pueda incluir simultáneamente, y con precisión, todas las dimensiones económicas, sociales y políticas. Hay aspectos que han sido definidos con bastante claridad, pero hay otros que han quedado solo como objetivos abiertos, susceptibles de interpretaciones y acciones diversas.

Estos dicen *grosso modo* lo que se pretende hacer hasta el año 2015, y dieron paso a cambios institucionales y jurídicos, algunos ya concretados, pero no dicen cómo, ni definen un cronograma o secuencias de acciones para alcanzar los objetivos planteados. Pendientes aún están la clarificación en la estrategia de desarrollo del país y la imprescindible definición teórica y conceptual sobre el modelo económico, social y político al que se aspira con el proceso de la “actualización del modelo económico cubano”.

Otro de los elementos asociados a la mencionada actualización es el otorgamiento de un mayor poder a los gobiernos locales. Los gobiernos provinciales y municipales manejarán recursos de forma descentralizada, recaudarán un porcentaje de los impuestos y tendrán mayor autonomía para tomar decisiones con respecto a las empresas locales y la agricultura. En la actualidad se realizan experimentos en las nuevas provincias de Mayabeque y Artemisa, con el fin de tomar lecciones para su generalización, lo que puede crear condiciones favorables para un desarrollo articulado e incentivado desde lo local.

Las formas no estatales de organización de la producción de pequeña escala (sobre todo las no privadas) permiten ofrecer alternativas diversas al empleo no estatal, mejorar el nivel de vida de las familias que se incorporan al sector, descentralizar e incrementar la producción de bienes y servicios y democratizar la propiedad entre un gran número de familias.

A diferencia de la gran empresa estatal, este es un sector de gran flexibilidad, menor inercia, sin burocracia que ofrezca resistencia a los cambios y con gran capacidad para adaptarse a un nuevo marco de incentivos. La velocidad promedio de la actualización del modelo económico cubano podría acelerarse gracias a este sector, sin temor a que los cambios más drásticos produzcan un colapso del mismo, cosa que sí pudiera suceder en la empresa estatal si se somete a una reforma apresurada.

Para maximizar la respuesta potencial de las pequeñas y medianas empresas, debe ampliarse nuevamente el marco regulatorio definido en el año 2010 para trabajadores por cuenta propia y microempresas concentradas en actividades de bajo valor agregado, y promover otro que favorezca el empleo de profesionales, nuevas tecnologías y el acceso a internet, al mismo tiempo que permita vínculos con el sector externo: posibilidad de aliarse con capital externo, importar, exportar y recibir préstamos externos.

Las referencias en los “Lineamientos...” a las cooperativas no agrícolas se están concretando con la elaboración de políticas y normas transitorias para la realización de experimentos en las provincias de Pinar del Río y Villa Clara, y sobre la base de estas experiencias, elaborar las normas para todo el país. Se impone la aprobación de una ley de cooperativas, inexistente hasta ahora, adecuada a las necesidades actuales.

En la actualidad, el sector agropecuario cubano está integrado por cinco tipos de entidades productivas: CPA, CCS, UBPC, privados y estatal.³ Estas formas a la vez obedecen o se corresponden con diferentes tipos de propiedad y gestión; las tres primeras se consideran cooperativas. El nuevo modelo agrícola productivo,

³ Las Cooperativas de Producción Agropecuaria (CPA) se formaron con campesinos propietarios que aportaron a la cooperativa la tierra y restantes medios de producción bajo el principio de voluntariedad. Las Cooperativas de Crédito y Servicio (CCS) fueron integradas de forma voluntaria por los campesinos beneficiados por las leyes de reforma agraria que así lo deseaban; se unían para recibir determinados beneficios como el crédito bancario, la adquisición de tecnología de punta, así como favorecer la gestión de mercado, precios, entre otros aspectos. Las Unidades Básicas de Producción Agropecuarias (UBPC) se constituyen con los colectivos de trabajadores de las empresas estatales, a las que les fueron entregadas tierras bajo condiciones de usufructo indefinido (Nova, 2011).

que se propone se dirige hacia un patrón diversificado en cuanto a sus formas de propiedad y debe partir de destrabar las fuerzas productivas, donde lo local constituye el escenario fundamental.

Una interrogante que permanece se relaciona con el grado de complejidad tecnológica de las actividades de estas futuras cooperativas y sus grados de libertad en cuanto a temas centrales como la importación y la posibilidad de asumir compromisos y asociaciones con empresas extranjeras.

Un reto tanto para las autoridades, académicos, trabajadores y para la sociedad en general, como vía de ampliación de las formas de propiedad y gestión, y de transformación de formas de economía solidaria, es hacer que funcione de manera extendida un sector de cooperativas a partir de la transformación de empresas estatales y no como resultado de un proceso espontáneo y voluntario originario de un grupo de personas, tal y como se define este tipo de organización de la producción.

Las cooperativas promueven valores de solidaridad, al mismo tiempo que requieren una organización y equilibrios internos complejos que se deben diseñar con sumo cuidado, con el fin de crear los incentivos adecuados y no cerrar otras opciones para los que, voluntariamente, decidan no incluirse en el sector.

La gran mayoría de la población cubana está a favor de un socialismo perfectible, y de que el tipo de socialismo que construimos en el país no es viable, sostenible ni deseable. La participación popular en la discusión y enriquecimiento de los “Lineamientos...” fue masiva; y desde entonces hasta la fecha, se produce en todos los ámbitos del país un debate sobre la visión del socialismo que se quiere y del futuro de Cuba.

En esas discusiones, entre los que sostenemos al socialismo como horizonte, han surgido diferentes posiciones, no solo exclusivas de la academia, sino de los más disímiles sectores de la sociedad cubana. Algunos investigadores han identificado varias posiciones o corrientes de pensamiento sobre las visiones de socialismo que están influyendo en los cambios en Cuba y, a nuestro juicio, aunque polémicas e incompletas, no están exentas de lógica y razones plausibles, y resultan muy útiles para la

comprensión de la realidad y de la “actualización del modelo económico cubano”.

Para Piñeiro, existen tres posiciones: la estatista, la economista y la autogestionaria.⁴ En primer lugar, los estatistas tienen como objetivo del socialismo un Estado representativo bien administrado, que controle la sociedad, con atención en lograr un Estado fuerte, no uno más grande, que funcione correctamente y asegure que los subordinados cumplan con las tareas asignadas. En tanto, los economicistas tienen como objetivo el desarrollo de las fuerzas productivas, entendidas como la capacidad tecnológica para crear más riqueza material, y el socialismo es afín a la redistribución de la riqueza. Por otra parte, Piñeiro considera que los autogestionarios sostienen que la esencia del socialismo es la autogestión o autogobierno por las personas en su lugar de trabajo y sus comunidades y hasta el nivel nacional; para ellos el socialismo significa el control social sobre el Estado, la economía, el sistema político y todas las instituciones sociales (Piñeiro, 2012:47-50).

Fernández Estrada, por su parte, sostiene que existen dos posiciones acerca del proceso de cambios en Cuba, el dogmatismo y el pragmatismo (Fernández, 2011), las que según Piñeiro coinciden con las que ella denomina estatismo y economicismo. Esta autora considera que Fernández Estrada sugiere la existencia de una tercera posición, cuyos objetivos y propuestas estarían en sintonía con la tendencia autogestionaria (Piñeiro, 2012).

Numerosos autores (Fernández, 2011; García, 2012, entre otros) debaten sobre posibles fórmulas para ampliar el proceso de autogestión y de participación popular. Se proponen ensayar fórmulas de control de las actividades empresariales por medio de los Órganos del Poder Popular en sus diferentes niveles. Si se organizaran en Grupos Empresariales de subordinación nacional, provincial y municipal, cuya gestión fuera controlada por las

⁴ La autora las asume como “... herramientas para el análisis para caracterizar a grandes rasgos los enfoques existentes en la Isla sobre lo que es necesario para salvar el proyecto socialista cubano. El único propósito de su uso es señalar las ideas que más los identifican, pues en realidad aun las personas que pueden caracterizarse más claramente por una de las posiciones comparten algunos puntos con las otras” (Piñeiro, 2012:46).

Asambleas del Poder Popular de los respectivos niveles, se estaría dando un paso serio en la construcción de formas superiores de gestionar socialmente los medios de producción que pertenecen a la sociedad en su conjunto. De esta manera, además, se podrían aislar de una vez las llamadas funciones estatales –que intransferiblemente deben desempeñar los ministerios– de las denominadas funciones empresariales, que podrían ser supervisadas por los máximos órganos representativos del poder del Estado en sus diferentes niveles (Fernández, 2011).

En cambio, otros autores (Piñeiro y Cruz, 2011) abogan por potenciar el papel de las cooperativas no agrícolas y recuperar el papel de las Unidades Básicas de Producción Cooperativas, como formas de organización solidarias en la construcción del socialismo. Este debate, que gana fuerza con los cambios que se vienen produciendo en el marco regulatorio nacional, propicia el surgimiento y extensión de otras formas de producción cooperativa no agropecuaria.

El elemento común en estas discusiones gira en torno al control popular sobre las decisiones económicas que son de tanta trascendencia para la sociedad. Al respecto István Mészáros, analizando las experiencias poscapitalistas de tipo soviético se pregunta:

... ¿Cómo podrían los individuos tener una vida plena si las condiciones generales de la reproducción metabólica social son dominadas por una “fuerza ajena” que frustra sus diseños e invalida de la manera más autoritaria los objetivos y los valores que los propios individuos tratan de establecer?

La paralizante influencia de los intereses burocráticos especiales, según el propio autor, y el poder abrumador del Estado sobre la economía tenían que fracasar, puesto que los miembros del Politburó se adjudicaron arbitrariamente el papel exclusivo y supremo de la toma de decisiones al llevar a cabo su variante de economía planificada (Mészáros, 2006).

Más allá de la improbable exactitud de las visiones, posiciones o formas de asumir el debate y la “actualización del modelo económico”, estas no son privativas de la academia, pues son

compartidas de una u otra forma por dirigentes partidistas, gubernamentales, otros intelectuales, iglesias y muy diversos sectores del país.

Hasta que se defina en la teoría al nuevo modelo económico y social cubano, y se adopten las subsiguientes decisiones económicas, políticas e institucionales a tono con este, es previsible la combinación o coexistencia de estas visiones, posiciones o formas.

En cualquier caso, hasta ahora el proceso que permita la transición de la socialización formal de la propiedad a una real y efectiva socialización, es una deuda del sistema económico y social cubano. En las empresas estatales socialistas, reconocidas en los “Lineamientos ...” como forma principal en la economía nacional, los trabajadores, hasta la fecha, no sienten a las empresas como suyas, dado el alto nivel de centralización y verticalismo prevaleciente, ni participan de forma sustantiva en la gestión ni destino de la producción, entre otras limitaciones.

Los cambios que se producen en Cuba, hasta ahora brevemente expuestos, hacen posible que el análisis de la colonialidad del poder, tal como se promueve desde el Grupo de Trabajo de Clacso “Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial”, encuentre un terreno más fértil en el país más allá de la academia, lo que incluye prácticas concretas potencialmente ampliables.

En este sentido, dentro de la trayectoria de la Revolución cubana, con sus particularidades y evolución previsible, no sería extraño asumir la perspectiva descolonial, en el sentido de transformación social y no solo económica. Así, resulta plenamente coherente la ruptura epistemológica con el eurocentrismo, para que se revisen los supuestos que fundamentan la construcción de ese conocimiento, y se tome en cuenta la especificidad de las sociedades latinoamericanas, con sus estructuras y relaciones de poder y las posibilidades de construcción de otra economía y otra sociedad (Marañón, 2012:14).

De manera similar, asumimos que una economía alternativa, con una política alternativa y una subjetividad distinta, puede ser socialista en el caso cubano, en un socialismo que se reinventa

y prueba su viabilidad. Por el carácter emancipatorio del socialismo en Cuba, respecto al entorno mundial capitalista, y las transformaciones que se producirán en el país, resulta ahora más adecuado, en sintonía con los planteamientos teóricos del Grupo de Trabajo y las experiencias prácticas ahí analizadas, estudiarlas y verificar su adaptación a las transformaciones en curso, tomando en cuenta las particularidades propias del país.

El estudio y apropiación razonada en Cuba de las prácticas solidarias de la región implicaría el reconocimiento de su historicidad, totalidad y especificidades históricas (Quijano, 1998; Marañón, 2012), además de su lugar en la actual y creciente heterogeneidad de la economía y sociedad del país.

El socialismo en Cuba, desde sus inicios y durante muchos años de aislamiento, sometido por los gobiernos estadounidenses al más largo bloqueo económico, comercial y financiero del que se tenga historia, aun con errores y limitaciones, se ha caracterizado por una concepción de desarrollo económico y social que se opone a la legitimación del orden social capitalista, por lo que antagoniza y niega la racionalidad y las instituciones propias de este sistema.

Entre sus objetivos está la creación de una sociedad radicalmente distinta a la capitalista, sin explotación ni subordinación económica o de otro tipo, de unos a otros, en condiciones de equidad y justicia social, en el que la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales se realice de forma sostenible y en interacción armónica con el medio ambiente, y en el que las relaciones sociales estén basadas en la solidaridad y en la ayuda mutua. Este modelo se ha caracterizado por la integración de las dimensiones económicas y sociales; de ahí las políticas en tal sentido.

Aunque no hay una definición única de socialismo como sistema económico y social, existe relativo consenso sobre una noción básica que se relaciona con un concepto particular del derecho de propiedad, un sistema de propiedad en el que la sociedad controla los medios de producción fundamentales y, mediante su uso, obtiene beneficios. Al predominio de la propiedad social le es consustancial la planificación y, en términos

políticos, una nueva institucionalidad y democracia (por razones históricas, y por las condiciones concretas de Cuba en estos años, en condiciones de partido único), justicia social, equidad y solidaridad.

Las transformaciones de las relaciones de producción capitalistas en socialistas implicaron inicialmente un doble proceso: el predominio de la propiedad estatal sobre los medios de producción y la desaparición de la gran propiedad privada sobre los mismos como fuente de explotación, casi desde el inicio de la Revolución. En el caso de Cuba, desde 1968 y hasta ahora, la forma predominante y casi única de propiedad ha sido la estatal, identificada como propiedad social.

No obstante los avatares de la economía y sociedad cubana, que incluyen los afectos en el país de la desintegración de la antigua Unión Soviética, el recrudecimiento del bloqueo estadounidense y el consiguiente programa de emergencia vinculado con estos hechos, además de las adecuaciones subsiguientes al sistema económico, cuyo mayor y más trascendental restructuración y cambio no se producirán sino a partir de la “actualización del modelo económico”, tanto en el discurso oficial como en la academia se mantiene un consenso sobre el desarrollo, que es de manera radical distinto al de los enunciados, y la racionalidad instrumental neoclásica propias de la colonialidad del poder.

La perspectiva de pensar en las políticas de desarrollo desde lo local, lo que se propone en el nuevo modelo económico, nos lleva a tomar conciencia y claridad de las potencialidades insuficientemente explotadas de las prácticas solidarias en los diferentes territorios.

Así, hoy se deben distinguir cinco principales segmentos o tipos de actores, formados por iniciativas, actores e instituciones específicas, que componen el aún incipiente campo de la economía solidaria en Cuba: 1) los emprendimientos solidarios, en los cuales se realizan de manera asociativa y cooperativa actividades económicas de producción, prestación de servicios, comercialización y consumo; 2) las organizaciones civiles de apoyo y promoción de la economía solidaria, entre las que se encuentran

incontables ONG (OXFAM, ACSUR, Las Segovias); 3) universidades (Facultad de Economía, Universidad de La Habana) y centros de investigación (Centro de Investigaciones de la Economía Mundial y Centro de Desarrollo Local y Comunitario); 4) los gobiernos y administraciones municipales dotadas de programas de asesoría técnica, infraestructura, créditos y de apoyo a proyectos locales, y 5) los mecanismos de integración solidarios, como la Alianza Bolivariana de las Américas (Alba) que promueve acciones de cooperación en diferentes esferas del desarrollo de los países miembros.

Los ejemplos que se analizan en lo sucesivo constituyen espacios donde, de manera muy temprana para el contexto cubano, se comenzaron a ensayar en el país formas de gestión descentralizada con demostrada eficacia. La mayor parte de la información recopilada sobre estas experiencias fue tomada de la más reciente sistematización del Programa de Desarrollo Humano Local (PDHL) realizada por varios consultores del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y del proyecto “Apoyo al proceso de descentralización y al estímulo productivo” promovido por el PNUD en el país. Para ello se utilizaron diferentes instrumentos de recolección de la información, se realizaron entrevistas en profundidad a actores que desempeñaron un papel protagónico en la toma de decisiones en las estructuras de los diferentes niveles del PDHL, se organizaron talleres con los grupos de trabajo e instituciones (nacionales y de la cooperación internacional) que participaron o participan en el proceso de despliegue desde los inicios hasta la actualidad y con sus beneficiarios. Finalmente se visitaron diferentes proyectos en cinco de las nueve provincias donde radicaba el programa.

CENTRO HISTÓRICO DE LA HABANA VIEJA:
ESCENARIO PARA LAS PRÁCTICAS
DE ECONOMÍA SOLIDARIA

La Habana Vieja es un municipio urbanizado, uno de los más pequeños de la capital del país. Su extensión territorial es de

4.32 kilómetros cuadrados y su territorio está dividido en siete Consejos Populares: Prado, Catedral, Plaza Vieja, Belén, San Isidro, Jesús María y Tallapiedra. Comprende el Centro Histórico de la ciudad, que abarca casi 50% de la superficie municipal (2.14 kilómetros cuadrados), aunque alberga 66.1% de los residentes municipales.

La economía del municipio está basada fundamentalmente en los servicios, con una creciente concentración en las instalaciones turísticas, comerciales e inmobiliarias de la Oficina del Historiador, que tributan sus ganancias principalmente al proyecto de recuperación físico-social del Centro Histórico.

En la década de los noventa, coincidiendo con la peor crisis económica que ha enfrentado el país luego de 1959, se tomó una decisión de vital importancia para el Centro Histórico: dotar a la Oficina del Historiador de un respaldo legal que le permitiera llevar adelante un desarrollo sostenible: en el Decreto Ley 143, de octubre de 1993, aprobado por el Consejo de Estado de la República de Cuba, se considera al territorio “Zona Priorizada para la Conservación”. El Decreto Ley 143 amplió la autoridad de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, la subordinó directamente al Consejo de Estado y fortaleció su condición de institución cultural con personalidad jurídica propia y jerarquía adecuada para obtener los recursos financieros destinados a la restauración y conservación del territorio, así como para ejercer facultades relativas a la planificación, el control urbano y la gestión del tributo en el mismo. Asimismo, en noviembre de 1995 se adoptó el Acuerdo 2951 del Consejo de Ministros, que declaró el Centro Histórico “Zona de Alta Significación para el Turismo”.

La esencia de este modelo de gestión es la cultura y, por lo tanto, el ser humano, como creador y portador de cultura, es el protagonista y centro del proceso de desarrollo. A esta visión sociocultural de la recuperación, ha sido imprescindible sumarle una visión económica, con el fin de hacer sostenible el proceso, lo que hizo que los bienes culturales tangibles e intangibles se convirtieran en activos para el desarrollo local. En última instancia, el objetivo central es un desarrollo humano sostenible.

El proceso de desarrollo del modelo impulsa tres dimensiones con un enfoque integrador: la rehabilitación económica y social, estrechamente vinculada al rescate patrimonial. Completa esta visión la participación de los habitantes de esta zona de la ciudad, no solo como beneficiarios de la renovación, sino como sujetos gestores de ella, algo imprescindible si se toma en cuenta que –según las palabras del propio Historiador de la Ciudad– la aspiración es que el Centro Histórico de La Habana sea para vivir (Centro vivo) y no solo para ver (Centro museo).

En consecuencia, surge el Plan de Desarrollo Integral del Centro Histórico, como modelo de gestión que permite dar continuidad a la obra de rehabilitación, a pesar de la crisis económica y los limitados recursos; su empeño se dirige no solo a la recuperación del medio físico, sino también y principalmente, a los habitantes de La Habana Vieja. Este Plan de Desarrollo, concebido con un enfoque integrador, garantiza la participación de los ciudadanos en el proceso. Desde esta óptica, en la medida en que la economía local se reactiva, genera nuevos empleos, mejora las condiciones del hábitat y se reduce el perfil de marginalidad; de este modo, se impone una dinámica de recuperación que actúa como efecto sinérgico y multiplicador de las inversiones, lo que ensancha las áreas recuperadas y aumenta los recursos disponibles para el desarrollo.

La estrategia del Plan de Desarrollo Integral del Territorio definió así sus principales ejes de actuación: la recuperación de la estructura urbana patrimonial, la potenciación del desarrollo cultural, el desarrollo de la economía local, el desarrollo de la función terciaria, el avance hacia la solución de los problemas de la vivienda, el impulso a la participación social, el desarrollo de los servicios al hábitat, la mejoría de las redes infraestructurales, la promoción de una cultura de protección ambiental y el fomento de la cooperación internacional que garanticen una aplicación y gestión cada vez más eficiente de los recursos de la cooperación, el impulso de la cooperación multilateral y la cooperación descentralizada (Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, 2002).

El Centro Histórico de La Habana Vieja ha sido un escenario propicio para impulsar un sector urbano de la economía solidaria. El sistema empresarial creado funciona como un sistema económico con fines y mecanismos solidarios. Varias son las razones: sus utilidades se destinan al desarrollo social, económico y patrimonial de ese territorio, se basa en principios de planificación, autogestión y participación de los actores de la localidad y de la cooperación internacional, promueve la intersectorialidad y se sustenta sobre criterios de autosostenibilidad.

Entre las estrategias del Plan de Desarrollo Integral del Territorio se encuentra el desarrollo de la economía local a partir de la explotación eficiente de los recursos patrimoniales y el impulso a nuevas actividades económicas y sectores, así como el rescate al desarrollo de su función terciaria. El efecto que ha generado el proceso de reorganización territorial y la creación del nuevo sistema económico descentralizado, que opera en este territorio, se traduce en el impulso al desarrollo económico local, a los servicios sociales y a la cultura.

Se han constituido nuevos servicios de atención para la tercera edad, discapacitados y niños; se han rehabilitado consultorios de médicos de la familia, centros escolares, policlínicos y parques infantiles. Se generó una experiencia innovadora como las aulas museo y la rehabilitación de instituciones culturales que han permitido la creación de un programa cultural que beneficia a todos, los nacionales y turistas extranjeros.

Ese impacto se logró fundamentalmente con el apoyo financiero aportado por las entidades económicas del Centro Histórico, las cuales entre 1994 y 2004 generaron ingresos y utilidades por más de 180 millones de dólares, 35% de ellos dedicados a proyectos y programas sociales, 45% a proyectos que generan recursos financieros y 20% a otras emergencias de la ciudad. Se crearon durante ese periodo 10 mil empleos, que beneficiaron a 60% de la población residente, 34% de los cuales han sido empleos para mujeres (Portieles, 2005).

Entre los proyectos de mayor beneficio, se encuentran los que están dirigidos al desarrollo de diferentes modalidades de atención

al adulto mayor, las cuales corresponden a los subprogramas que impulsa el país con relación a la tercera edad. Con el proyecto de Belén, se apoyó la atención comunitaria al anciano por medio de un espacio para los múltiples círculos de abuelos que hay en el territorio, que desarrollan diferentes actividades para la promoción de la salud biológica, mental y social del anciano y su familia. Este es un proyecto social que está a mitad de su desarrollo, pues contempla otras acciones para proporcionar una atención más integral a ancianos en diversa situación de salud. Tres proyectos de este tipo se han construido bajo el rótulo de “Viviendas protegidas para la tercera edad”, los cuales resultan una inversión social novedosa para Cuba en la atención institucional llamada “Hogar para el anciano”. En esa modalidad, la Oficina del Historiador inauguró un proyecto muy importante en el barrio de San Isidro, con la colaboración de Caja Madrid; todo el mobiliario y la construcción civil han sido resultado del apoyo financiero de la economía local solidaria.

De importancia especial ha sido la reconstrucción del Convento de Belén, antigua institución religiosa, hace ya mucho secularizada, que ahora es lugar de esparcimiento, cultura, recreación y atención médica de cientos de ancianos que viven en sus alrededores. El Programa Mundial de Alimentos apoya con el suministro de leche; y la fundación catalana Doctor Trueta aporta –por medio del PNUD– medicinas y equipos médicos especializados. En el Convento de Belén hay salas de fisioterapia, con especialistas y equipos, y una consulta de oftalmología, con capacidad para entregar anteojos graduados a quienes los necesiten. Los discapacitados de la zona –adultos y niños– reciben también el apoyo de la Oficina del Historiador.

La satisfacción, por instalaciones sociales de esta naturaleza, la encontramos en palabras de muchos de sus beneficiarios. Al respecto, Blanca Nieves Rodríguez (75 años de edad, jubilada del sector bancario) ha declarado:

Este lugar me fascina. Aunque tengo un lindo entorno familiar, vengo todos los días con la mejor disposición de disfrutar del

Convento y servir a quien lo necesite. Por decisión de los algo más de 700 ancianos que aquí se congregan, fui elegida vicepresidenta del Ejecutivo de Beneficiarios del Convento. Ahora soy útil como nunca antes lo pude ser. Me siento muy feliz de compartir con mis vecinos. ¡La tercera edad puede ser muy hermosa!

Dado que el modelo de trabajo basado en la solidaridad y la participación se apoya en métodos de planificación participativa de todas las partes involucradas, es uno de los efectos más importantes del programa del Centro Histórico, porque ha demostrado su eficacia en la cantidad de resultados alcanzados y lo atrayente que ha sido para la colaboración internacional, hecho que se manifiesta en el incremento de las entidades de la cooperación interesadas en apoyarlo.

Las experiencias de economía solidaria que encontramos en el Centro Histórico permiten observar, en el fenómeno económico, la participación de colectivos y no de los individuos aislados. El proceso de revitalización desarrollado en el territorio favoreció la creación de hermandades y congregaciones entre amas de casa, jubilados, personas con minusvalías, personas con desventajas sociales y algunos trabajadores por cuenta propia, artesanos y artistas independientes, bajo la denominación de hermandades de Bordadoras y Tejedoras de Belén; de Carpinteros y Zapateros de La Habana Vieja, y la Congregación de Plateros de San Eloy.

Sin duda, la Hermandad de Bordadoras y Tejedoras de Belén, con 15 años de experiencia, ha sido una nueva forma de gestión y autogestión cooperada, que ha tenido gran importancia en la transformación de sus integrantes y en general de la comunidad en la que labora y a la que brinda sus servicios. Las actividades que organiza propician un incremento de la satisfacción de las necesidades de la población, y estimulan a la comunidad. La hermandad agrupa a 37 personas, cuyas edades oscilan entre los 32 y los 81 años de edad, aunque la mayor representatividad se encontraba entre los 46 y 60 años; las personas de más de 60 años son minoría, nueve personas. Cuentan con un integrante masculino. La gran mayoría reside en La Habana Vieja (17),

pero también hay representantes de otros municipios (Pérez y Brutau, 2009).

Es uno de los proyectos que contribuyó a impulsar una iniciativa económica-financiera como el Fondo Rotativo para Iniciativas de Desarrollo Local.⁵ Su creación sirvió para empoderar a un grupo de mujeres que dirigen y ejecutan el proyecto; gracias a él, las participantes logran un estatus económico vital para la economía de su familia, pues el proyecto opera en pesos convertibles, moneda con mayor poder adquisitivo que el peso (por la existencia de la dualidad monetaria en el país).

El proyecto rescata un oficio que se consideraba una tradición cultural perdida y propia solamente de las mujeres. Ahora se intenta cambiar esta visión al involucrar en la capacitación a niños y niñas, incluyendo a aquellos con desventaja social. Los objetivos de la hermandad son de tipo cultural, económico y social, pues intenta rescatar una tradición y cambiar una realidad desigual de género, además de que ha contribuido al desarrollo económico de la localidad al suministrar productos a entidades que generan importantes ingresos al territorio. Los colaboradores internacionales y las entidades nacionales y locales lo han reconocido como una experiencia exitosa gracias a que el crédito se ha reintegrado en un corto periodo y a la ampliación y consolidación de la calidad de su producción.

Lo novedoso de la hermandad es que combina relaciones mercantiles favorables con la Compañía Turística Habaguanex S. A., que cuenta con una línea de hoteles y hostales, así como una red de restaurantes, cafeterías, aires libres, mercados, tiendas y otros servicios. La compañía recibió los servicios de la hermandad en la confección de vestuario de cocina, mantelería, servilletas, gorros para cocineros, delantales, cortinas, cojines y otros materiales para sus instalaciones.

Mientras que en el sentido más amplio se conforma como un proyecto sociocultural, se lleva a cabo una serie de acciones,

⁵ Instrumento de crédito en divisas, dirigido a los actores económicos de ámbito provincial y municipal, interesado en la creación empleos, el desarrollo de las potencialidades económicas locales y la identificación de mecanismos de sostenibilidad de servicios sociales.

en su mayoría de carácter profundamente humanitario. La hermandad de bordadoras se ha vinculado a distintos proyectos sociales que la Oficina del Historiador ha puesto en funcionamiento en el territorio. De esta forma los efectos sociales de su labor son mayores.

En alguna medida ha modificado la economía local, al imponer una actividad que no existía y cuya significación ha aumentado con el paso del tiempo. Al respecto, Elvira Reinardo Muñoz, presidenta de la Directiva de la Hermandad de Bordadoras y Tejedoras de Belén, refiere que, con los cursos, talleres y otras formas de encuentro que organizan, evitan que las técnicas de las artes manuales se pierdan y, además, logran que lleguen en forma amena e instructiva a todos los interesados. Elvira siente orgullo por una actividad educativa propiciada para la comunidad. La hermandad ha ampliado las opciones y enfrentado las dificultades de esta etapa. Tienen extensiones en el Barrio Chino y otros municipios, además de actividades con infantes y personas de la tercera edad. “He creado el grupo Bordarte y la primera lección que doy a las alumnas es sobre el amor. Lo primero que hay que hacer es amar la aguja de coser a mano”.

Desde 1999, en el Centro Histórico funciona el Centro de Rehabilitación para la Edad Pediátrica Senén Casas Regueiro, dedicado a la rehabilitación integral de niños con parálisis cerebral y otras enfermedades degenerativas del sistema nervioso central, que implican invalidez física o mental. Cuando se inauguró esta clínica, las integrantes de la hermandad confeccionaron el uniforme de los trabajadores de servicio, de cocina y de las niñeras; además, personalizaron las piezas de lencería. Según el criterio de la administradora de la clínica, la ventaja de que ellas se encargaran de estos uniformes –dos para cada persona– fue que los hicieron a la medida de cada trabajador.

Otro de los proyectos beneficiados por la hermandad fue el Hogar Materno Leonor Pérez, creado para la asistencia especializada a embarazadas y recién nacidos en el municipio, y cuyas consultas abarcan desde los servicios estomatológicos (odontológicos) hasta las patologías vinculadas con el embarazo; en varias

ocasiones, la hermandad ha entregado piezas de canastilla a madres solteras con necesidades económicas, que son vulnerables socialmente.

En general, la experiencia en la programación, formulación, ejecución y evaluación de proyectos solidarios en el Centro Histórico de La Habana permite resumir algunos puntos claves que han constituido motores y garantes del proceso de gestión local: elevada participación interna (comunidad y actores del desarrollo local) y externa (cooperantes), amplio intercambio técnico de experiencias sobre temáticas de interés común (medio ambiente, género), búsqueda de innovación o elementos novedosos que cualifiquen los proyectos (viviendas protegidas para la tercera edad) y necesidad de la sistematización de lo logrado para su replicabilidad y corrección de lo negativo (Pérez y Brutau, 2009).

LAS INICIATIVAS MUNICIPALES PARA EL DESARROLLO LOCAL (IMDL)

La atención especial de lo local en la “actualización del modelo económico cubano” ofrece oportunidades para dinamizar las comunidades, con la descentralización de la gestión municipal y la participación ciudadana como pasos claves para aumentar el crecimiento y mejorar la calidad de vida comunitaria. El término local no se refiere tanto al desarrollo de un territorio o de una zona específica, sino más bien a que se trata de un desarrollo de origen endógeno, con mayor autonomía y basado en las propias potencialidades; en cierto modo, un autodesarrollo. La mirada desde lo local permite apreciar la manera particular en que cada territorio construye sus relaciones y prácticas sociales. La proximidad espacial, social y cultural permite identificar carencias, obstáculos y proponer con creatividad respuestas y formas adaptadas y realistas.

Las denominadas Iniciativas Municipales para el Desarrollo Local se originan en 2009 y centran sus acciones en el desarrollo de proyectos con sostenibilidad económica, los cuales son

propuestos por entes locales y aprobados por el gobierno del territorio. En la actualidad, este proyecto opera en 100 municipios del país y busca dotar a los gobiernos de facultades y presupuestos a partir del desempeño de iniciativas que generen retornos económicos; de esta manera, las estrategias de desarrollo local son impulsadas por la decisión de los actores del territorio.

Por primera vez, el gobierno municipal decide si ese proyecto se presenta o no, pero además pacta con la entidad el porcentaje de las ganancias que quedará en el municipio y que manejará el gobierno para seguir reinvertiendo en el desarrollo. En el caso cubano este manejo es inédito, por la escasa autonomía municipal, y ahora los municipios se están convirtiendo en figuras activas dentro de un sistema donde todo se conecta.

A partir de estas nuevas iniciativas, los actores locales han generado un conjunto de respuestas productivas desde los municipios, las cuales han logrado fortalecer la vida productiva de los territorios y mejorar el bienestar de las comunidades. Entre ellas podemos mencionar las siguientes: Programa de Desarrollo Agrario Municipal, producción local de materiales para la construcción de viviendas de interés social y ferias de la biodiversidad.

El Programa de Desarrollo Agrario Municipal constituye una guía metodológica que permite que en cada entidad se pueda elaborar uno propio; incluye tres componentes claves para lograr la seguridad alimentaria de los municipios: 1) fortalecimiento de la agricultura urbana, que existía desde los noventa como una respuesta a la crisis, con magníficos resultados; 2) agricultura suburbana, constituida por los anillos productivos alrededor de los asentamientos, basados en cooperativas con un modelo de agricultura orgánica, mediante el desarrollo de los polos productivos, que son los que van a dar respuesta a la agricultura comercial, y 3) la reforestación, que se estaba impulsando desde hace años, como una necesidad ambiental.

Otra iniciativa es la producción local de materiales para la construcción de viviendas de interés social. Dicha tecnología fue desarrollada por el Centro de Investigación y Desarrollo de las Estructuras y los Materiales (CIDEM) de la Universidad Central de

Las Villas; propone la utilización de recursos materiales y humanos de una localidad para el diseño de tecnologías propias, con el mínimo de recursos y con una calidad óptima. Su carácter participativo radica en que cada comunidad diseña su procedimiento para combinar un grupo de las tecnologías apropiadas ya desarrolladas de antemano, que les permitirán realizar actividades como el reciclaje de desechos orgánicos para la producción de combustible sólido, la producción de cementos puzolánicos con materias primas del lugar, de tejas de microconcreto, vigas pretensadas y bloques, mediante tecnologías de bajo costo, y la producción de ladrillos y cal con combustibles ecológicos producidos en el lugar.

Cientos de personas ya han sido entrenadas en la producción y uso de los ecomateriales, y se han creado nuevas capacidades en las comunidades, lo que tiende un puente entre la disponibilidad de materiales de construcción y la demanda local. El hecho de usar materias primas locales, el bajo costo, la pequeña escala de producción y la generación de empleos en los que pueden trabajar hombres, mujeres e incluso discapacitados, hacen a esta tecnología realmente atractiva para el desarrollo local. Se ha aplicado con éxito en municipios como Sagua la Grande, Santa Clara, Caibarién, Pedro Betancourt, Cárdenas, Colón, Matanzas, Morón, Holguín, Bayamo, Mella, Contramaestre y Guantánamo (pertenecientes a nueve provincias).

Las ferias de biodiversidad, lejos de ser una tecnología o un paquete tecnológico elaborado desde el Instituto Nacional de Ciencias Agrícolas (INCA) “para introducir mejoras productivas”, es una práctica desarrollada que constituye una importante innovación, dinamizadora de la vida productiva, social y cultural de las comunidades campesinas que se han involucrado en ella. Consiste en preparar un área sembrada con un número elevado de semillas (como frijol, maíz, papa u otros), y más tarde convocar a todos los campesinos productores de la zona que quieran asistir para que ellos seleccionen las especies que deseen experimentar en sus respectivas tierras y sus condiciones específicas. De esta forma, se convierten en protagonistas de investigaciones

agrícolas de gran importancia para todos los campesinos de la localidad. Más adelante se producen nuevos encuentros donde los campesinos experimentadores son los que repiten la operación y comparten los resultados, de forma que al mismo tiempo se incrementan de manera sustancial la biodiversidad y los conocimientos. Los resultados de las ferias de biodiversidad tienen múltiples dimensiones. En lo económico se producen importantes aumentos de la biodiversidad, los rendimientos, la producción y los beneficios. Además, se han convertido en encuentros socioculturales, en los que se promueve la multiplicación de los conocimientos sobre las variedades logradas y el desarrollo de múltiples actividades que fortalecen la cultura rural local.

Esta iniciativa es un ejemplo de articulación entre centros de investigación, universidades, organizaciones campesinas y campesinos productores. Se ha desarrollado con éxito en comunidades de las provincias de Pinar del Río, La Habana y Villa Clara. De aquí surgió la idea de elaborar el Catálogo de Tecnologías Apropriadas para el Desarrollo Local, que pone en contacto directo a los gobiernos municipales con el qué, quién y dónde se aplican estas tecnologías en el país, lo cual refuerza la gestión de información y conocimientos, a partir de las necesidades y según las estrategias municipales. El catálogo constituye una herramienta de gestión de la información y el conocimiento dentro de la red de desarrollo local del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente de Cuba. Está compuesto por fichas sencillas que incluyen el título de la tecnología, una breve explicación, algunas imágenes, ejemplos exitosos de su aplicación y todos los datos de contacto de las instituciones o autores. En él están presentes áreas del desarrollo local como tecnologías de gestión y participación, producción de bienes y servicios, agricultura, producción animal, construcción, energía, cultura local, manejo de recursos naturales (como agua, bosques y suelos), y manejo integral de residuos. Después de que se distribuye en los gobiernos municipales, los responsables del catálogo estarán al tanto de su actualización por medio de mecanismos que se crearán al efecto; así es como aportarán las tecnologías e innovaciones que se producen

en sus territorios, de modo que en los territorios también se haga gestión del conocimiento y se sepa quién sabe y qué.

CONCLUSIONES

Las experiencias descritas anteriormente han desarrollado prácticas e instrumentos útiles en tres campos.

- 1) Realizan aportes en un modo de hacer en lo referente a la programación local del desarrollo, pues propician la flexibilidad y la innovación, tanto en términos de adaptación a nuevos contextos como de introducción de nuevas ideas en el campo del desarrollo territorial, mediante mecanismos ágiles de toma de decisiones.
- 2) Producen programas de desarrollo de capacidades locales y propician igualmente el intercambio de experiencias entre cooperantes nacionales e internacionales, en particular en el campo de la colaboración descentralizada.
- 3) Permitieron la creación y fortalecimiento de grupos de trabajo interinstitucionales que facilitan la articulación territorial entre los distintos programas de desarrollo sectorial, al mismo tiempo que desarrollan un planeamiento estratégico que proporciona el marco adecuado para articular y priorizar las ideas de los proyectos, propuestas e iniciativas locales.

También se obtuvieron experiencias en la gestión y articulación de la cooperación internacional con los mecanismos de planificación del desarrollo del país, mediante la creación de un espacio de coordinación vertical –entre lo local, lo nacional y lo internacional–; de esta manera, se facilita la exposición, el diálogo, el contraste de tomas de posición y se permite tomar decisiones en forma ágil y oportuna, lo que evita la creación de estructuras administrativas innecesarias. Propició la creación de espacios territoriales de coordinación y gestión de la cooperación con personal nacional para asegurar su apropiación y sostenibilidad.

Además, la experiencia del Centro Histórico introdujo y ensayó mecanismos como el del Fondo Rotativo para Iniciativas de Desarrollo Local, que Cuba adoptó y generalizó posteriormente a todo el país por medio de la Iniciativa Municipal para el Desarrollo Local (IMDL). El Fridel abrió una oportunidad en temas referidos a la cartera de crédito, tasa de interés, garantías y muchos instrumentos que contribuyeron a la formación de una cultura económica en los territorios, y permitió enriquecer la arquitectura financiera nacional, lo que facilitó su conexión con el espacio local y la dotó de flexibilidad.

Estas experiencias económicas se caracterizan por distintos grados de solidaridad y por lo tanto deben ser considerados sus diferentes efectos. Un impacto cualitativo presente en estas experiencias es la revalorización del trabajo. Los emprendedores, al generar sus propios ingresos, han logrado mejorar sus condiciones de vida de manera sustantiva. Se han desarrollado las capacidades de los actores locales mediante una capacitación continua, con financiamiento de entidades de cooperación pública y privada, lo que mejora la calidad de sus productos y servicios. En este proceso se han afirmado valores de cooperación, responsabilidad, justicia, dignidad y autoestima, lo que contribuye al bienestar, al bien hacer y al bien ser, aunque sea en grados modestos. Se logró trabajar en el fortalecimiento del proceso de tránsito de una cultura de “receptores” (subsidios, programas) a la de “gestores” del cambio y de “autosostenibilidad”.

Por su parte, las redes de gestión del conocimiento creadas permitieron fortalecer la eficacia de los procesos de desarrollo local con la utilización de innovaciones en opciones productivas para territorios y comunidades vulnerables. El logro de esquemas de cooperación entre gobiernos y diferentes actores, basado en el aprendizaje mutuo para ampliar la capacidad de gestión económica local, metodologías y herramientas junto con la actividad de los sectores sociales en la gestión por vivienda, alimentación, educación y salud, desarrollada en las comunidades, expresan claramente un efecto positivo en la ampliación del acceso en los servicios básicos y en la mejora de la calidad de vida de los pobladores.

La sostenibilidad que caracterizó los procesos, herramientas y enfoques que generan estas iniciativas se fundamentan en una fuerte y verdadera apropiación por las instancias locales; sin ella difícilmente se hubieran podido dinamizar y estimular temáticas tan importantes como delicadas, como la descentralización técnico-administrativa, el desarrollo económico local y la planificación participativa, entre otras.

REFERENCIAS

- Alonso, Aurelio (2012), “Cuba 2012: los desafíos”, versión escrita de la conferencia inaugural del III Encuentro de Crítica e Investigación Joven Pensamos Cuba, La Habana, Asociación Hermanos Saíz, 9 de marzo.
- Castro, Fidel (2005), “Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, Presidente de la República de Cuba en el acto por el aniversario 60 de su ingreso a la Universidad”, La Habana, Aula Magna de la Universidad de La Habana, 17 de noviembre de 2005, <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2005/esp/f171105e.html>.
- Castro, Raúl (2011), “Informe Central al VI Congreso del PCC. Documentos VI Congreso del Partido Comunista de Cuba”, La Habana, 16 de diciembre, <http://www.cubadebate.cu>.
- Fernández Estrada, Óscar (2011), “El modelo de funcionamiento económico en Cuba y sus transformaciones. Seis ejes articuladores para su análisis”, *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, La Habana, núm. 153, <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/cu/2011>.
- García Brigos, Jesús Pastor (2012), “El Estado y la propiedad socialista. Cuba 2012”, en *Cuba Siglo XXI*, <http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/economia.htm>.
- Marañón Pimentel, Boris (coord.) (2012), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Mészáros, István (2006), “La planificación: La necesidad de vencer el abuso de tiempo del capital”, *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, núm. 36/37, julio 2005-mayo 2006.
- Nova, Amando (2011), “Las cooperativas agropecuarias en Cuba: 1959-presente”, en Camila Piñeiro Harnecker (comp.), *Cooperativas y socialismo. Una mirada desde Cuba*, La Habana, Editorial Caminos.
- Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana (2002), Plan maestro para la revitalización integral de la Habana Vieja, La Habana.
- _____, Oficina Nacional de Estadísticas (2001), Censo de Población y Viviendas. Centro Histórico de La Habana Vieja y Malecón Tradicional, La Habana.
- Piñeiro Harnecker, Camila (2012), “Visiones sobre el socialismo que guían los cambios actuales en Cuba”, *Temas*, La Habana, núm. 70, abril-junio.
- _____, y Jesús Cruz (2011), “¿Qué es una cooperativa?”, Camila Piñeiro Harnecker (comp.) *Cooperativas y socialismo. Una mirada desde Cuba*, La Habana, Editorial Caminos.
- Pérez Cortés, Martha Oneida, y Kresla Brutau Proenza (2009), “La Hermandad de Bordadoras y Tejedoras de Belén”, en *Sistematización de dos experiencias exitosas de desarrollo local en el Centro Histórico de La Habana: Hermandad de Bordadoras y Tejedoras de Belén y Gigantería*, Publicaciones de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, La Habana, Ediciones Boloña.
- Portieles, Julio (2005), *El apoyo de la cooperación internacional a procesos de desarrollo local en curso. La experiencia del Centro Histórico de La Habana*, La Habana, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Quijano, Aníbal (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.

4. LA RECIPROCIDAD EN LAS PRÁCTICAS DE SOLIDARIDAD ECONÓMICA EN MÉXICO

*Dania López Córdova**

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es mostrar y reflexionar en torno a las prácticas de solidaridad-reciprocidad en dos experiencias de solidaridad económica en México: por un lado, la sociedad de solidaridad social Comunidades Campesinas en Camino, y por el otro, la cooperativa Unidad, Desarrollo y Compromiso. Se trata de comprender cómo se manifiesta la reciprocidad en las prácticas productivas y cotidianas de los socios, así como las tensiones que se enfrentan, a fin de perfilar o prefigurar las posibilidades desmercantilizadoras y descolonizadoras de una sociedad anti-capitalista.

En México, existe un conjunto heterogéneo de organizaciones de solidaridad económica.¹ Se trata de experiencias colectivas que

* Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

¹ En el país no existe información cuantitativa sobre el universo de estas experiencias, tampoco se tiene una metodología que permita caracterizarlas. Se han emprendido y están en curso algunos esfuerzos en ese sentido: proyecto PAPIIT-UNAM Emprendimientos productivos populares, ¿una alternativa de empleo e ingreso ante la crisis de la sociedad salarial, 2007-2010, a cargo de Boris Marañón; proyecto Conacyt, SEP. Respuestas y experiencias

se han constituido con el ánimo de resolver las necesidades materiales de sus integrantes; muchas de ellas han ido más allá del asunto de la sobrevivencia, por lo que van prefigurando una propuesta civilizatoria de mayor alcance.

Entre estas organizaciones, es posible destacar las dos experiencias arriba enunciadas; ambas, a pesar de su juventud² y de sus distintos contextos, apuntan hacia la desmercantilización de la vida y de la naturaleza y hacia la descolonización de las relaciones sociales. La primera, Comunidades Campesinas en Camino, ubicada en el sur de México, surge en 1995 con el apoyo sostenido del segmento de la Iglesia vinculado con la Teología de la Liberación; las prácticas agroecológicas y la recuperación de saberes ancestrales ocupan un lugar central, además de que, dada la participación de diversos pueblos originarios, se plantea que desde los mismos existe una propuesta civilizatoria que trasciende el ámbito rural. La segunda, Undeco, es una experiencia que se desarrolla a partir de 2001 en el centro del país, y desde sus orígenes reivindica la propuesta del cooperativismo integral como una alternativa anticapitalista.

En ambas organizaciones han tenido procesos orientados a resolver las necesidades materiales de sus integrantes desde una perspectiva amplia, pues considera no solo los aspectos del trabajo, sino aquellos vinculados con los demás ámbitos de la existencia social, con la convicción de que la justicia es un

de innovación social ante la crisis estructural del empleo asalariado, 2011-2013, a cargo de Amalia Gracia; Juan José Rojas ha realizado un censo sobre las cooperativas en la Ciudad de México; y por su parte, Juan Gerardo Domínguez (2007) también ha hecho un trabajo sobre las cooperativas en el país. Sin embargo, los resultados no han logrado tener alcance nacional.

² Existen organizaciones de mayor trayectoria. En el ámbito rural productivo es posible mencionar a la Unión de Cooperativas Tosepan en Puebla (fundada en 1977 y dedicada inicialmente a la comercialización de café y pimienta), así como a la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) en Oaxaca (organización cafetalera conformada en 1982, cofundadora del sello de comercio justo Max Havelaar). En espacios urbanos, la cooperativa Pascual, productora de bebidas, representa una experiencia temprana de empresa recuperada que, a partir de una huelga iniciada en 1982, se convirtió en una cooperativa después de tres años de intensa lucha. Estas organizaciones han sido estudiadas ya, desde diversas disciplinas y enfoques.

valor irrenunciable por el que hay que luchar. De ahí el interés de abordar estas dos experiencias en el presente trabajo, en el que se resaltan las propuestas y prácticas de reciprocidad que en ellas se tejen.

Mapa 1. Ubicación de experiencias



Fuente: Elaboración propia.

Otra de las motivaciones para presentar estas experiencias, es la relación que se ha cultivado con miembros y directivos de las organizaciones desde 2009. A partir del primer acercamiento, en proyectos de investigación previos, se ha tratado de mantener un vínculo estrecho. Por tal razón, algunos de los testimonios que se citan datan de esa época, mientras que los últimos se recopilaron en un trabajo de campo realizado en diciembre de 2011 y la primera semana de julio de 2012. Un profundo agradecimiento por el tiempo, la experiencia y la palabra compartida.

La estructura del trabajo es la siguiente: en el primer apartado se incluyen algunos elementos teóricos sobre la reciprocidad, en el segundo se expone el caso de Comunidades Campesinas en Camino, en el tercero se señalan algunos elementos de la experiencia cooperativa Unidad, Desarrollo y Compromiso, y finalmente se formulan algunas reflexiones en torno a las prácticas y propuestas de reciprocidad-solidaridad que existen en estas experiencias, y que prefiguran las posibilidades de un horizonte descolonizador, de transformación social.

LA RECIPROCIDAD: ALGUNOS ELEMENTOS DE DISCUSIÓN

En un trabajo previo (López, 2012) se realizó una discusión teórica sobre la reciprocidad y el lugar que la misma ocupa en las propuestas y prácticas de solidaridad económica. Ahí se planteó que el mercado, como forma de producción e intercambio orientada a la acumulación del capital en particular, y como relación social en general, lleva a la dominación y explotación entre los hombres y sobre la naturaleza, a la objetivación de las relaciones y a la ruptura de los lazos sociales, por lo que, en el contexto de la crisis civilizatoria por la que atravesamos, se requiere restablecer los vínculos sociales, y reflexionar sobre la reciprocidad y la manera en que coexiste con el mercado, en complementariedad y conflicto.

A partir de esa revisión se ensayó una primera definición que permite acercarse a las experiencias de solidaridad económica. Se planteó entonces que:

La reciprocidad refiere a un acto social total, relacional, donde lo principal son los sujetos y no los objetos, donde la confianza es un elemento constitutivo de la misma y la cooperación es expresión o manifestación práctica de los arreglos recíprocos. La reciprocidad produce valores y se retroalimenta de estos. La retribución implícita en la reciprocidad puede no ser inmediata y entre iguales, por

lo que existen gradaciones de la misma. La reciprocidad, junto al intercambio [mercado] y la redistribución, históricamente han sido los mecanismos básicos para institucionalizar la relación de los hombres con la naturaleza, donde uno de esos mecanismos articula de forma jerárquica a los otros (López, 2012:168-169).

Asimismo, considerando los trabajos de Quijano (1998, 2007, 2008) se destacó que la reciprocidad surge y se expande en el mundo urbano actual, como un producto histórico del capitalismo, al adquirir nuevos rasgos. Entre los diversos pueblos originarios que se encontraron en lo que hoy se denomina América Latina, la reciprocidad como relación social básica y la comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos, y en general de la existencia social global, eran elementos centrales de la vida social; sin embargo, las jerarquías sociales y la tradición eran la fuente de las normas cotidianas, que constreñían el espacio de la identidad, la libertad individual y la creatividad. Quijano plantea que, en la actualidad, no es ya la jerarquía y la tradición, sino la igualdad social, el debate y la toma de decisiones colectiva lo que prevalece, pues la identidad y la creatividad de los individuos alimentan la comunidad que se resignifica; así, señala que la reciprocidad puede considerarse una novedad sociológica, pues se trata de un redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo y en el marco de las tendencias del mismo, entre estas la contracción y precarización del trabajo asalariado, que desde la década de los sesenta el mismo autor estudió bajo las categorías de marginalidad y polo marginal (Quijano, 1977). Entonces, dicho autor señala que el descubrimiento y la extensión de la reciprocidad ocurren no solo como prolongación de antiguas historias culturales propias y no siempre en situaciones límites como la sobrevivencia, sino de necesidades de sentido histórico colectivo para resistir frente a condiciones más amplias de dominación, pues en la medida en que los trabajadores salgan y se liberen de las reglas de juego del capitalismo y realicen prácticas sociales que les permitan reapropiarse del control de su trabajo, de sus recursos y de sus productos,

así como de las otras instancias de su existencia social,³ podrán defenderse mejor del capital e inclusive aprovechar sus reglas.

La reciprocidad como intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin la intermediación del capital (Quijano, 2007:153) es una forma de control democrático del trabajo que requiere una autoridad colectiva y una subjetividad que la refuercen, lo que significaría una propuesta descolonizadora desde la totalidad social. La comunidad puede ser esa estructura de autoridad colectiva que devuelva el poder a lo social, que a su vez puede ser robustecida por la reciprocidad; asimismo, se necesita una ética de la solidaridad, un nuevo sentido común que legitime las prácticas de reciprocidad que ya están en curso, que acompañe y fortalezca lo material de la reciprocidad.

En ese sentido, este trabajo busca reflexionar sobre las experiencias de solidaridad económica en México, identificar en ellas la materialidad y subjetividad de lo recíproco y la manera en que van perfilando un proyecto civilizatorio alternativo.

SOCIEDAD DE SOLIDARIDAD SOCIAL
COMUNIDADES CAMPESINAS EN CAMINO

Contexto e historia

Comunidades Campesinas en Camino (CCC) está conformada por campesinos chontales, mixtecos, *ikoots*, mixes y zapotecas de 61 comunidades y ejidos de 20 municipios de los distritos de Juchitán, Tehuantepec y Yautepec, en las regiones del istmo y sierra sur en el estado de Oaxaca, México. En CCC, a pesar de su heterogénea composición, se ha logrado conformar un espacio de convivencia y complementariedad, en donde se respetan las

³ Autoridad colectiva, trabajo, subjetividad, sexo/género y naturaleza, de acuerdo a los ámbitos identificados en la propuesta teórica de la colonialidad del poder. Para más detalles sobre la propuesta de solidaridad económica y descolonialidad, véase Marañón (2012).

diferencias de todos los pueblos ahí representados, por lo que esta experiencia destaca también por su interculturalidad.⁴

En una perspectiva histórico-territorial, es posible señalar que la disposición geográfica de la región del Istmo de Tehuantepec, como fuente de riquezas y puente terrestre interoceánico, contribuyó a una pronta inserción en el mundo moderno-colonial, aunque es una región en la que se han registrado diversas luchas, en un proceso de resistencia de largo aliento, en especial del pueblo zapoteco o *binnizá* (*binni*, gente; *zá*, nube: “gente que proviene de las nubes”). Manzo (2011) analiza la resistencia de Cocijopi en el siglo XVI y su aprisionamiento y muerte a manos de la Inquisición de los frailes dominicos en el mismo siglo, la rebelión de Tehuantepec en 1660-1662 contra los crecientes tributos exigidos,⁵ las rebeliones de Che Gorio Melendre

⁴ Walsh (2008) plantea las diferencias entre multi, pluri e interculturalidad. Si bien los tres aluden al respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad, señala que los dos primeros son solo términos descriptivos que sirven para indicar la existencia de múltiples culturas. El “multi” tiene un origen occidental a partir de un relativismo cultural donde no se consideran las interrelaciones y se oculta la existencia de desigualdades e inequidades sociales; en tanto que el “pluri” se usa más en América del Sur como reflejo de la particularidad y realidad de la región donde pueblos “indígenas” y “negros” han convivido por siglos con blanco-mestizos, interrelación que tampoco está exenta de desigualdades. En cuanto a la interculturalidad, la ubica como un proceso por construir, donde se hace necesaria una transformación radical, como un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas, no solo económicas, sino en todos los ámbitos de existencia social, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, la relación con la naturaleza y la espiritualidad, entre otras. Walsh afirma además que la interculturalidad pasa por la descolonialidad del poder; al respecto, recupera de Quijano una cuestión central sobre los problemas de identidad como Estados nación: ¿puede la redistribución multicultural o multinacional del Estado ocurrir separadamente de la redistribución del control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, y sin cambios igualmente profundos en los otros ámbitos básicos del patrón del poder? (Quijano, 2006:18; citado en Walsh).

Respecto a la coexistencia de estos diversos grupos en el Istmo de Tehuantepec, Manzo (2011:153-208 y 317-386) hace una revisión sobre las especificidades de algunos de ellos, en la cual considera elementos conceptuales tales como dominación-resistencia/represión-permanencia/transformación.

⁵ El 22 de marzo de 1660, chontales y zapotecos de Tequisistlán, con una importante presencia de mujeres, mataron al alcalde mayor don Juan de Avellán, junto con tres de sus criados, dos españoles y un “negro”; también desconocieron y sustituyeron al gobernador y a alcaldes indígenas cercanos a los españoles y además recuperaron tierras de

(1846-1853), Che Gómez (1910-1914) y Heliodoro Charis (1919), quienes reivindicaban el aprovechamiento comunal y colectivo de las salinas y tierras y la demanda de autonomía político-administrativa del istmo con respecto al gobierno de Oaxaca, lo que chocaba con las pretensiones privatizadoras-desamortizadoras del proyecto liberal, el mismo que impulsó el desarrollo de las vías de comunicación, entre ellas la interoceánica, que se logra con la inauguración del ferrocarril en 1907.

Ya durante el siglo XX, el avance de la “modernización”, iniciada con el ferrocarril y prolongada con la industria petroquímica, las presas, las hidroeléctricas, las carreteras y la extensión de la ganadería, tuvo graves afectaciones, pues muchas comunidades y pueblos originarios fueron despojados y desplazados de su territorio, como fue el caso de la presa Benito Juárez, construida durante los cincuenta en Jalapa de Marqués, muy cerca de las oficinas de Comunidades Campesinas en Camino. En el caso de la petroquímica, la contaminación de los ríos por descargas y derrames es una preocupación central, pero la importancia de esta industria se ha ido desplazando hacia la generación de energía eólica por grandes empresas de capital español principalmente que, ante el posible agotamiento de las reservas petroleras, se erige como la gran posibilidad, velada además con un discurso verde. Actualmente se encuentra en curso un fuerte conflicto socioambiental⁶ en torno al corredor eólico del istmo, y desde la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIITDIT) y la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni), entre otras organizaciones, se ha planteado el rechazo a

las que previamente habían sido despojados. Durante más de un año, la región se mantuvo independiente de la corona española, que la recuperó después de una violenta represión y por el avance de la acción evangelizadora. A pesar de la brutalidad de este acto, en 1715 se registró otra rebelión que nuevamente desconoció a las autoridades españolas (Cruz, 1983:63-64).

⁶ Para una discusión sobre las luchas socioambientales y la forma en que prefiguran nuevas subjetividades anticapitalistas a partir de reivindicar una relación distinta con la naturaleza, véase Navarro y Pineda (2010).

dicho proyecto, pues frente a los engaños y las incumplidas promesas de “desarrollo”, se han registrado conflictos intercomunitarios, la pérdida de miles de hectáreas de cultivo, daños ambientales y la amenaza de afectaciones en lugares considerados sagrados, así como amedrentamiento, persecución y encarcelamiento contra líderes y habitantes.

En otro plano de luchas, pero asociada con las anteriores, desde finales de los setenta se conformó la Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI), con sede en la ciudad de Juchitán; este movimiento logró articular las demandas populares de democracia con la identidad cultural y contó con el apoyo comprometido de la diócesis de Tehuantepec. Entre sus demandas estaban el reparto de tierras y la salida de los acaparadores –llamados coyotes–, créditos oportunos y baratos, apoyos para el aprovechamiento directo de bosques y minerales, indemnización a pescadores afectados por derrames de petróleo y elección democrática de autoridades. A inicios de los ochenta, después de que muchos líderes y simpatizantes de la COCEI fueron encarcelados o asesinados, el partido político de Estado, Partido Revolucionario Institucional (PRI), aceptó que esta organización participara en las elecciones de gobierno municipal, ese año muy disputadas. La COCEI se convirtió en la primera organización política de izquierda en el país en ganar una presidencia municipal; sin embargo, después de casi dos años de mantener el control del ayuntamiento, los grandes intereses económicos y políticos, regionales y estatales se impusieron (Bailón y Zermeño, 1987),⁷ pero en su momento significó una importante experiencia de gobierno municipal con una amplia base social.

Esta rápida revisión ayuda a contextualizar histórica y territorialmente el surgimiento de CCC, como parte de un largo proceso de lucha y resistencia. En ese sentido, antes de la conformación

⁷ La COCEI aún existe, sin embargo, desde los noventa está muy desprestigiada, lo que de manera concreta se expresó en la pérdida del gobierno municipal frente al PRI en las elecciones de 2002, después de 20 años de gobierno ininterrumpido.

de CCC, se organizaron grupos de reflexión para realizar diagnósticos de la realidad; en ellos se detectó que uno de los principales problemas era el intermediarismo o coyotaje que pesaba y pagaba mal los productos de los campesinos, aunado a la dificultad de las familias para conseguir productos de primera necesidad, por lo que se organizaron también para resolver el problema del desabasto. Con este fin, la diócesis de Tehuantepec, ubicada en el municipio de Tehuantepec, Oaxaca, en 1991 inició el establecimiento de un sistema de abasto rural, tiendas comunitarias dedicadas tanto a la distribución de mercancías de consumo básico, como al intercambio de los productos agropecuarios de las diferentes zonas de la región, lo que alentó a la población beneficiada a desarrollar en forma organizada sus actividades productivas.

Cuando yo llego en 1994 hay grupos de TCO [trabajo común organizado] que es una metodología que tenemos aquí en la diócesis para iniciar cualquier grupo que se organice y es la metodología con la que inició la pastoral social. También UCIRI (Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo), sus inicios fueron con esta metodología y es un servicio que se da desde Ceprocom [Centro de Promoción/Producción Comunitaria] que es una instancia de la diócesis dedicada a la Pastoral Social [...] había grupos de abasto, se había organizado ya la comercialización de chile pasilla, había grupos de salud (entrevista con Padre Leónides Oliva, 29 de enero de 2010).

Así, el 9 de octubre de 1995, los 49 campesinos participantes en esa iniciativa diocesana constituyen legalmente CCC bajo la figura de Sociedad de Solidaridad Social, con el objetivo central de lograr la apropiación integral del proceso productivo por parte de sus socios. Aunque, como ya se mencionó, la motivación inicial fue asumir directamente la venta de sus productos agrícolas, más tarde las inquietudes se ampliaron y la preocupación por la proteger a la Madre Tierra se convirtió en parte de la filosofía de la organización. En 1997, la relación con la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), para la certificación orgánica, llamó la atención sobre la necesidad

del cuidado de la tierra a partir de la motivación de tener mejores ingresos y avanzar hacia la industrialización para agregar valor a los productos y obtener una porción mayor del mismo; además, estaba el asunto de la creciente erosión de suelos por el uso de químicos:

Lo que a nosotros nos motivó es que todo el trabajo, toda la producción del campesino [de] la zona costa está muy mal pagado, muy barato. Esa fue nuestra inquietud, porque aquí en la organización se veía que [a] los campesinos se les pagaba bien el producto; esa fue la motivación de nosotros y ya de ahí aprendimos cómo valorar lo que nos da vida, la tierra, el árbol, el bosque, reforestar, todo lo que es la naturaleza, no maltratar tanto la tierra, el terreno donde cultivamos nosotros; fuimos aprendiendo a trabajar con más cuidado, abonando la tierra (entrevista con Enrique Zárate y Rosendo Montiel, 27 de enero de 2010).

En un contexto de pobreza, injusticia y deterioro ambiental crecientes en la región, CCC se ha planteado la defensa de la vida como elemento fundamental de la organización, rasgo tomado del cristianismo:

Nuestra organización, alentada por el evangelio de Jesús, hace una opción radical y absoluta por la vida [...] Todos los socios buscamos salvar la vida amenazada de los pobres y excluidos y salvar la vida de la naturaleza [...] Creo que Cristo nos ha dejado una lectura, una historia que no debemos perder de vista. Y mientras eso esté presente [...] si no perdemos la mística, yo creo que esto no va a fracasar (entrevista con Gerardo Pacheco, 14 de septiembre de 2011).

El nombre de la organización se asocia al proceso que los socios han seguido como integrantes de la misma, al cual se refieren como “el camino” que deben recorrer para lograr lo que desean. En ese sentido, se han emprendido diversos proyectos:

... con el principal objetivo de mejorar la tierra, crear una agricultura ecológica que permite mejorar nuestra casa, comida, participación, medio ambiente y una vida más digna para todos los que

participamos en este importante caminar (entrevista con don Bartolomé Contreras y Enrique Zárate, 27 de enero de 2010).

Con esos inicios, CCC ha crecido de manera importante, pues a la fecha agrupa a casi mil campesinos productores y 4 mil 500 socios en su sección de ahorro y préstamo. Las oficinas de CCC, su centro de acopio e instalaciones industriales se encuentran en San José Tequisistlán, cerca de la ciudad de Tehuantepec, y es pertinente señalar que su infraestructura fue construida en buena medida gracias al trabajo colectivo (*tequio*), a la reciprocidad.

DIVERSIFICACIÓN DE CCC: RESPONDIENDO
A LAS NECESIDADES Y AVANZANDO
EN LA APROPIACIÓN INTEGRAL DEL
PROCESO PRODUCTIVO

Comunidades Campesinas en Camino es una extraordinaria experiencia basada en la reciprocidad, pues a partir de la producción y comercialización del ajonjolí (sésamo) orgánico, ha logrado expandirse y diversificarse, además de incluir en la vida cotidiana el tema de la sustentabilidad. En la idea de la apropiación integral del proceso productivo, CCC ha incorporado nuevas áreas: 1) las cajas indígenas (Cajin, 4 mil 500 socios) que proporcionan capital de trabajo a los agricultores, ganaderos, mujeres artesanas y comerciantes, así como créditos para la vivienda; 2) una procesadora de productos ecológicos donde elaboran aceite, cereales, harinas y galletas de ajonjolí, mermeladas y otros productos; 3) la marca Ecotierra para la comercialización de sus productos; 4) la Unión de Ganaderos Ecológicos de la Región del Istmo (UGERI); 5) dos tiendas cooperativas *Lugui Scarú*, mercado bonito en zapoteco (en Tehuantepec y Salina Cruz en Oaxaca), donde comercializan sus productos agrícolas, procesados y carnes, y los de organizaciones hermanas como UCIRI; 6) una sociedad civil para la asistencia técnica llamada Servicios Especializados en Técnicas Agroecológicas (SETA), y 7) el Fondo

de Aseguramiento Agropecuario *Binni Xhooba*, gente de maíz en zapoteco.

Actualmente, CCC está en proceso de reorganización, con el que se busca ubicar cada área en el sector correspondiente: producción, industrialización, comercialización y servicios, a partir de una idea de integralidad. Por ejemplo, en servicios se incluirían los de consultoría (elaboración y gestión de proyectos con el apoyo de SETA), financieros (Cajin) y de aseguramiento.

EL TRABAJO COLECTIVO Y EL SERVICIO

La idea del trabajo colectivo y el servicio es un elemento central en la vida comunitaria indígena campesina. Como ya se mencionó, cuando se comenzó la construcción de la infraestructura de la organización, los socios contribuyeron con trabajo, por medio de faenas. Asimismo, los primeros promotores agroecológicos campesinos “daban su *tequio* por unos días”.

Las actividades de CCC están organizadas a partir de lo individual y lo colectivo. Cada socio tiene la responsabilidad de realizar las labores necesarias para garantizar que la producción de la parcela sea orgánica; a su vez, en cada una de las comunidades se designa un comité conformado por un presidente, un tesorero, un secretario y un delegado. Además, para la certificación se nombra un promotor e inspector campesino; dichos cargos son rotatorios y no remunerados, pues hay una idea del servicio muy arraigada, que se fortalece con la promesa de que otros, en su momento, harán lo mismo.⁸ Hay pues una estructura de reciprocidad simétrica: donaciones de mano de obra entre protagonistas

⁸ El servicio alude al desempeño de cargos en el campo de lo político, territorial, social, económico, jurídico o ritual, sin recibir una retribución a cambio. En general, los elegidos donan trabajo o bienes a la comunidad y, de manera recíproca, reciben el reconocimiento por su buen desempeño, y en tiempos diferidos, la promesa de que otros ocuparán esos cargos. Se señala que se busca no solo prestigio sino que el cumplimiento del servicio también se entiende como respeto y afecto hacia los demás. Mayores detalles sobre el servicio, y las prácticas de reciprocidad en los pueblos originarios de Oaxaca, en Barabas y Bartolomé (2003).

socialmente iguales sin remuneración alguna. Asimismo, la estructura dirigente de CCC está integrada por socios, que desempeñan responsabilidades en el consejo ejecutivo y en el de vigilancia; todos son elegidos en asamblea general y no reciben un pago como tal, sino una compensación por el tiempo asignado a la organización, que los distrae de las labores en su parcela.

LOS BENEFICIOS Y LAS OBLIGACIONES: RECIPROCIDAD CON LA ORGANIZACIÓN

En la relación entre los socios y su organización, los primeros perciben que CCC les brinda diversas prestaciones y les ha otorgado numerosos aprendizajes. Los socios reconocen que CCC les proporciona asistencia técnica para los procesos de transición orgánica, el acopio y el transporte de los productos, la posibilidad de contratar seguros agrícolas y conseguir financiamiento para las labores, además de que les permite mantener un precio de garantía que reduce la incertidumbre de los campesinos, entre otros beneficios.

En relación a esto último, la participación de CCC como regulador de precios en la región es fundamental. En el caso del ajonjolí, que es uno de los productos bandera de la organización, según estadísticas de 2009, los socios de CCC cultivaron mil 800 hectáreas de ajonjolí, frente a 3 mil 773 en la región, esto es, CCC cultivó 40% de la superficie regional dedicada al ajonjolí, aunque en conversaciones recientes, algunos de los socios manifestaron que la participación de CCC en la región debe ser de 60 a 70% (entrevista a don Bartolomé Contreras y Sergio Vásquez, 5 de julio de 2012). Con respecto a los precios, al inicio de las operaciones de CCC, hacía mediados de los noventa, el intermediario pagaba 3 pesos por kilogramo,⁹ en tanto que CCC ofrecía cinco pesos por kilogramo; en este momento, sin la presencia de CCC, los precios,

⁹ El tipo de cambio promedio durante 2012 fue de 13 pesos mexicanos por dólar estadounidense.

que para 2012 rondaban los 17 pesos por kilogramo, estarían entre ocho y nueve pesos por kilogramo (entrevista a Rosendo Montiel y Sergio Vásquez, 29 de enero de 2010 y 5 de julio de 2012). Así, CCC es una referencia en la región, incluso para los intermediarios, y es un importante regulador de precios.

Con respecto a las obligaciones que adquieren los socios con la organización, los mismos deben realizar todas las prácticas agro-ecológicas necesarias para garantizar que sus productos sean orgánicos, además de entregar la producción comprometida.

LA CONFIANZA: ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LA RECIPROCIDAD

Se ha señalado que la confianza es un elemento constitutivo de la reciprocidad, y en el caso de CCC, ha sido un elemento central desde su fundación. En los primeros años, la organización no contaba con posibilidades de pagar al contado a los socios; pero como existía la confianza, ellos no tuvieron dificultades en entregar su producción y esperar a que CCC comercializara los productos para recibir su pago: “Los productores fueron solidarios al entregar su producto y aceptar que se les pagara después” (entrevista con don Bartolomé Contreras, 5 de julio de 2012).

Asimismo, la organización asume que los socios van a entregar su producción, como un acuerdo basado en la confianza, pues los contratos entre el socio y la organización tienen un carácter más simbólico que vinculante.

LA RECIPROCIDAD CON LA NATURALEZA

El proceso de modificación de la relación de los socios con la naturaleza es muy interesante. Al inicio, la incorporación de prácticas agroecológicas respondió más al interés de mejorar los ingresos mediante la participación en los circuitos de comercio justo, que a la convicción de proteger la naturaleza. Muchos productores aceptaron con escepticismo utilizar técnicas para la

transición ecológica y al observar que los resultados eran positivos, en términos de productividad y de ingresos, se reconoció que “la tierra daba más”. A partir de ese momento, muchos de los productores restablecieron la relación de reciprocidad y respeto con la naturaleza que caracterizaba a “los abuelos”, se sienten agradecidos y, ya con convicción, siguen incorporando las prácticas agroecológicas como una forma de devolver y agradecer a la naturaleza; además, hay una recuperación de la memoria histórica porque los campesinos rescatan los saberes de los abuelos, que habían sido desestimados y vueltos invisibles por la Revolución Verde (entrevistas con Rosendo Montiel, Enrique Zárate, Padre Leónides Oliva y Sergio Vásquez, 29 de enero, 10 de octubre y 21 de diciembre de 2010; 13 a 14 de septiembre y diciembre de 2011, y 5 y 7 de julio de 2012).

Asimismo, al cambiar la relación entre el campesino y la Madre Tierra, se ha advertido una modificación positiva en la relación entre el campesino y su familia, como parte de una estructura de reciprocidad ternaria, es decir, los beneficios recibidos por los campesinos al cuidar la tierra-territorio se transfieren a partir de una relación de respeto y cariño con las mujeres y los hijos. También se inicia un proceso de cuestionamiento frente a las prohibiciones que se establecen en aras de una supuesta conservación. Por ejemplo, se señala que “la práctica de los abuelos de la roza, tumba y quema”¹⁰ ha sido prohibida supuestamente para mantener la selva, pero no se cuestiona el papel de las empresas “¿quién se ha acabado en realidad la selva?” (entrevista con don Bartolomé Contreras, 5 de julio de 2012). Se señala que el sistema de roza, tumba y quema se ha usado por siempre, considerando la capacidad de regeneración del ecosistema, bajo los principios campesinos, entre ellos el de preservar y ampliar no solo la diversidad, sino también la biodiversidad:

¹⁰ Este sistema también es conocido como nómada o itinerante. Consiste en preparar la tierra podando y deshierbando (roza), cortando y desmontando (tumba) e incendiando (quema) los residuos de las operaciones previas y la vegetación del sitio, a fin de dejar las cenizas como sustrato para la siembra. Después de uno o dos años, se deja descansar esa tierra y se siembra en otro lugar con este sistema.

... porque se trata de todo, no solo de la agricultura, se convivía con toda la naturaleza [...] el proyecto agroecológico parte del trabajo, en todos los aspectos, es la esencia de nosotros [...] tenemos que tenerlo presente (entrevista con don Bartolomé Contreras, 5 de julio de 2012).

LA COMUNALIDAD: ¿PROPUESTA CIVILIZATORIA?

Comunidades Campesinas en Camino se ubica como parte de un proyecto civilizatorio alternativo, a partir de la identificación de los pilares que sostienen el mundo indígena-campesino, que se señala, no tendrían que ser privativos del mundo rural (entrevista con Padre Leónides Oliva, 5 y 7 de julio de 2012). Dichos pilares son:

1. Territorio-respeto a la naturaleza: “mi bosque, mi agua, mi casa”.
2. *Tequio*-reciprocidad: trabajo colectivo, servicio.
3. Fiesta-reflejo del sentido del territorio y del *tequio*, del trabajo colectivo. Son organizadas por el pueblo, no por el cura u otro agente de intervención.
4. Asamblea-comunidad: espacio de deliberación y toma colectiva de decisiones.

Dos antropólogos serrano-oaxaqueños, Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, y Floriberto Díaz Gómez, mixe o *ayuuuk* de Tlahuitoltepec, además de impulsar desde los ochenta un conjunto de organizaciones orientadas a la defensa del territorio y los derechos de los pueblos de la región contra el caciquismo y contra la explotación, son quienes desarrollaron inicialmente la perspectiva de la Comunalidad a partir de ese trabajo comprometido y de “los debates y desafíos de la lucha naciente de los pueblos indios” (Maldonado, 2002:72).¹¹ A las reflexiones primeras de

¹¹ Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij), el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos

estos dos autores, se suman las de otros destacados intelectuales “indios”¹² como Joel Aquino y Adelfo Regino, así como los trabajos más sistemáticos de Juan José Rendón, Benjamín Maldonado y Gustavo Esteva, los cuales se autodenominan comunialistas.

Maldonado señala que existen diferentes enfoques oaxaqueños de la Comunalidad, y para ejemplificarlos presenta las propuestas de Rendón y Martínez Luna. Menciona que el primer intelectual pone el acento en el papel de la Comunalidad, en la conformación de una identidad básica para sostener la resistencia en aras de la liberación, mientras que para el segundo la *donación de trabajo*, la *reciprocidad en el trabajo*, es lo fundamental:

... creemos que de la práctica cotidiana podemos arrancar lecciones ilustrativas de cómo el trabajo guía nuestras acciones y de cómo el prestigio de un ciudadano se funda en el trabajo. Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto. La Comunalidad —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el *trabajo para la decisión* (la asamblea), el *trabajo para la coordinación* (el cargo), el *trabajo para la construcción* (el *tequio*) y el *trabajo para el goce* (la fiesta) [...] La Comunalidad es lo que nos explica, es nuestra esencia, es nuestra manera de pensar; será en función de ella que logremos definir nuestro pensamiento o nuestro conocimiento en todas las áreas o temáticas que resulten necesarias desarrollar o difundir (Martínez, 1995:34 y 36, énfasis propio).

Mixes (Codremi), el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (Codeco).

¹² Martínez señala cómo lo indio nace con Colón por una equivocación interpretativa de la geografía, y también reconoce que las sociedades originales han decidido reivindicar el término; sin embargo, asegura que las propuestas indianistas no trascienden lo que él considera la cuestión fundamental: la relación del hombre con la naturaleza, de tal manera que se mantiene una visión homólatra, el hombre se vuelve a medir frente a sí mismo; el indio —y lo indio— es explicado en su relación con sociedades ajenas, pero no con la naturaleza (Martínez, 2003:41-43). Esta reflexión permite ubicar el asunto de la colonialidad y vislumbrar las implicaciones de la recuperación de una perspectiva relacional sujeto-sujeto, al dejar de concebir a la “naturaleza” y al “indio” como objeto.

Maldonado, citando a Rendón, plantea que en síntesis la idea de Comunalidad refiere a cuatro elementos centrales: territorio, trabajo, poder y fiesta comunales, en un proceso cíclico permanente; de tal manera que la Comunalidad no es exclusiva de los pueblos originarios, pues está presente en comunidades rurales campesinas que se rigen por la reciprocidad y la participación en cargos, asamblea, trabajo colectivo, fiesta, e incluso cuentan con un territorio comunal. Lo que distingue a la Comunalidad “india” son los elementos auxiliares o complementarios, lengua, vestimenta, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, entre otros, los cuales cruzan los elementos centrales antes señalados. Menciona también que, por medio de la Comunalidad, la gente expresa su voluntad de ser parte de la comunidad, lo que implica una obligación o un compromiso, pero al mismo tiempo proporciona una sensación de pertenencia “de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la Comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo” (Maldonado, 2002:73). De tal suerte que quienes se niegan al trabajo comunal, rechazan los cargos o dejan de asistir a las fiestas, están expresando que no desean ser o sentirse parte de la comunidad, y por ello llegan a perder sus derechos e incluso a ser expulsados, pues la igualdad entre los miembros se vincula con el cumplimiento de las obligaciones, de manera que los derechos individuales no pueden ejercerse independientemente de las obligaciones colectivas; se puede no hablar la lengua, no usar la vestimenta, pero no se puede dejar de servir a la comunidad; aun los migrantes pueden expresar su voluntad de ser parte de la comunidad mediante el envío de dinero para las fiestas, la búsqueda de personas que cubran sus servicios o que regresan cuando son electos en cargos; a ellos, la comunidad los sigue identificando como sus integrantes (Maldonado, 2002:73).

Para Adelfo Regino (2004), abogado y dirigente de la organización Servicios del Pueblo Mixe, el trabajo recíproco es fundamento de la propuesta de la Comunalidad, y se da en dos ámbitos: primero, en el familiar e intrafamiliar, donde se reconocen

las prácticas de la *mano vuelta* o la *gozona* (ayuda y convenio), orientadas principalmente para el sustento económico de la familia; segundo, en la comunidad, está el *tequio*, el cual tiene un carácter obligatorio. Regino señala que a partir del *tequio* es que se ha conseguido construir la infraestructura (agua, luz, caminos, etc.) de las comunidades.

El concepto de Comunalidad surge pues como un llamado de atención de intelectuales de pueblos oaxaqueños acerca de lo que es para ellos el aspecto central, definitorio, de “lo indio”. Es la forma como quieren que se les mire y una visión para la concientización étnica, una etnografía política como algunos le llaman; asimismo, en una perspectiva histórica, la Comunalidad refiere a:

... la historia política ‘india’ de los últimos siglos [...] donde se encuentran implicados procesos de dominación, resistencia y liberación, tres elementos ligados e inseparables [...] la resistencia o su fracaso solo pueden entenderse en función de las características regionales de la dominación; y además, la resistencia no puede entenderse sin la liberación, porque el objetivo de la resistencia no es acomodarse a vivir perpetuamente bajo la dominación sino incubar las condiciones para acabar con ella. La Comunalidad es la clave de la resistencia y por tanto la incubadora de la liberación (Maldonado, 2002:76).

En ese sentido, desde su formación, la idea de la Comunalidad ha estado ligada a la idea de autodeterminación, pues constituye y es capaz de crear (y recrear) las condiciones necesarias para la autonomía: la reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad en diversos cargos a pesar de ser onerosos y la defensa de un territorio propio son elementos suficientes para la autonomía en condiciones propicias. Pero como menciona Maldonado (2002:77).

... esas condiciones son las que confisca el Estado: dependencia administrativa, economía de mercado, no decisión sobre el territorio

comunitario y un sistema de vinculación con los municipios basado en el despojo de poder a través de caciques, delegados de gobierno y diputados.

La propuesta de la Comunalidad es pues de gran riqueza, con la reciprocidad como elemento principal; sin embargo, se han planteado algunas observaciones en torno a los alcances de la misma. Por un lado, se señala que se limita a los pueblos originarios y en menor medida a las comunidades campesinas, de manera que se concibe como endogámica o cerrada.¹³ Por otro lado, como se plantea desde CCC, se dice que puede hacerse extensiva, no solo en el ámbito rural sino también en el urbano, como propuesta civilizatoria. Queda el reto de reflexionar e indagar sobre sus posibilidades en el segundo caso.

En síntesis, la posición de CCC al respecto señala que se trata “de una apuesta indígena campesina para desarrollar una economía solidaria y fraterna entre las personas y con la tierra” (CCC, 2011), en la que las relaciones de reciprocidad ocupan un lugar central en su trabajo y su propuesta.

COOPERATIVA UNIDAD, DESARROLLO Y COMPROMISO

Contexto e historia

Unidad, Desarrollo y Compromiso (Undeco) es una joven cooperativa que ha emprendido un proyecto explícitamente anti-capitalista. Está conformada por campesinos, trabajadores por cuenta propia, pequeños comerciantes, así como algunos profesionistas.¹⁴ En septiembre de 1998, con la participación de 20 socios,

¹³ Maldonado (2002) menciona la polémica entre Héctor Díaz-Polanco y Luis Hernández-Navarro. El primero argumentaba que la propuesta comunalista significaba impedir el logro de regiones autónomas pluriétnicas al limitar la autonomía a lo local, lo que resultaba afín a la propuesta estatal. Hernández replicó argumentando que el comunismo es distinto al comunitarismo.

¹⁴ Hernández (2006), en su tesis de licenciatura, presenta una caracterización muy fina sobre los socios de la cooperativa Undeco.

inició sus actividades como una sección de ahorro y préstamo en la comunidad de Anenecuilco,¹⁵ cuna del revolucionario Emiliano Zapata, en el estado de Morelos, México.

Aunque esta experiencia no nace o se refuerza a partir de prácticas comunitarias de remoto origen ancestral,¹⁶ como en el caso de CCC, en Anenecuilco, y en una parte importante del estado de Morelos, existe una significativa tradición organizativa que no es reciente. En el caso de Anenecuilco, Hernández (1993) señala que después de la Conquista, en el marco de las dos repúblicas (“indios” por un lado, españoles por el otro)¹⁷ se había establecido un pacto entre el pueblo y las autoridades coloniales con el cual se reconocía el derecho de Anenecuilco de autogobernarse y preservar su territorio, al contar con títulos primordiales u originarios otorgados por la Corona. Sin embargo, con el auge del azúcar (1580-1620), se registró un proceso de concentración y reconfiguración de la hacienda, el cual se aceleró en el siglo XVIII y se consolidó en el XIX, de tal suerte que desde 1850, frente a la embestida cada vez mayor de las haciendas,

¹⁵ Anenecuilco es una palabra náhuatl que significa “vuelta que hace el río”, “vuelta de río”, o bien “donde corre el agua turbulenta”, este último en náhuatl hispanizado (Womack, 1993:15)

¹⁶ Para conocer cuáles son los pueblos originarios que habitan el estado de Morelos, véase el trabajo de Morayta *et al.* (2003). Ahí los autores reflexionan en torno a las presencias nahuas en el estado y reconocen que la identificación y conceptualización de lo indígena en Morelos no resulta fácil, dada la dispersión y los procesos de estigmatización de la identidad indígena, así como la imposición de otras identidades, que se registraron con mucha fuerza en esa región: “No olvidemos el largo y ominoso dominio que las haciendas azucareras ejercieron sobre los territorios, el agua y la fuerza de trabajo, alterando drásticamente y diferenciadamente a las culturas locales, aún más que en otras regiones del país [...] ¿cómo acercarse a estas comunidades cuyas historias e identidades quedaron negadas por las políticas del gobierno estatal posrevolucionario? [...] en la segunda mitad del siglo XX se afirmaba una y otra vez que en Morelos no hay indios, como signo de modernización. [Así, las] comunidades tuvieron que aceptar definirse según visiones y necesidades ajenas, primero como indios, luego como campesinos, después como nahuas y luego como indígenas” (Morayta *et al.*, 2003:22).

¹⁷ La fundación de repúblicas se materializó en un instrumento jurídico español, la merced real, como prueba del reconocimiento de derechos de bienes y gobierno propio de los señores naturales y de los pobladores originales (Hernández, 2010:64). En Anenecuilco, las mercedes datan de 1603 y de 1614 (Hernández, 1993:26-30)

Anenecuilco recurrió a los títulos primordiales para defender su territorio e insistir en su calidad de “pueblo antiguo del reino de Indias”,¹⁸ primero en 1853 y después en 1905. En esa segunda ocasión no recibieron respuesta e incluso se planteó que sus títulos se habían extraviado, por lo que en 1911 se unieron al movimiento maderista, bajo la consigna de restitución de tierras; sin embargo, los reclamos tanto en 1853 como en 1905 no eran solo por tierra, sino además por reivindicar los derechos políticos, de autogobernarse y defender la justicia de los pueblos o el derecho consuetudinario (Hernández, 1993). Entonces, territorio y autogobierno fueron los reclamos más sentidos de la llamada revolución del sur, que en mayor o menor medida fueron atendidos por el naciente estado nacional mexicano, pero que también implicó un proceso de desestructuración de la comunidad¹⁹ y desmovilización del movimiento campesino –proceso al que aluden de manera indirecta los directivos de Undeco–,²⁰ sin que esto

¹⁸ Hernández (1993, 2010) habla de un ritual entre los pueblos que consiste en que los vecinos reunidos en círculo, en el centro del pueblo, presencian la apertura de “la caja de hoja de lata” donde se guardan los títulos primordiales del pueblo, y plantea que este acto tiene gran valor histórico, pues, por un lado, expresa cómo se preserva y reconstruye la memoria histórica, y por otro, se transparenta el ejercicio del gobierno, al tiempo que se reafirman los deberes y derechos contraídos (Hernández, 2010: 105); además, la revisión y actualización periódica de sus títulos primordiales les sirvió para entender que la propiedad absoluta que reclamaban las haciendas no tenía fundamento, pues dichos títulos incluyen una cláusula de revocabilidad, de restitución o reintegro de la tierra y de los otros recursos, en el caso de que las necesitara el pueblo. Emiliano Zapata, en 1905 era parte de la Junta Defensora de Tierras de Anenecuilco, encargada de resguardar los títulos, la cual solicitó años después que los hacendados quitaran los cercos y permitieran que el ganado de los vecinos pastara en las tierras destinadas para ello (Hernández, 1993).

¹⁹ Desde la segunda mitad del siglo XIX, con las reformas liberales, se inicia un proceso de individualización. Por ejemplo, los hombres de entre 18 y 50 años que cumplían con el servicio de guardia nacional adquirían derechos políticos y bienes a título individual, independientemente de estar o no casados, lo que alentó el derecho individual a la propiedad y el trabajo. Asimismo, en 1909 se impulsó una nueva ley de desamortización de bienes de las comunidades y particulares, que no daba espacio para la defensa de títulos comunales. El resultado fue que los hacendados registraron como suyas tierras municipales y de las comunidades, las cuales fueron cercadas y, al final de ese año, 77% de la tierra de Morelos estaba en manos de 28 hacendados, y más de 100 pueblos contaban con apenas 20% de la superficie (Hernández, 201:122 y 1993:111).

²⁰ Warman (1976) hace una fascinante reflexión en torno a la relación entre Estado y campesinado, como parte del proceso de cambios estructurales del siglo XX registrados

significara su anulación, como lo muestran las luchas por tierras, llamadas invasiones, encabezadas por Rubén Jaramillo a inicios de los sesenta.

También es importante destacar las comunidades eclesiales de base como importantes ejercicios y espacios de reflexión y promoción de la autoorganización, las cuales se multiplicaron en todo el estado de Morelos desde los sesenta, bajo el auspicio del obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, conocido como el obispo rojo y el obispo de los pobres.²¹ Este trabajo fue fortalecido con la creación del Centro de Información y Documentación Católica (Cidoc), encabezado desde su fundación en 1961 por Ivan Illich.²² De manera más reciente se ha registrado una serie de movilizaciones en defensa del territorio; por ejemplo, a mediados de la década de los noventa, la movilización fructífera de los pobladores de Tepoztlán contra la instalación de un campo de golf en su territorio, proyecto que ya se había intentado realizar

en Morelos y en México. Plantea cómo en el periodo posrevolucionario se establecieron alianzas entre el naciente Estado nacional mexicano y el campesinado, que hacia 1930 significó una total cooptación y corporativización del segundo por el primero. Esto permitió que por un largo tiempo el campo sostuviera el proceso industrializador –ya que los precios de los alimentos se mantuvieron bajos, lo que repercutió de manera negativa entre los campesinos–; asimismo, como parte del impulso a la modernización, desde mediados de los cincuenta la producción campesina empieza a depender de insumos industriales para incrementar o mantener la productividad y los productores se ven inmersos en un sistema de usura para proveerse de insumos, lo que derivó en la transformación de los campesinos en obreros agrícolas. En todos los trabajos de este autor, se advierte una preocupación permanente por destacar la manera en que los campesinos han logrado sobrevivir, a pesar de ser considerados en una perspectiva evolucionista como resabios del pasado y obstáculos al “desarrollo”.

²¹ El obispo Méndez Arceo fue un promotor indiscutible de la Teología de la Liberación. Estuvo presente en la primera reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) en Río de Janeiro en 1955, participó en las asambleas del Concilio en los años sesenta, fue protagonista en la Segunda Conferencia de Medellín en 1968 y asistente al Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, realizado en Santiago de Chile, en 1972.

²² Ante las impugnaciones de Roma, dicho centro fue cerrado en 1976, pero las reflexiones de Illich permanecieron e influyeron en un número importante de personajes, entre los que es posible mencionar a Gustavo Esteva (a cargo de la Universidad de la Tierra, con sede en Oaxaca, partidario de la educación desescolarizada), Jean Robert (ecologista reconocido, quien participa en las discusiones sobre el decrecimiento y la potencia de los pobres) y Javier Sicilia (poeta y ensayista que desde mayo de 2011 encabeza el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad).

en los sesenta.²³ Otro caso es el del Consejo de Pueblos de Morelos,²⁴ el cual desde 2007 se opuso a ciertos proyectos de urbanización que afectarían un manantial que abastece de agua a 13 comunidades; además, logró la cancelación de un permiso para establecer un basurero y actualmente lucha para impedir la instalación de una termoeléctrica y un gasoducto en el pueblo de Huexca, Morelos.

Con la revisión anterior y enunciación de luchas socioambientales recientes, se advierte que, a pesar de que en el estado de Morelos no existan prácticas comunitarias ancestrales, existe una importante historia de lucha y organización, lo que permite contextualizar la experiencia cooperativa de Undeco.

En sus inicios, Undeco se conformó como una sección de ahorro y préstamo de la Cooperativa Tepoztlán. Por diferencias en el proyecto y con los dirigentes, la sección se organizó de manera independiente desde el 17 de noviembre de 2001:

... Fuimos a una sucursal de ellos, pero al ver y profundizar sobre lo que es el cooperativismo que es un movimiento social anticapitalista, y al ver que ahí no se cuestionaba nada de esta sociedad en la que vivimos actualmente, por un lado, y [por el otro] que el fin era el dinero ... (entrevista con Marín Rubio López, agosto de 2010).

En palabras de su dirigente, la identidad del proyecto responde a las influencias personales de sus promotores, como los grandes debates de los setenta y ochenta sobre el capitalismo y el socialismo, en torno a la búsqueda de una sociedad justa: "... me casé con esa idea, y considero que es la más correcta, de ir buscando la justicia, y la justicia es reconocer a cada quien lo que produce, y a lo que tiene derecho ..." (entrevista con Marín Rubio López, 12 de abril de 2010).

Asimismo, desde una ubicación de clase, enfatiza que en el capitalismo la justicia no es posible. Entonces se plantea como ineludible la búsqueda de alternativas:

²³ Para detalles sobre la movilización en Tepoztlán durante los noventa, véase el trabajo de Concheiro (2012).

²⁴ Véase documental *13 pueblos en defensa del aire, el agua y la tierra* (2008) de Francesco Taboada.

... si tú te identificas con la clase trabajadora, sabes que en este sistema no vas a tener otra opción, más que seguir trabajando y produciendo riqueza para otros; entonces, lo que se tiene que hacer es impulsar un proyecto en el que no se te expropie la riqueza, sino que se quede para ti, por un lado, pero no con el afán de lucro, de acumulación, sino con el fin, más bien, de la satisfacción de las necesidades (entrevista con Marín Rubio López, 12 de abril de 2012).

En esta experiencia, las prácticas y propuestas de reciprocidad no resultan tan evidentes como en el caso de CCC; sin embargo, la reciprocidad que se va tejiendo resulta una novedad sociológica, en los términos de Quijano (1998), pues los socios de la cooperativa la redescubren, en la búsqueda de resolver sus necesidades más apremiantes. La reciprocidad se advierte con fuerza en el trabajo que se realiza desde las secciones de ahorro-préstamo y de abasto-consumo, así como en la confianza que se trata de fortalecer a partir de la territorialización de la organización; pero existen además otros elementos de Undeco, tanto prácticos como subjetivos, que apuntan hacia una transformación social, y que son recuperados en este documento.

EL COOPERATIVISMO INTEGRAL: UNA PROPUESTA DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

La organización se ubica, primero, como una opción para resolver las necesidades de sus asociados, pero en términos estratégicos, se vislumbra como una propuesta de transformación social desde lo local. Al proponer la cooperativa como una “opción de vida”, se busca que los socios que se acercan a la organización solo para resolver necesidades inmediatas de la vida cotidiana,²⁵ de manera progresiva, se involucren ideológicamente con el proyecto:

²⁵ Por ejemplo, se señala que el “agiotismo”, que hace referencia a préstamos financieros con altas tasas de interés, es la causa de que muchos socios hayan perdido sus tierras al no poder devolver los préstamos, situación que se relaciona con el contexto histórico referente al proceso de endeudamiento de los campesinos de Morelos desde la década de los cincuenta.

... aquí plantearíamos dos tipos de objetivos, por un lado, de los que estamos más al frente y más convencidos de este proyecto, el objetivo estratégico sería la transformación social o la construcción de una nueva sociedad, pero ese es a nivel de la dirección. A nivel de los asociados los objetivos [son] resolver sus problemas económicos, principalmente en lo inmediato, y no les interesa tanto hacia dónde se va; sin embargo nosotros pensamos que si lo utilizamos como un método para ir resolviendo las necesidades inmediatas de ellos, se van a ir apropiando de su organización y van a tener disposición de defenderla [...] (entrevista con Marín Rubio López, agosto de 2010).

Además, desde que empezó, la organización ha insistido en la necesidad de promover el cooperativismo integral y no sectorial, pues se considera a este último como impuesto desde el capitalismo para desvirtuar al cooperativismo, ya que las organizaciones de ahorro-préstamo y consumo, vistas de manera sectorial, se convierten en un eslabón más para la reproducción del capital:

Nosotros coincidimos más con el cooperativismo integrador que planteó Charles Gide,²⁶ porque el cooperativismo es para mejorar la calidad de vida de los asociados y no solamente para que te den dinero y puedas comprar y realizar la ganancia y la plusvalía del empresario, y ya con eso. Que finalmente así no estás transformando nada, estás siendo un eslabón más del sistema capitalista y nosotros no estamos de acuerdo, nosotros veríamos la cuestión más integral (entrevista con Marín Rubio López, 10 de abril de 2012).

Así, aunque en México la legislación en torno a las cooperativas no contempla entidades integrales pues parte de una concepción sectorial y fragmentada, Undeco mantiene su decisión de impulsar un proyecto integral, por lo que su primigenia sección

²⁶ Profesor y escritor francés. Formuló un programa de acción tendiente a la creación pacífica de un nuevo sistema económico social, la República Cooperativa, donde, a partir de la cooperativa, se organizarían la producción y todas las actividades económicas, a fin de satisfacer las necesidades de consumo, sin perseguir el lucro.

financiera (2001) pronto se complementó con una sección de abasto y consumo (2003) y otra sobre salud homeopática (2004); además, en 2006 se adquirió un terreno para la instalación de una deshidratadora de hortalizas, así como para desarrollar la infraestructura de un centro de acopio y refrigeración de las mismas y, desde 2010, por medio de la cooperativa *Truequino*, se inició un proyecto de producción de hortalizas orgánicas en invernadero y de comercialización de las mismas, principalmente para la exportación hacia Estados Unidos. Así, se busca promover y fortalecer sinergias entre las distintas áreas, a partir de los recursos y capacidades que la cooperativa y los socios han acumulado.

RECIPROCIDAD SIMÉTRICA: IMPORTANCIA
DE LAS AYUDAS MUTUAS Y DE LAS COMPRAS
AL POR MAYOR

La cooperativa Undeco inició sus actividades justo en el año en que estaba en proceso de aprobación la Ley de Ahorro y Crédito Popular, que en muchos aspectos homologaba a las cooperativas y cajas de ahorro con las grandes sociedades financieras. Esto, aunado a la claridad de que se estaba impulsando un proyecto anticapitalista, favoreció que en la organización se utilice un lenguaje que se aleja de los conceptos de las sociedades financieras convencionales. En lugar de ahorro, en Undeco se habla de “administración de salarios”, y en lugar de préstamo, se refieren a “ayuda mutua”, lo que, en voz de los directivos, se justifica pues “el cooperativismo es un movimiento de los trabajadores, y estos lo único que poseen es un salario o una fuente de ingresos propia [como los campesinos] que no está orientada a la explotación de otros”, además, en el caso de los préstamos, “se trata de una suma de voluntad, es una solidaridad lo que va dando cada uno a los asociados para sacar de apuros a otros”. El acuerdo es depositar en la administración de salarios mínimo 50 pesos al mes,²⁷ una cantidad modesta que no saca de ningún apuro a nadie de forma

²⁷ El tipo de cambio promedio durante 2012 fue de 13 pesos mexicanos por dólar.

individual, pero sí puede ser importante al acumularse con las aportaciones de todos los socios.

Se advierte que las ayudas mutuas representan una propuesta y una práctica de reciprocidad. De manera individual, los socios, con sus recursos limitados, no tienen posibilidades de emprender ningún proyecto; sin embargo, a partir de la “suma de voluntades”, de las pequeñas aportaciones de todos los socios, pueden lograr lo que se proponen, sea de forma individual o colectiva; además, la administración de los salarios ha permitido que Undeco avance en su propuesta de cooperativismo integral, al desarrollar distintas áreas, como ya se mencionó. Asimismo, en la cooperativa no se pagan intereses a los ahorros, pues se considera que solo el trabajo produce riqueza, de manera que la motivación para ser parte de la cooperativa se relaciona con la posibilidad de disfrutar las prestaciones que a partir de la misma se brindan, como las “ayudas mutuas”.

Undeco ha establecido una cuota de sostenimiento para cada ayuda mutua que se otorga, la cual es de 1.55% mensual y lo recaudado se destina a mantener la organización. Se aprecia la racionalidad económica no mercantil de la cooperativa, al plantearse que se busca un punto de equilibrio entre ingresos y gastos que permita el funcionamiento de la organización.

En ese sentido, el propósito de la sección de abasto y consumo es que los ingresos de los socios tengan un mayor poder adquisitivo por medio de compras al por mayor, otra forma de reciprocidad. Los precios de venta se calculan con un pequeño incremento para cubrir los costos de operación. Esos aumentos son de 5% para los productos básicos y 8% para los no básicos; el objetivo de esta desigualdad es desalentar el consumo de estos últimos, en el ánimo de contribuir a una alimentación saludable, de modo que se utilicen mejor los escasos ingresos existentes en cada familia; por eso no se vende comida “chatarra” o basura²⁸ en la cooperativa (entrevista con Marín Rubio López, agosto de 2010).

²⁸ Se trata de productos con escasas propiedades nutricionales y altos contenidos de grasa, azúcar o sal.

SÓLO EL TRABAJO PRODUCE RIQUEZA:
NO PAGO DE INTERESES

Como ya se mencionó, en Undeco no se pagan intereses sobre los ahorros, lo que para muchos resulta inaceptable, ya que se ha asumido que los ahorros por sí mismos deben generar intereses o riqueza; sin embargo, entre los fundadores de la organización, la idea de que solo el trabajo produce riqueza está fuertemente arraigada. Además, como la mayoría de los socios proviene de segmentos sociales poco favorecidos, su principal motivación para participar en la cooperativa es tener acceso a las prestaciones o beneficios que ofrece, como las ayudas mutuas o el financiamiento para desarrollar sus actividades laborales o mejorar su calidad de vida:

... todos [los socios] son de clase media para abajo, hasta desempleados [...] las cooperativas tienen un carácter de clase, pertenecen a la clase trabajadora, están integradas por ellos. En este caso, aquí tenemos profesionistas, obreros, campesinos [...] que serían la clase explotada [...] No entra alguien que tenga mucho capital y que quiera tener la *lana* [dinero] en la cooperativa porque aquí en la cooperativa no se le paga intereses a los ahorros, porque son servicios los que se dan; entonces los que tienen la *lana*, no van a querer entrarle aquí, dicen “yo no tengo necesidad de sus servicios, prefiero depositar el dinero donde gane”. Y esa es una de las diferencias con las demás cooperativas, porque en otras sí les pagan más intereses que en los bancos, y por eso tienen mucha liquidez [...] a nosotros no nos interesa el dinero; sí es necesario, pero como un medio para impulsar otras cosas, pero no lo vemos como el objetivo, como el fin, como lo ven en muchos otros lados, que dicen “a ver nosotros aquí cuántas utilidades tuvimos, cuántos excedentes”, y no se miden los servicios, que serían más bien los valores de uso (entrevista con Marín Rubio López, 12 de abril de 2012).

En las últimas líneas del testimonio se advierte que se da preeminencia a los valores de uso, de manera que se reconoce que los servicios que otorga Undeco son lo importante, y la generación de excedentes es colocada en segundo plano.

LA CONFIANZA: TERRITORIALIZACIÓN
DE LA COOPERATIVA PARA FORTALECERLA

La mayoría de los socios pertenecen al municipio, para fortalecer una identidad entre la cooperativa y la comunidad y construir la confianza necesaria entre la población, elemento constitutivo de la reciprocidad:

... nos interesa que haya una identidad hacia la comunidad y confianza. Y la única forma de lograrlo es que la gente de la comunidad te conozca, y aunque te conozca no es suficiente, tienes que tener un reconocimiento, una confianza, porque de lo contrario no haces nada. Si te expandes a otros municipios, a otros lados, con personal de aquí mismo, van a ir a otras comunidades pero no hay ese reconocimiento, esa confianza. [Si esta no existe] es donde más se dan los fraudes porque a lo mejor sí jalas a la gente y al capital, pero porque les pagas buenos intereses. Tú ve aquí, los ocho que trabajan en la cooperativa son gente de aquí del pueblo, los que están en Xoxtla [Puebla], en Zacatepec [Morelos] son gente también de allá (entrevista con Marín Rubio López, agosto de 2010).

Asimismo, en concordancia con el séptimo principio cooperativo –compromiso con la comunidad–, Undeco se ha esforzado en tejer una relación de cercanía con la comunidad, lo que significa no encerrarse como organización; además, un porcentaje importante de la población, entre 20 y 25%, es socia de la cooperativa. Estas sinergias se aprecian en diversas acciones que han realizado en defensa del territorio y los bienes naturales, como parte de las movilizaciones más amplias que ya se mencionaron:

Yo digo que tenemos una relación muy fuerte con la comunidad, primero, porque fácilmente un 20 a 25% de la comunidad son socios de la cooperativa, que es algo que no es tan común porque lo común es que un 10 o 15% de la comunidad es la gente productiva [...] que está dispuesta a organizarse. Nosotros aquí hemos rebasado ese porcentaje y esa es la gente que más lidera y que más presencia tiene en Anenecuilco, ese es un progreso importante y

con esa gente es con la que se han hecho las movilizaciones en defensa del territorio en tres sentidos: 1) la lucha contra el relleno sanitario, que se ganó; 2) la defensa de los recursos naturales, que en este caso es el agua, y ahí va pegado también el no aceptar las unidades habitacionales, y 3) la delimitación de la mancha urbana, ya hay un acuerdo de Asamblea del Pueblo pero impulsada básicamente por nosotros, de lo que debe de ser (entrevista con Marín Rubio López, agosto de 2010).

**HAY QUE HACERSE CARGO DE SÍ MISMO:
NO MÁS SUBORDINACIÓN**

La cooperativa también busca impulsar vínculos más horizontales entre sus socios, lo que no ha resultado fácil por las relaciones de dominación, de subordinación, a las que la gente ha estado acostumbrada; no obstante las dificultades, para Undeco esta es una convicción:

... no es sencillo, no es fácil hacer esa relación tan horizontal, porque la gente está muy impuesta [acostumbrada] a que la manden, o está impuesta a no asumir responsabilidades, a no tomar decisiones, por temor a regarla [equivocarse] o porque le gusta estar subordinada [...] los productores deben ir sintiendo la necesidad de tomar decisiones. Afortunadamente en Undeco, la gente que está ahí pues ya está echándole ganas, porque de eso depende también la chamba [trabajo] de ellos. La gente debe empezar a reflexionar. Tienes que pelear con eso, y no hay un método en el que puedas ir quitando esa cuestión ideológica de la subordinación, de que hay alguien arriba, que debes recibir órdenes. Y eso es algo muy fuerte, aquí y en otros lados (entrevista con Marín Rubio López, agosto de 2010).

**DISCIPLINA: UN VALOR EXIGIDO Y PROMOVIDO
POR LA COOPERATIVA**

En la cooperativa se promueve la idea de que los proyectos deben realizarse a partir de los propios recursos, como lo hicieron

los pioneros de Rochdale. No hay espacio para asumir una posición de desamparados:

[Plantear que] una gente desempleada no puede dar 50 pesos no es cierto, por el mismo origen de la cooperativa. Los pioneros del cooperativismo de Rochdale arrancaron su cooperativa, primera experiencia exitosa, y eran desempleados. Tenían claro qué hacer, dijeron “la meta nuestra, como desempleados, es ahorrar una libra esterlina en el plazo de un año, una vez que la juntemos, arrancamos la cooperativa”. Aquí lo único que les pedimos a los socios cuando dicen “es que yo no tengo, gano poco” [...] “pues déjese de tomar dos, tres refrescos al mes [...] y ya con eso cumple”.

En ese sentido, se plantea la construcción y recuperación de valores como algo fundamental en la organización:

... los asociados al principio ingresan por una necesidad personal, y el gran reto de nosotros, que estamos más al frente, es aprovechar esa necesidad que ellos tienen para cambiar de hábitos y actitudes a los asociados; por eso planteamos en el segundo objetivo de [la sección de] administración de salarios y ayuda mutua, que nosotros tenemos que recuperar los principios y los valores morales que hemos ido perdiendo, y lo debemos hacer con incentivos para ir modificando los hábitos y las actitudes de la gente (entrevista con Marín Rubio López, agosto de 2010).

Así, la organización propone otra concepción de las relaciones sociales, otro lenguaje y otros significados para las prácticas cooperativas. En este sentido, Undeco plantea una ruptura tanto en la concepción como en la práctica predominante del cooperativismo y orienta sus acciones a la transformación social desde lo local, donde la reciprocidad, en el sentido que le da Quijano, como novedad histórica, juega un papel muy importante.

BALANCE

Estas dos experiencias, que en algunos aspectos resultan contrastantes, son representativas del conjunto de organizaciones que

en México se están desarrollando para resolver de forma colectiva los asuntos de la producción y la reproducción de la vida.

En ambas organizaciones la reciprocidad es un elemento constitutivo. En Comunidades Campesinas en Camino, el servicio, el trabajo colectivo o *tequio* y la relación de reciprocidad y complementariedad que se establece con la naturaleza son prácticas que tienen su asidero en la vida comunitaria y en la cosmovisión indígena, sistematizadas en la perspectiva de la Comunalidad; además, la convergencia, en la organización, de campesinos indígenas de diversos pueblos también es una característica a destacar, como un espacio de interculturalidad. Por su parte, Unidad, Desarrollo y Compromiso también cuenta con elementos de vida comunitaria campesina pero que ha perdido estructura con las políticas asistencialistas del Estado mexicano y las influencias cada vez más fuertes del individualismo. Undeco destaca por impulsar un proyecto que abiertamente se ubica como una propuesta anticapitalista, lo que se plantea en un lenguaje desmercantilizador, que recupera la centralidad del trabajo, y el dinero se concibe solo como un medio; además, se ubica la búsqueda de una sociedad justa como el horizonte que no hay que abandonar.

Las experiencias no han estado exentas de dificultades y se desenvuelven en un contexto por demás adverso; no obstante, es posible afirmar que se trata de esfuerzos sostenidos en los que se van tejiendo relaciones sociales descoloniales en el ámbito local y regional, que van prefigurando los alcances y posibilidades de transformación social, de una sociedad descolonial y anticapitalista.

REFERENCIAS

- Bailón, Moisés, y Sergio Zermeño (1987), *Juchitán: límites de una experiencia democrática*, México, UNAM.
- Barabas, Alicia, y Miguel Bartolomé (2003), “Reciprocidad y parentesco en las culturas de Oaxaca”, en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, México, vol. I, INAH.

- Comunidades Campesinas en Camino (2011), *Una apuesta indígena campesina para desarrollar una economía solidaria y fraterna entre los hombres y con la tierra*, México, CCC.
- Concheiro, Luciano (2012), *Zapata cabalga por el Tepozteco*, México, UAM-Xochimilco, Clacso.
- Cruz, Víctor (1983), “Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec”, *Cuadernos Políticos*, México, Era, núm. 38, octubre-diciembre, pp. 55-71.
- Domínguez, Juan Gerardo (2007), *Las cooperativas “polos de desarrollo regional en México”*, México, Red Bioplaneta.
- Hernández, Alicia (1993), *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*, México, Colmex, FCE.
- (2010), *Historia breve de Morelos*, México, Colmex, FCE.
- Hernández, Carmen (2006), *El cooperativismo como un modelo de desarrollo social y una alternativa al desarrollo regional. Caso cooperativa Unidad, Desarrollo y Compromiso S.C. de R.L. Anenecuilco, Morelos*, México, Universidad Autónoma de Chapingo.
- López, Dania (2012), “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación social en América Latina: una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Maldonado, Benjamín (2002), *Autonomía y Comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, México, INAH Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Oaxaca, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.
- Manzo, Carlos (2011), *Comunalidad. Resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec. Siglos XVI-XXI*, México, Ce-Acatl.
- Marañón, Boris (2012), “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, Clacso”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de*

- transformación social en América Latina: una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Marañón, Boris (2013), “Comunidades Campesinas en Camino, una experiencia productiva colectiva en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca”, en Boris Marañón (coord.), *La economía solidaria en México*, México, IIEC-UNAM.
- Martínez-Luna, Jaime (1995), “Guelatao: ¿Es la comunidad nuestra identidad?”, en *Ojarasca*, suplemento de *La Jornada*, México, núms. 42-43, marzo-abril.
- ____ (2003), *Comunalidad y Desarrollo*, México, Conaculta.
- Morayta, Miguel *et al.* (2003), “Presencias nahuas en Morelos”, en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, México, INAH, vol. II.
- Navarro, Mina L., y Enrique Pineda (2010), “Prefiguración de subjetividades y horizontes de sentido anticapitalistas”, *Rebelión*, <http://rebellion.org/noticia.php?id=110546>.
- Quijano, Aníbal (1977), *Imperialismo y marginalidad en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.
- ____ (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores, CEIS.
- ____ (2007), “¿Sistemas alternativos de producción?” en J. L. Coraggio (org.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, UNGS, Altamira.
- ____ (2008), “Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno”, *Otra Economía*, Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria, Buenos Aires, RILESS, núm. 2, http://www.economiasolidaria.org/files/Revista_RILESS_2.pdf
- Regino, Adelfo (2004), “La reconstitución de los pueblos indígenas”, en *Antología sobre cultura popular e indígena. Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción, segunda etapa*, México, Conaculta.
- Rubio, Marín, Boris Marañón y Dania López (2013), “Unidad, Desarrollo y Compromiso, Undeco: El cooperativismo integral y autónomo en la búsqueda de un proyecto de vida y sociedad”, en Boris Marañón (coord.), *La economía solidaria en México*, México, IIEC-UNAM.

- Walsh, Catherine (2008), “Interculturalidad, plurinacionalidad y descolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, núm. 9, julio-diciembre, pp. 131-152.
- Warman, Arturo (1976), *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, La Casa Chata.

ENTREVISTA

- Contreras, Don Bartolomé. Socio fundador de CCC, ex presidente del Consejo Ejecutivo y encargado de la unión de ganaderos. Tehuantepec, Oaxaca, 27 a 29 de enero, 10 de octubre y 21 de diciembre de 2010; 14 de septiembre y diciembre de 2011; 5 de julio de 2012.
- Montiel, Rosendo. Socio de CCC, promotor agroecológico y encargado del área de asistencia técnica. Tehuantepec, Oaxaca, 29 de enero y 21 de diciembre de 2010; 14 de septiembre y diciembre de 2011, y 5 de julio de 2012.
- Oliva, Padre Leónides. Asesor de CCC. Tehuantepec, Oaxaca, 27 a 29 de enero, 10 de octubre y 21 de diciembre de 2010; 14 de septiembre y diciembre de 2011; 5 y 7 de julio de 2012.
- Pacheco, Gerardo. Socio fundador de CCC y encargado del área de comercialización. Tehuantepec, Oaxaca, 10 de octubre de 2010.
- Rubio López, Marín. Socio fundador de Undeco y Truequío. 3 de agosto de 2008; Anenecuilco, Morelos, agosto de 2010; Cuautla, Morelos, 10 de abril de 2012; Chapingo, Estado de México, 12 de abril de 2012.
- Vásquez, Sergio. Socio de CCC, promotor agroecológico y encargado del fondo de aseguramiento. Tehuantepec, Oaxaca, 5 de julio de 2012.
- Zárate, Enrique. Socio de CCC y ex presidente del Consejo Ejecutivo. Tehuantepec, Oaxaca, 27 a 29 de enero, 10 de octubre y 21 de diciembre de 2010; diciembre de 2011; 5 de julio de 2012.





5. LA RELACIÓN CON LA NATURALEZA Y LOS PASOS HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE OTRA ECONOMÍA. LECCIONES DERIVADAS DE LAS PRÁCTICAS DE LA AUTONOMÍA ZAPATISTA EN MÉXICO

*Adriana Gómez Bonilla**



INTRODUCCIÓN

En este momento se observa un deterioro ambiental grave, reflejo de la crisis civilizatoria, que incluye formas drásticas de dominación y explotación de un grupo social sobre otros. Esta situación no es casual, sino producto de la colonialidad del poder, la cual es parte de un patrón construido históricamente desde el siglo XVI para la acumulación de capital (Quijano, 2000). Si no se revierte la colonialidad del poder, no solo se agravará la crisis ambiental y aumentará la inequidad, sino que estará en riesgo la sobrevivencia de la humanidad. Ante este panorama, es fundamental identificar las alternativas que están construyendo los actores no dominantes y que pueden conducir a otro paradigma civilizatorio (De Marzo, 2010).

* Investigadora, UAM-Xochimilco.

En este sentido, las experiencias de los movimientos sociales pueden aportar lecciones para construir formas de convivencia entre los humanos y la naturaleza basadas en la solidaridad y la reciprocidad, en lugar de la dominación y explotación (Marañón, 2012). Estas experiencias representan opciones diversas, que retoman condiciones locales, al mismo tiempo que los involucrados aprenden a dialogar con visiones globales para enriquecer el proceso.

La premisa de este trabajo es que el proceso de autonomía zapatista tiene entre sus ejes la solidaridad en dos sentidos, entre los humanos y de los humanos con la naturaleza, por lo que están explorando otras formas de relacionarse, que se refleja en la construcción de otra economía. Los objetivos de este artículo son analizar la manera en que los zapatistas tratan de desmercantilizar la vida desde la cotidianidad; asimismo, se busca entender la organización social de un Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (Marez) que puede ser la base para una economía anticapitalista, así como comprender la forma en que los zapatistas tratan de romper con la colonialidad de la naturaleza.

El trabajo se estructura en seis partes. En la primera se explican los conceptos de autonomía y colonialidad del poder. La segunda muestra los aspectos metodológicos y señala la necesidad de evitar reproducir las jerarquías que se establecen entre el investigador y los investigados. En la tercera parte se describe la zona de estudio y la forma en que ejerce el poder de una manera diferente a aquella derivada de la colonialidad. La cuarta parte trata sobre la resistencia zapatista, que implica no recibir ningún apoyo del Estado mexicano, y las prácticas cotidianas de los zapatistas que pueden ayudar a la desmercantilización. En el quinto apartado se explican las características de las nuevas formas de organización social que pueden servir como base para una economía anticapitalista. En la sexta parte se exponen las posibilidades zapatistas para romper con la colonialidad de la naturaleza. Por último, se incluyen algunas consideraciones finales.

Este ensayo se basó en información obtenida por medio de trabajo de campo realizado de 2007 a 2010, en el Municipio

Autónomo Rebelde Zapatista (Marez) Ricardo Flores Magón, ubicado en el sureste mexicano. Se utilizó un enfoque participativo. Las técnicas de obtención de los datos son talleres de grupos focales, entrevistas individuales y colectivas, así como observación participante.

AUTONOMÍA Y COLONIALIDAD DEL PODER
ENFOCADA EN LA NATURALEZA.
UN ANDAMIAJE CONCEPTUAL

Para lograr los objetivos propuestos se retoman los conceptos de autonomía y colonialidad de la naturaleza. La relación entre estos se basa en que la autonomía replantea la idea de los derechos para los pueblos indígenas y su relación con el Estado, para lograr que dejen de ser excluidos y dominados como parte del patrón capitalista de la colonialidad.

La autonomía plantea que los pueblos indígenas decidan sobre sus territorios para regular su vida política, económica, social y cultural, así como el poder para intervenir en las decisiones nacionales que los afectan (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002). Por lo tanto, la autonomía requiere una descentralización del Estado, para permitir la conformación de unidades de autogobierno (comunidades, municipios o regiones) que cuenten con pleno reconocimiento (Máiz, 2008).

De esta forma, el autogobierno requiere una ruptura con la idea del Estado centralista, que conlleva un control jerárquico y vertical, y en las comunidades se expresa como la imposición de decisiones externas o con los usos y costumbres que solo atañen a aspectos políticos menores de la vida comunitaria. En cambio, un ente autónomo (comunidad, municipio o región) es un centro de decisión política diferenciada y plena (Máiz, 2008). Además, la autonomía implica que los pueblos indígenas tengan derechos específicos dentro del Estado nacional (López y Rivas, 2005; Gutiérrez, 2008). Aunque estos derechos diferenciados son colectivos, también deben garantizar el ejercicio de los individuales.

Asimismo, dichos derechos contemplan que los indígenas puedan tomar decisiones sobre su cotidianidad, incluyendo la relación sociedad-naturaleza.

La colonialidad de la naturaleza es un ámbito de la colonialidad del poder que, según Quijano (2007), es producto del colonialismo ibérico, pues en ese momento se estableció un patrón de dominación social, basado en la idea de raza. Esta idea se configuró como parte de un nuevo patrón de poder derivado de la Conquista de América, que implicó el establecimiento de las diferencias entre conquistadores y conquistados, las cuales se basaron en características biológicas, que señalan a los primeros como *naturalmente* superiores en relación a los segundos. De esta forma, se constituyeron las relaciones de dominación y fue la base para clasificar a la población de América, y del mundo después, conforme al nuevo patrón de poder.

El establecimiento de relaciones sociales basadas en la idea de raza, dio lugar a la formación de nuevas identidades sociales: indios, negros, mestizos; además, se redefinieron otras identidades, como español y portugués, más tarde europeo, las cuales antes solo significaban procedencia geográfica y ahora se convertían en jerarquías para justificar la dominación que permitió la explotación. En consecuencia, las ideas de raza y de identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social de la población. Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica distintiva de la categoría racial. Es decir, quien poseía determinadas características se consideraba “inferior o superior”. Era posible controlar y dominar el trabajo que realizaban los considerados “inferiores”, lo cual sirvió para sostener la economía.

Para Quijano (2007:96) el poder es un espacio donde confluyen las relaciones sociales de explotación-dominación-conflicto, alrededor del control sobre los siguientes ámbitos de la vida: el trabajo y sus productos; la naturaleza y sus recursos de producción; el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; la subjetividad y sus productos (incluido el conocimiento), y

finalmente la autoridad y sus instrumentos de coerción para garantizar la permanencia del patrón de poder o regular la dirección en que cambia.

Los dominados a partir de una diferencia biológica se sitúan en una posición de inferioridad, que también incluye su pensamiento, descubrimientos y formas de interpretar la realidad. De esta forma, la producción de conocimiento va unida al patrón de poder y se le conoce como eurocentrismo (Quijano, 2007).

El eurocentrismo conlleva la separación entre el objeto y el sujeto, así como la creación de la razón proveniente de un sujeto abstracto que busca el conocimiento objetivo y universal. Esta separación entre sujeto/objeto es la que permitirá justificar la exteriorización y explotación de un grupo social (el europeo) sobre otros grupos sociales (los no europeos) y sobre la naturaleza (Marañón, 2013).

METODOLOGÍA

El análisis de la colonialidad del poder requiere una metodología, que permita romper con el patrón de poder que a su vez impide ciertas visiones de la realidad e impone las ideas eurocéntricas. En este sentido, se debe tratar de no reproducir las relaciones de poder derivadas de la colonialidad, por lo cual es importante que los actores se involucren desde una posición descolonial (Suárez-Krabbe, 2011).

De esta forma, realizar una investigación sobre la cotidianidad del proceso autonómico zapatista representa un espacio excelente para tratar de descolonizar la construcción de conocimiento. Andrés Aubry (2011:64-65) señaló que para el fortalecimiento de procesos autonómicos “... el diálogo intelectual investiga resolviendo, las dos etapas se traslapan [...] Esta postura no es la de la observación participante hoy de moda [...] La intervención sobre lo real es cognitiva, la acción monitorea la investigación, la investigación fertiliza la acción”. Por lo tanto, la investigación implica un involucramiento con el proceso zapatista.

Concretamente, al realizar la investigación de la cual deriva este trabajo, se reflexionó junto con los actores sobre las alternativas para tener un vínculo con la naturaleza de forma desmercantilizada, así como las posibilidades para lograr relaciones más equitativas entre los humanos. Por lo tanto, se trató de conjugar la teoría y la práctica.

Un reto para esta investigación fue no replicar los patrones de poder derivados de la colonialidad, lo que implicó identificar y evitar las jerarquías que se pueden generar entre la investigadora y los actores. Asimismo, se buscó que la metodología admitiera la valoración de la diversidad (ecológica, cultural, epistémica y política) para permitir que todas las voces que hay en el zapatismo quedaran representadas, y de esta forma, obtener datos de calidad que garantizaran la rigurosidad, pero sin reproducir la colonialidad.

Para lograr lo anterior, se retomó la investigación participativa, ya que se trata de un enfoque que involucra a los actores. De igual forma, se puede enlazar con la idea de que para analizar procesos que giran alrededor de la solidaridad y reciprocidad es necesario incorporar dichos valores en la investigación, sin que eso signifique que esta no pase por momentos de tensión y replanteamiento de las relaciones de poder (Leyva y Speed, 2008).

En este caso, lo más apropiado fue trabajar por medio de reflexiones colectivas combinándolas con información proveniente de individuos, pero intentando no reducir la diversidad de perspectivas. Asimismo, se tuvo cuidado de no perder de vista que el rigor es distinto a la neutralidad. El rigor implica una buena obtención y análisis de datos, por lo cual es importante trabajar con colectivos e individuos para obtener mayor riqueza en los datos.

La zona de estudio fue el Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (Marez) Ricardo Flores Magón, ubicado en la Selva Lacandona en el sureste mexicano. Se seleccionaron ocho comunidades, las que mejor representan la diversidad ecológica, cultural y política, así como las diferencias en la construcción de la autonomía. Las técnicas de obtención de los datos fueron talleres

de grupos focales, entrevistas individuales y colectivas, así como observación participante.

Las entrevistas y los talleres se efectuaron en las comunidades zapatistas y participaron las bases de apoyo, autoridades, promotores de educación y salud y técnicos del proyecto de café; se incluyeron mujeres y hombres de todas las edades. En las comunidades se realizaba la observación participante desde la cotidianidad. El trabajo de campo duró aproximadamente 18 meses, se llevaron a cabo visitas periódicas al Marez con una duración de un mes o dos durante los años de 2007 a 2010.

EL MUNICIPIO AUTÓNOMO REBELDE ZAPATISTA (MAREZ) RICARDO FLORES MAGÓN

El Marez Ricardo Flores Magón se localiza en la Selva Lacandona, en el sureste mexicano, está formado por 100 comunidades y pertenece a la Junta de Buen Gobierno de la Garrucha, que representa el nivel regional de gobierno autónomo. Este Marez es étnicamente diverso; asimismo, hay comunidades en las que todos son zapatistas y otras donde conviven con otras posiciones políticas (Gómez, 2009).

Mientras que los municipios oficiales se originan por decretos gubernamentales, los Marez se conforman por decisión de los habitantes. Su funcionamiento es una mezcla de las formas tradicionales e innovadoras, es decir, se mantiene la tradición de las asambleas comunitarias como el órgano máximo de decisión, pero se adoptan las funciones de un consejo para la coordinar las decisiones.

En la conformación del Marez Ricardo Flores Magón, primero se definió el espacio que ocuparía y las comunidades interesadas en adscribirse; luego se discutió la normatividad que permitiría su funcionamiento. Después, se desconoció a las autoridades del “municipio oficial” y se nombraron autoridades paralelas, que se agruparon en el Consejo Autónomo, al cual se le asignaron tareas como impartir justicia, resolver conflictos agrarios, encargarse del



registro civil, cobrar impuestos, promover y coordinar acciones para construir la autonomía, por medio de la conformación de proyectos de salud, educación, comunicación, productivo-agroecológicos y de comercialización, paralelos a los gubernamentales.

Un requisito importante para la autonomía es el autogobierno. Como parte de él, los zapatistas han planteado un patrón de poder distinto al de la colonialidad, que se expresa por medio de la idea *del mandar obedeciendo*, donde el que manda obedece y el que obedece manda. Es decir, en el Marez Ricardo Flores Magón, la autoridad máxima es el Consejo Autónomo, que es un grupo amplio de personas que ejecutan el autogobierno, aunque el poder se ejerce desde las decisiones colectivas que involucran a todas las bases de apoyo de este Marez, ya que los asuntos relacionados con la construcción de la autonomía se discuten y consensan en cada comunidad.



LA RESISTENCIA Y LA SUBSISTENCIA COMO PRÁCTICAS BASADAS EN LA SOLIDARIDAD



En 1996, la negociación entre el gobierno mexicano y el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) generó los Acuerdos de San Andrés. Sin embargo, el gobierno no cumplió con los compromisos asumidos y no reconoció la autonomía indígena, por lo que los zapatistas optaron por construirla, aun sin el reconocimiento del Estado. Empezaron nombrando autoridades paralelas para que se encargaran de cumplir el mandato de las comunidades y con la advertencia clara de que, de no hacerlo serían revocados. Se promovieron vínculos entre las comunidades para formar municipios autónomos, así como unidades más grandes que se llamaron “Aguascalientes” y que más tarde cambiaron de nombre a Caracoles, sedes de las Juntas de Buen Gobierno (González Casanova, 2003).

En agosto de 2003 se anunció la creación de las Juntas de Buen Gobierno (JBG). De acuerdo con González-Casanova (2003), las JBG fueron creadas para cumplir funciones de un gobierno



paralelo al del Estado, que ha sido fundamental para lograr el proceso autonómico. Autores como Máiz (2008) y Díaz-Polanco y Sánchez (2002) sostienen que la autonomía requiere la ruptura con el Estado centralista (en el caso mexicano) para permitir que quienes conforman un proceso autonómico tengan garantizada una participación política sobre lo que les afecte. Debido a que en México lo anterior no es posible, los zapatistas iniciaron la construcción de formas de participación política incluyentes, que distribuyera el poder entre todos y basadas en la solidaridad.

Las autoridades de los Marez y de las JBG trabajan sin sueldo. Cada Marez elige a sus representantes para la JBG por medio de asambleas; el cargo de representante es rotativo y puede ser sustituido si no cumple con el mandato de las comunidades. Las JBG están conformadas por representantes de los Marez que pertenecen a su demarcación.

En los Marez no se acepta a las autoridades del Estado mexicano, ni a sus instituciones ni sus proyectos. La resistencia tiene razones políticas, pero también identitarias y descolonizantes, ya que se apoya en la conformación de una autoridad colectiva que logra distribuir el poder de forma equitativa, y así rompe con la colonialidad. Los zapatistas, al rechazar al Estado mexicano, se vuelven sujetos activos en la formulación de sus derechos y proyectos de desarrollo desafiando la dominación histórica (Mignolo, 1997; Zibechi, 2010).

La resistencia replantea el proyecto de futuro, e implica hacer sacrificios hoy, con la esperanza de que el mañana sea mejor. De igual forma, se hace un ejercicio por dejar de lado los intereses individuales a favor de una construcción colectiva, buscando que las relaciones se basen en la solidaridad y la reciprocidad. El proceso no siempre es armónico; presenta contradicciones que requieren una negociación constante entre las diferentes visiones de la realidad que tienen los zapatistas, como muestra la conclusión de un grupo focal:

El zapatista trabaja en colectivo, saca acuerdos para hacer las cosas, si no, no se puede resistir, porque el mal gobierno es muy mañoso

y busca dividir a las comunidades con sus proyectos, lo importante es no caer en su trampa y mejor apoyarnos entre los compas zapatistas. Luego sí cuesta trabajo sacar el acuerdo, pero sí se puede hacer, no es fácil; algunos compañeros se enojan cuando no gana su idea, pero se les explica que no se trata de imponer su idea, sino de hacer una entre todos (conclusión de grupo focal, 2010).

Como se mencionó antes, los zapatistas rechazan los proyectos gubernamentales, así como los sistemas oficiales de educación, salud, justicia y de protección ecológica. La subsistencia se resuelve de forma autónoma con base en la reciprocidad, y se expresa en las demandas zapatistas, que representan las necesidades básicas para lograr una vida de calidad o vida digna como se muestra a continuación:

El zapatista no recibe nada del mal gobierno, porque está en la resistencia y porque tiene dignidad; las demandas las va resolviendo en colectivo. Por eso en las comunidades se saca acuerdo entre todos para ver cómo es mejor para lograr la salud, la alimentación, la educación, el trabajo, el techo, la tierra y etcétera, para hacerlo de forma verdadera, no como el mal gobierno que solo da limosnas que ni sirven, ni respetan a los pueblos ni sus derechos (conclusión del grupo focal, 2009).

Las demandas incluyen aspectos materiales y también algunos derechos; en conjunto son alimentación, salud, techo, tierra, educación, justicia, trabajo, democracia, autonomía, paz y libertad. Los zapatistas tratan de resolver estas necesidades por medio de proyectos de salud, educación, comunicación, productivos, agroecológicos, de comercialización, de justicia y con las tareas de autogobierno.

Los zapatistas rompen con la colonialidad del poder cuando plantean la idea de vida digna, que implica exigir lo que consideran justo para alcanzar el bienestar pleno, lo que incluye dejar de ser dominados y explotados, para adquirir control en los cinco ámbitos de la existencia (trabajo, sexo, autoridad, subjetividad y naturaleza). En este sentido, los aspectos que comprende la vida

están plasmados en sus once demandas, pero también contemplan rasgos emocionales, así como muestra el siguiente testimonio:

... el sueño de los zapatistas es lograr la autonomía para que los que le sigan vivan con dignidad, con el cumplimiento de las demandas, y así todos van a tener alegría y van a estar contentos sus corazones; ya no habrá tristeza porque no habrá hambre, no habrá injusticias; habrá una buena educación y buena salud; podremos pasear libres por las montañas, ya no se nos perseguirá ni se nos burlará por ser indígenas (entrevista colectiva con bases de apoyo zapatista, 2009).

Para los zapatistas, la vida digna requiere sentirse valorados, tomados en cuenta y respetados. Lo anterior conlleva poder decidir sobre lo que afecta su vida, como la relación sociedad-naturaleza que consideren adecuada y las formas de organización social pertinentes.

En el escenario de la resistencia, los recursos naturales y una relación sociedad-naturaleza no instrumental son importantes, ya que, al no contar con apoyos del Estado para la subsistencia, se tienen que construir alternativas que permitan garantizar la permanencia de la naturaleza y sus beneficios. Sin embargo, hay que aclarar que no todas las propuestas derivadas de la resistencia son ambientales; algunas acciones comenzaron como un acto político, y solo después tuvieron consecuencias sobre el medio ambiente.

Un ejemplo es el acuerdo de no usar agroquímicos, que inició como un acto de resistencia, ya que estos eran proporcionados por dependencias gubernamentales. No obstante, con el paso del tiempo, se empezaron a ver las consecuencias favorables en el medio ambiente y en la salud.

Dejar los agroquímicos generó la búsqueda de alternativas y cambios en los sistemas agrícolas como la *milpa* y los cafetales. Además, ayudó a crear conciencia del daño que causaban los agroquímicos y que era posible obtener buenas cosechas sin utilizarlos. Por lo tanto, se retomaron conocimientos olvidados y se incorporaron ideas nuevas, lo que permitió combatir algunas

plagas y mantener los suelos fértiles. En cuanto a la salud, el abandono de los agroquímicos también fue benéfico. Así, los zapatistas observaron beneficios en comparación con los no zapatistas como lo expresa el siguiente testimonio:

El zapatista no usa ningún tipo de químico, eso es malo para la salud y para la tierra, hace mucho daño [...] no sirve, cada año hay que usar más, después de un tiempo la tierra está muerta [...]. Igualmente pasa con el químico para matar plagas, al principio se muere todo, pero ya luego no, y hay que echarle más y más. Esos químicos solo sirven para crear dependencia [...] los zapatistas estamos en la resistencia y no los usamos. En cambio los priijistas [no zapatistas] reciben del mal gobierno sus agroquímicos y luego andan todos enfermos, y cada año necesitan más químico y no alcanza el que da el gobierno, así que van a comprar a Palenque, si no su tierra no produce (entrevista con autoridad autónoma, 2009).

La reflexión sobre el daño que ocasionaban los agroquímicos y la búsqueda de alternativas se realizó desde el proyecto de educación y de salud. Si bien en el Marez investigado no existía un proyecto específico de agroecología hasta antes de 2008, había capacitaciones dentro del proyecto de educación y de salud o independientes, en las que se buscaban opciones y se destacaba la importancia de recuperar los conocimientos indígenas sobre las formas de cultivo. Además, se señaló que algunas circunstancias actuales no se habían enfrentado antes, por lo que era necesario incorporar conocimientos externos, los cuales por lo general venían de grupos de la sociedad civil que apoyan a los zapatistas. De esta manera, ocurrió una mezcla de conocimientos que favorecieron el hallazgo de alternativas para no usar agroquímicos.

De la misma forma, se debe mencionar que los zapatistas que participaban en la búsqueda de alternativas no solo aceptaban el conocimiento que provenía de los viejos, sino que también eran escuchados los jóvenes que encontraban algo que funcionaba. Es así como este ejercicio alrededor de la construcción de opciones agroecológicas representó una ruptura con la colonialidad, ya

que se dejó de ver a la naturaleza como algo que había que dominar y al mismo tiempo se incursionó en otras formas de construir conocimiento de manera colectiva e incluyente con base en la reciprocidad y para beneficio de todos.

SUBSISTENCIA EN LA COTIDIANIDAD: UN ESPACIO
PARA LA DESMERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA

La subsistencia cotidiana de las comunidades analizadas muestra que los zapatistas empezaron a caminar hacia la desmercantilización de la vida, pues al no recibir apoyos del Estado han recuperado o establecido algunas prácticas que se basan en relaciones de reciprocidad, de intercambio no monetario, de menos mercantilización de la fuerza de trabajo y de la producción. Las prácticas basadas en dichos principios tienen un efecto sobre la relación con la naturaleza, ya que el vínculo con esta también se desmercantiliza, al dejar de considerarla únicamente una fuente para la comercialización.

En el Marez Ricardo Flores Magón hay varios sistemas productivos: huerto, milpa, cafetal, ganadería y montaña. A partir de estos sistemas productivos, las familias pueden tener excedentes en su producción, que venden para obtener ingresos económicos. Otra forma para obtener ingresos adicionales es buscar un trabajo remunerado por algunos días al año (Stahler-Sholk, 2011).

En las comunidades zapatistas, las mujeres consiguen algunos ingresos extras que ayudan a la subsistencia familiar. Lo anterior lo logran mediante la venta de comida, dulces o mermeladas cuando los no zapatistas reciben dinero de algún subsidio gubernamental, como muestra el siguiente testimonio: “Mi suegra y yo hacemos palomitas, chocolates, mermelada. Cuando los pri-jistas cobran su dinero de proyectos del mal gobierno, les vamos a vender y todo compran” (entrevista con mujer zapatista, agosto, 2009).

Los hombres zapatistas a veces venden maíz o frijol a los no zapatistas, quienes han dejado de cultivar sus tierras. De igual

forma, hay subsidios en especie, como materiales para construcción o equipo para el cultivo agrícola, que los no zapatistas venden a los zapatistas a un precio menor que el que tienen en el mercado, como muestran los siguientes testimonios:

Los priijistas como reciben proyecto [dinero], ya no les gusta trabajar la tierra, solo quieren comprar su maicito o frijol; luego hasta la fruta la compran porque no quieren cuidar su papaya, naranja, limón, pero pasa más con el frijol y el maíz, y no tienen para hacer su tortilla y su pozol. Vienen con los zapatistas [y dicen] “hermano, véndeme un poquito de maíz, véndeme un poquito de frijol”, y como a nosotros que sí trabajamos duro la tierra nos sobra, les vendemos y ya tenemos un poco de dinero para comprar zapato, ropa, para pasaje (entrevista con la base de apoyo, agosto 2009).

Luego los priijistas, como echan mucho trago, andan vendiendo lo que les da el proyecto del mal gobierno, les da lámina, cemento para que hagan su casa, pero solo agarran las cosas, y no hacen nada de casa, andan diciéndole a los zapatistas que se los compren; también les dan botas, herramienta, bomba para la milpa, lo venden bien barato, menos de la mitad, porque los priijistas solo quieren dinero para ir a echar trago, por eso está bueno que los zapatistas tengan prohibido echar trago (taller de grupo focal, noviembre de 2008).

Respecto de lo anterior, se debe mencionar que, si bien ayuda, no es fundamental en la subsistencia, ya que no es constante. Sin embargo, en algunos casos sirve de complemento en la obtención de ingresos extras y de materiales. En este sentido, para los zapatistas el poder vender sus excedentes o comprar a precios bajos es una oportunidad que han aprovechado. Pero consideran que no es la base de la autonomía; esta tiene que ver con el compromiso y la conciencia política, así como con la resistencia para lograr en un futuro que la autonomía, como muestra el siguiente testimonio:

No, no siempre los priijistas quieren comprar o vendernos cosas, pero cuando quieren hay que aprovechar; es una forma de hacernos de herramienta, botas y materiales. Aunque eso no es muy

importante para la autonomía; la autonomía no se construye con láminas o botas, sino con ideas, corazón y compromiso con la lucha y la resistencia, Lo importante es ser fuertes, ser valientes y saber que la autonomía va a tardar, pero un día va a llegar, aunque el mal gobierno no quiera, va a llegar (conclusión del taller de grupo focal, noviembre, 2008).

El sustento básico se garantiza por medio de la búsqueda de estrategias de producción para autoconsumo y del comercio local. Por lo tanto, han organizado algunos proyectos colectivos (a escala comunitaria, de todo el Marez o JBG), de varios tipos: productivos, como los huertos colectivos, producción sustentable, la crianza de animales domésticos o la producción textil. Otros proyectos son de comercialización: tiendas comunitarias, bodegas de abarrotes y materiales y la incursión en los mercados de comercio justo. El último tipo de proyecto comprende la prestación de servicios de salud o educación.

Todos estos proyectos requieren trabajo colectivo y una coordinación rotativa, para lograr generar un excedente. En varios casos, los fondos comunitarios se utilizan para sostener los gastos generados por otras tareas comunitarias, como los cargos zapatistas o las comisiones. Un ejemplo es el apoyo que se proporciona (algunas veces) a los promotores de educación y salud que trabajan sin que les paguen (Baronnet, 2012).

En un principio, varios de los proyectos del Marez contaron con el apoyo de colectivos a escala nacional e internacional. No obstante, el movimiento zapatista comenzó a renegociar las relaciones con los actores externos, para asegurar que las decisiones y prioridades se establecieran desde dentro de las comunidades y no desde fuera. El Marez Ricardo Flores Magón aprovechó los apoyos externos, que sirvieron de impulso inicial. Se buscó construir estructuras que permitieran no depender de los financiamientos externos y se utilizó el dinero como un impulso. Un ejemplo es el proyecto de café. El proyecto inició con la venta de cinco toneladas en 2006 y 20 en 2007 a un colectivo que promueve el comercio justo en Estados Unidos.

El proceso fue lento, debido a que el Marez no contaba con financiamiento para invertir ni en infraestructura, ni con los requisitos que exigen los mercados orgánicos de café (como las certificaciones). Este proyecto comenzó a dar resultados posteriores, pues a los productores se les pagó mejor que lo que ofrece el intermediario; otra parte de las ganancias se invirtió en los proyectos de educación, salud y comercialización, ya que los zapatistas consideran que esos son pilares fundamentales para construir la autonomía.

Si bien la propuesta zapatista busca una transformación en el sistema capitalista, en lo inmediato las comunidades construyen alternativas que les ayuden a enfrentar dicho sistema. Aunque en este momento no realicen un cambio total, van creando un camino que les permite subsistir hoy y generar condiciones para lograr transformaciones mayores.

En el escenario zapatista ocurre lo que han propuesto autores como Coraggio (2008) y Gaiger (2008): los sectores empobrecidos del planeta van desarrollando una diversidad de prácticas que tienen como objetivo la construcción de formas económicas anticapitalistas; aunque en una primera fase tratan de garantizar la subsistencia cotidiana, a largo plazo buscan la institucionalización de valores, un tipo diferente de relaciones sociales y con la naturaleza, que estén basados en la solidaridad.

NUEVAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL. BASES PARA OTRA ECONOMÍA

Los Marez como el Ricardo Flores Magón han buscado formas de subsistir en el contexto de la resistencia. Se replantean las relaciones sociales y se cuestionan los mecanismos de poder que han llevado a que los indígenas sean un sector excluido. Por lo anterior, los zapatistas deciden dejar de esperar que el Estado mexicano les resuelva sus necesidades básicas y optan por satisfacerlas ellos mismos.

En este sentido, el Marez Ricardo Flores Magón ha creado formas de organización que favorecen el intercambio de productos para satisfacer sobre todo la alimentación de las comunidades. Es decir, si en una zona del Marez hay un producto en abundancia, se intercambia por algo que no tienen, sin que forzosamente se haga mediante el dinero. A continuación se describen algunos ejemplos concretos: el sistema de abasto del Marez, las cooperativas del chapay,¹ las de mujeres y los colectivos de ganado.

El sistema de abasto municipal se estableció para garantizar el acceso a productos que los zapatistas no producen, y a un precio menor que en las tiendas de las comunidades. Esto funciona a partir de los excedentes que obtiene el Marez por otras actividades y mediante compra por mayoreo en Ocosingo o Palenque, que son los puntos cercanos de intercambio económico. Después, se nombra un encargado de la distribución en las comunidades.

Las cooperativas se forman por interés y acuerdo de los propios zapatistas. No obstante, lo que las vuelve peculiares es que no tienen (ni buscan) el reconocimiento ni funcionan a partir de las reglas que ha establecido el Estado mexicano, sino que se van construyendo bajo las reglas zapatistas como la del mandar obedeciendo y el todo para todos, así como aceptando que la única autoridad son las comunidades mismas.

Estas cooperativas no tienen como objetivo principal incursionar en los mercados externos, incluso de los que trabajan bajo esquemas de comercio justo, ya que para los zapatistas es una falacia, pues consideran que como en cualquier mercado hay pocas certezas y siempre existe un esquema de dominación y explotación que implica seguir en un esquema de subordinación. No obstante, los zapatistas reconocen que a veces el comercio justo sirve para obtener ingresos extras, pero no para construir un proceso de autonomía que termine con la colonialidad del poder, ya que mientras no cambie la idea de mercantilización, no

¹ El chapay es la inflorescencia de una palma de las selvas altas perennifolias mexicanas, cuyo nombre científico es *Astrocaryum mexicanum*.

se puede pensar que existirá una equidad y entonces habrá un grupo social que domine a otro. El siguiente testimonio ejemplifica:

Sí se oye bien eso del café orgánico, pero el café es muy riesgoso y los compas ya no están dispuestos a ser los que siempre pierden. Así nomás, de un día a otro, te enteras de que el precio del café ya bajó a un peso y ya de nada sirvió todo el esfuerzo de los compas. Lo mismo pasa en el mercado orgánico, aunque sean compas como los de la red europea de café zapatista, ellos también dependen de lo que pase en la bolsa de Nueva York (entrevista con miembros de una cooperativa de café zapatista, agosto de 2010).

En cambio, buscan garantizar la subsistencia y la resolución de las necesidades vinculadas a la alimentación de las comunidades, ya sea mediante el intercambio de productos o por medio de la obtención de ingresos adicionales. En caso de las cooperativas de chapay se puede observar su funcionamiento a partir del siguiente testimonio:

Somos una cooperativa autónoma de 10 familias nomás. Así solitos nos juntamos, no le pedimos permiso al mal gobierno, ni tenemos papel del que da ese mal gobierno, porque como somos autónomos, le pedimos permiso a la junta; ahí porque ese sí es un buen gobierno, la junta sí es autoridad. Nos juntamos para vender el chapay, una parte la cambiamos con otros compañeros del municipio, porque no en todos lados hay chapay, pero sí es bien sabroso, y dicen que ayuda mucho a que los chamaquitos crezcan bien y fuertes [...] Otra parte vamos a Ocosingo a venderla, es mejor a que se lo lleve el coyote, porque paga muy poco. Al principio no teníamos carro [transporte], pagábamos el viaje a un señor de otra comunidad que tiene camioneta, pero ahora después de cinco años ya tenemos un camión, lo compramos en colectivos, es de tres toneladas. Con el municipio no hay mucho dinero de ganancia, pero traemos otras cosas que no hay en la comunidad como naranjas, calabaza, papayas y otras frutas. Cuando vamos a Ocosingo, si hay dinero, una parte es para los compas, pero otra es para comprar cosas para la cooperativa [tienda] de la comunidad, ahí se vende mucho más barato que las tiendas de los priijistas, casi

vendemos al mismo precio que compramos; eso ayuda a que toda la comunidad puede comprar lo que necesita (entrevista colectiva con miembros de la cooperativa de *chapay*, 2009).

Las cooperativas de mujeres pueden ser de cultivos, ropa o pan, y algunas tuvieron un impulso inicial por parte del Marez. Comprenden las etapas de elaboración y venta. Una parte de los ingresos generados puede emplearse de manera individual, pero otra es para sostener otros proyectos o actividades derivadas de la autonomía zapatista, así como expresa el siguiente testimonio:

Cuando entramos a la organización [zapatismo], sembramos cacahuete en colectivo, después lo vendemos y ponemos las cosas para la tienda, para hacer colectivo. Después entramos a hacer pan, un colectivo de mujeres; cuando hicieron los hornos, los hombres lo hicieron, pero ahí están las mujeres mezclando lodo, para hacer el horno [...] Cuando se empezó en colectivo la tienda, se vendía mucho, tres o cuatro mil pesos. Hicimos pan, cuando ya tenemos guardado el dinero, cinco mil pesos, le vamos a hacer un reunión, ¿dónde le vamos a hacer?, vamos a meter en un colectivo. Dijimos “hay que trabajar en colectivo”. Porque siempre hay cooperación, para un viaje cuando salen a una reunión en municipio, el promotor, hay que sacar para que no haya cooperación [...] El municipio dijo que quién quiere aprender a costurar, cortar la tela, y hay muchos que no saben, quieren costurar una falda, y por eso lo escuchamos que hay, que vino una señora que enseñaba, por eso así vinieron a enseñar, a según las que aprendieron, las que tienen ganas de costurar, lo aprendieron a costurar, la camisa, la falda. Na’mas que se acabó, vamos a costurar en colectivo, vendíamos la ropa, íbamos a las comunidades, bien que sabe vender mi nuera, si no nos venían a buscar, porque ya lo sabían. Hicimos faldas, se vendían mucho para la escuela del gobierno, yo lo costuré y se vendió mucho, una parte del dinero era para el colectivo y otra parte para la que costuraba (entrevista con la base de apoyo, 2008).

Las cooperativas de ganado se encuentran en las comunidades que son tierras recuperadas, las cuales previamente fueron ranchos ganaderos, que fueron tomados por los zapatistas entre

1997 y 1998. En estas zonas hay una condición de deterioro ambiental grave, principalmente deforestación, debido a que los finqueros desmontaron la selva para establecer potreros.

Estas cooperativas autónomas tienen como eje implícito una relación solidaria con la naturaleza, ya que se han establecido acuerdos para no sobreexplotar al ecosistema. En el caso del *chapy*, no se pueden cortar si las plantas son menores a cierto tamaño; además, si se extrae la inflorescencia en una temporada, no se puede cortar en la siguiente, sino que se debe dejar descansar dos años. Si alguien no respeta el acuerdo hay una sanción, que incluye la reparación del daño, que en este caso es sembrar 10 o 15 plantas de *chapy* y no poder cortar más que la mitad durante esa temporada. En el caso de las cooperativas de vacas, no se puede desmontar más terrenos con vegetación primaria ni en recuperación; solo se pueden usar aquellas tierras que ya eran potreros.

Asimismo, se busca eliminar a los intermediarios para obtener más ganancias (excedentes) por la misma cantidad de recursos. Otra forma es el intercambio con quienes producen o tienen otros productos que ellos no tienen, de manera que no se tenga que pagar un precio más alto. El cambio en las formas de comercialización tiene efectos en la naturaleza, ya que disminuye la presión sobre los recursos naturales.

LA AUTONOMÍA ROMPE CON LA COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA

El replanteamiento de la relación con la naturaleza por parte de los zapatistas implicó construir opciones de subsistencia, que si bien siguen afectando a los ecosistemas, ya que, como sugiere Martínez-Alier (2004), no hay civilizaciones ecológicamente inocentes, los efectos son mucho menores y evitan la destrucción de la naturaleza. En este sentido, los zapatistas buscan que las transformaciones al medio natural no sean irreversibles, ni que tengan una tasa de extracción que conduzca a su desaparición. Así como muestra el testimonio:

El zapatista no destruye la montaña, ni caza animales solo por diversión, sino para comer y solo lo necesario; siempre hay que pensar en los hijos y los nietos y los que van a venir más después, que les quede algo para cuando ellos sean grandes. Porque, si no, solo van a conocer los animales, las plantas y las montañas solo en foto, y así no está bien, hay que cuidar la Madre Tierra (entrevista con la base de apoyo zapatista, 2009).

Las consecuencias que genera un grupo humano sobre la naturaleza dependerán de la forma en que se relacione con esta. Si el vínculo se basa en el desarrollo de conocimientos y prácticas acordes con los ciclos ecológicos que permitan la adaptación al ecosistema, el efecto será menor, en comparación con aquel que se deriva de la transformación irreversible (destrucción) por medio de tecnología altamente invasiva (Martínez-Alier, 2004). Como parte del proceso histórico relacionado con la colonialidad, los conocimientos y visiones de la realidad de los indígenas fueron invisibilizados, pero algunos se conservaron. No obstante, en el caso zapatista también se presenta la incorporación de conocimientos innovadores, lo cual forma una mezcla que enriquece la multiestrategia que utilizan tradicionalmente los campesinos mexicanos, como señalan autores como Toledo *et al.* (2003).

La multiestrategia consiste en un conjunto variado de habilidades, que permiten que los grupos campesinos e indígenas realicen diferentes actividades aprovechando los ecosistemas que los rodean. En este sentido, los indígenas en las cañadas de la Selva Lacandona son agricultores, horticultores, cafetaleros; crían ganado, cazan y pescan.

A lo anterior se le debe agregar que las comunidades indígenas zapatistas que se encuentran en la Selva Lacandona no son originarias de esta zona,² sino que antes de colonizarla, alrededor de la década de los cincuenta, eran peones en fincas con condiciones ambientales diferentes (generalmente zonas frías). Por lo

² A excepción de las generaciones de niños y jóvenes que ya nacieron en las comunidades que se instalaron en la Selva Lacandona después de la década de los cincuenta del siglo xx.

tanto, en poco tiempo cambiaron de clima y desarrollaron estrategias para adaptarse, adquirieron nuevos aprendizajes y ajustaron los que ya tenían (antes del inicio de la autonomía zapatista). Por consiguiente, ahora les resulta fácil incorporar nuevos conocimientos, aunque siempre lo hacen con un sentido crítico, sin aceptar imposiciones, así como señalaron en una entrevista colectiva:

Sí hemos aprendido mucho de los abuelos, pero ellos no sabían todo, así que también aprendimos de los compañeros solidarios de la sociedad civil que apoya a la organización [zapatismo]. Pero hay que llegar a un acuerdo con los compas de afuera, pues luego no muy saben cómo son las cosas aquí en las comunidades y proponen cosas que no sirven para acá, entonces les explicamos que así no es; si no entienden se les vuelve a explicar hasta que ya su corazón entendió. Como mero apoyan el zapatismo, entienden fácil, pero no así la gente del mal gobierno, esos eran como burros, le decíamos que no servían y a fuerza querían imponer su verdad (entrevista colectiva con técnicos del proyecto de café, 2009).

En el contexto de la autonomía zapatista que conlleva estar en resistencia, la multiestrategia se ha incrementado, ya que no reciben ningún subsidio del Estado mexicano. Después de casi 20 años, los zapatistas aumentaron el uso y el conocimiento sobre los recursos naturales, pero al mismo tiempo han construido una idea de la necesidad de establecer una relación basada en la solidaridad y reciprocidad con la naturaleza, ya que esta y sus recursos, no solo materiales sino también los que generan bienestar emocional, son fundamentales para lograr éxito en el proyecto autonómico. Así como muestran los siguientes testimonios:

El zapatista está en la resistencia y no recibe nada del mal gobierno; al principio nos decían los priijistas, que no íbamos a poder, que nos íbamos a rajar, ¡y ve!, ya cuantos años llevamos, y aquí seguimos resistiendo para hacer nuestra autonomía [...] Al principio no muy sabíamos, pero fuimos sabiendo más de lo que podíamos comer, usar para curarnos de montaña, de los ríos; le preguntamos a los

abuelos, y se acordaron, lo que no sabían nosotros así fuimos sabiendo, preguntando con otros compañeros de otras comunidades, de otros municipios o con los de la sociedad civil también (conclusión grupo focal, 2008).

Vamos a ganar esta lucha, y un día vamos a ser autónomos, va a haber un buen gobierno en todo México, va a tardar, sí va a tardar, pero sí vamos a ganar. Por eso ya dijimos que hay que cuidar la montaña, los animales, las plantas, la milpa, porque de eso vivimos, y sin eso la lucha y el sueño de futuro de ser autónomos no muy se puede hacer (entrevista con promotor de educación, 2009).

En general, las prácticas vinculadas a la multiestrategia que permiten la resistencia son colectivas y se basan en los principios del proyecto político zapatista. Por lo tanto, estas prácticas se han desarrollado o fortalecido desde los proyectos autónomos, de salud, educación, café (agroecología), justicia y comunicación entre otros. En estos proyectos, una parte del conocimiento proviene de agentes externos, pero también se han rescatado conocimientos tradicionales, que estaban en camino de ser olvidados debido a que instituciones del Estado mexicano, como la escuela, había promovido su rechazo por considerarlos atrasados.

Por sí sola, la memoria colectiva sobre la naturaleza y los conocimientos tradicionales no son suficientes para cambiar la relación con la naturaleza derivada de la colonialidad del poder. Sin embargo, si se combina con una propuesta política y la construcción de alternativas al capitalismo, puede resultar viable.

En este sentido, una expresión de la idea de que la relación con la naturaleza se debe basar en la solidaridad y la reciprocidad se encuentra en la forma en que se resuelven las demandas zapatistas desde el proyecto de autonomía, en el cual son los mismos zapatistas quienes las satisfacen de forma paralela al Estado. Esta resolución se lleva a cabo por medio de la multiestrategia con un posicionamiento político y en busca no solo de la subsistencia, sino también de la transformación de las relaciones de poder.

Para los zapatistas, dicha resolución tiene que incluir la búsqueda de la menor alteración posible a los ciclos ecológicos. De ahí surge una crítica fuerte a las propuestas que buscan conservar

la naturaleza para su mercantilización, pues mantienen la idea de que se le puede dominar y controlar. Sobre este aspecto los zapatistas consideran que la mayoría de las veces las propuestas son una imposición mediante agencias gubernamentales o representantes de organizaciones conservacionistas vinculadas con el proyecto hegemónico, las cuales buscan extenderse y despojar de sus territorios a los zapatistas, para aumentar sus ganancias a partir de la acumulación por desposesión, como supone Harvey (2004).

Por lo tanto, las propuestas vinculadas con el capitalismo no conducirán a construir una relación solidaria con la naturaleza, ya que su objetivo sigue siendo controlarla y dominarla porque se le considera una fuente de recursos para la economía. En el fondo la idea de cómo debe ser la relación sociedad-naturaleza no cambia y sigue manteniendo la colonialidad.

La propuesta de autonomía zapatista puede romper con dicha colonialidad, al proponer un cambio en el origen, que es la forma de concebir y relacionarse con la naturaleza. Para los zapatistas, la naturaleza es un ser vivo que debe ser respetado, porque otorga beneficios a los humanos, siempre que estos no la destruyan, así como muestra el testimonio:

La Madre Tierra son las montañas donde hay animales y plantas, son las parcelas que sirven para sembrar y cosechar *maicito*. Debemos cuidar a la Madre Tierra, respetarla, no destruirla, porque nos da comida, madera para hacer casa, animalitos para comer; por eso el acuerdo entre los zapatistas es solo sacar lo que necesitamos para comer, para la familia, pero no para vender, porque si no, se va a morir la Madre Tierra y para nuestros nietos ya no habrá nada (entrevista individual con la base de apoyo zapatista, 2009).

En conjunto la idea de vida digna vinculada al proceso de autonomía zapatista es una opción que al mismo tiempo resuelve la subsistencia y busca el bienestar. Parte de que es necesario establecer una relación armónica con la naturaleza basada en la solidaridad y la reciprocidad, que implica dejar la visión utilitaria y de mercantilización. En cambio, asume una visión de respeto a los ciclos de la naturaleza, que implica que solo se tome lo

necesario para la subsistencia, sin modificarla de forma irreversible como se hace con los proyectos derivados de la colonialidad. Estos proyectos han transformado de manera total a la naturaleza o buscan conservarla como algo intocable donde no hay espacio para los grupos humanos. En este sentido se encuentra que la idea de vida digna comparte varios puntos con la idea del Buen Vivir que está presente entre los pueblos andinos.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de la autonomía zapatista y su propuesta se han construido formas de convivencia entre los humanos y de estos con la naturaleza basadas en la solidaridad y la reciprocidad. Lo anterior implica el replanteamiento de la concepción que se tiene de la naturaleza, para dar paso a una idea en la que esta no solo sea una mercancía, sino algo más amplio. por lo que es necesario respetar los ciclos ecológicos, lo cual permite esquemas más armoniosos, justos, equitativos y sin dominación ni exclusión, para abrir una posibilidad que permita romper con la colonialidad del poder enfocada en el ámbito de la naturaleza.

El zapatismo es un movimiento social que lucha por la autonomía indígena y por un proyecto político diferente al hegemónico, derivado de las ideas de la modernidad excluyente y colonial. Aunque ninguna de sus demandas menciona específicamente la descolonización de la naturaleza, la idea de una relación solidaria con la naturaleza es transversal en todo el proyecto autonómico y su propuesta política, ya que se encuentra implícita en todas sus demandas, las cuales son requisitos mínimos para una vida digna (salud, educación, alimentación, tierra, trabajo, techo, libertad, autonomía, justicia, democracia, paz).

Ya que es un eje transversal la idea de la solidaridad hacia la naturaleza, se encuentran elementos que la refuerzan dentro de la estructura y mecanismos que se han desarrollado para subsistir desde la propuesta zapatista, pues está incluida en los proyectos autónomos de educación, salud, café y agroecología.

Asimismo, el zapatismo parte de una lógica distinta en términos económicos; no busca la incorporación a los mercados de comercio justo para desde ahí obtener mejores ingresos, sino que desde la idea de autonomía tratan de resolver por sí mismos las necesidades básicas como la alimentación. En este sentido, cubren un aspecto importante, ya que en este momento con el abandono que ha tenido el campo mexicano por parte del Estado, el país está a punto de atravesar una crisis de soberanía alimentaria, que afectará a una parte importante de la población, pero en menor medida a los zapatistas, quienes desde un principio se enfocaron en lograr una producción para garantizar el autoconsumo.

Después de 19 años del levantamiento zapatista, es difícil decir lo que ocurrirá, pero la autonomía zapatista es un escenario donde están surgiendo prácticas que rompen con la colonialidad en general y en particular con respecto del ámbito de la naturaleza. A pesar de que falta mucho camino por recorrer, es alentador que hoy desde la cotidianidad en una región del planeta se empiecen a experimentar formas de relación basadas en la solidaridad y la reciprocidad.

REFERENCIAS

- Aubry, Andrés (2011), “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coord.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma de Chiapas.
- Baronnet, Bruno (2012), *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas*, México, Quito, Abya-Yala.
- Coraggio, José Luis (2008), “América Latina: necesidad y posibilidades de otra economía”, *Otra Economía*, vol. II, núm. 2, pp. 8-11.

- De Marzo, Giuseppe (2010), *Buen vivir: para una democracia de la Tierra*, La Paz, Plural Editores.
- Díaz-Polanco, Héctor, y Consuelo Sánchez (2002), *México diverso. El debate por la autonomía*, México, Siglo XXI Editores.
- Gaiger, Luiz (2008), “Brasil: un retrato de la lucha emancipatoria de los pobres”, *Otra Economía*, vol. II, núm. 2, pp. 17-20.
- Gómez Bonilla, Adriana (2009), “La autonomía zapatista. Un escenario donde surgen posibilidades de una vida digna para las mujeres jóvenes zapatistas”, *La Ventana*, México, vol. IV, núm. 30.
- González Casanova, Pablo (2003), “Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía”, *Memoria*, México, núm. 176.
- Gudynas, Eduardo (2010), “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”, en Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*, Bogotá, Jardín Botánico J.C. Mutis.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2008), “Territorios y regiones de autonomía en los resurgimientos étnicos”, en Natividad Gutiérrez (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México*, México, UNAM, Plaza y Valdés.
- Harvey, David (2004), *El nuevo imperialismo*, Madrid, Ediciones Akal.
- Lander, Edgardo (2000), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Clacso.
- (2010), “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria”, *América Latina en Movimiento*, Quito, núm. 452, pp. 1-3.
- Leyva, Xóchitl, y Shannon Speed (2008), “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, en Xóchitl Leyva, Aracely Burguete y Shannon Speed (codos.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

- López y Rivas, Gilberto (2005), “Introducción. Algunos referentes teóricos”, en Leo Gabriel y Gilberto López y Rivas (eds.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, México, Editorial Plaza y Valdés.
- Máiz, Ramón (2008), “XI tesis para una teoría política de la autonomía”, en Natividad Gutiérrez (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.
- Marañón, Boris (2012), “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, Clacso”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ (2013), “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora”, en Boris Marañón (coord.), *Más allá de la racionalidad instrumental*, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad nacional Autónoma de México, México.
- Martínez-Alier, Joan (2004), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria, Antrazit-Flacso.
- Mignolo, Walter (1997), “La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas”, Argentina, *Orbis Tertius*, núm. 5.
- Ortiz, Pablo (2005), “Autodeterminación de los pueblos indígenas. Implicancias epistemológicas y políticas”, en Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*, Quito Editorial, Abya-Yala.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ (2001), *Colonialidad del poder, globalización y democracia*, Caracas, Instituto de Altos Estudios Diplomáticas “Pedro Gual”.

- Quijano, Aníbal (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.
- Stahler-Sholk, Richard (2011), “Autonomía y economía política de la resistencia en Las Cañadas de Ocosingo”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Suárez-Krabbe, Julia (2011), “En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, núm. 14.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2003), “Chiapas: La treceava estela” (I-VII) jul., <http://www.ezln.org/documentos/2003/200307-treceavaestela-a.es.htm>.
- Toledo, Víctor, Benjamín Ortiz, Leni Cortés, Patricia Moguel y María Ordóñez (2003), “The multiple-use of tropical forests by indigenous peoples in México: A case of adaptative management”, *Conservation Ecology*, Estados Unidos, vol. 7, núm. 3.
- Zibechi, Raúl (2010), *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, México, Pez en el Árbol.



6. DE CAMPESINIDADES, RESISTENCIAS
Y TENSIONES EN LA CONSTRUCCIÓN
DE ECONOMÍAS PARA LA VIDA.
EL CASO DEL SEMILLERO DE QUIMILIOJ
(SANTIAGO DEL ESTERO, ARGENTINA)¹

*Luciana García Guerreiro**
*y Sergio Álvarez***

Con su aroma natural, del monte vienen llegando algún pariente lejano, o algún amigo del campo. / Traerá sus olores viejos recuerdos de un tiempo ido cuando se les caiga el quichua del castellano exigido. / El primer sorbo de agua tiene un mirar legendario y brillan sus ojos negros espejados en el vaso. / El destello luminoso del alma me cosquillea y quiero volver con él, como si todo pudiera. / Llegará gente del campo, mi casa se ha vuelto fiesta, serpentina de mi raza que indica que no está muerta. Llegará gente del campo, traerá noticias del monte si llovió perlas azules, si el santo vela sus nombres. / Sabedores siderales del tiempo y la vida misma, cultores y fuente nueva de lo que viene a la vista...
“La gente del campo” (chacarera)
RALY BARRIONUEVO

* Socióloga, doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y docente de economía social en el nivel superior en Santiago del Estero, Argentina Forma parte del Colectivo La Yunta (<http://colectivolayunta.wordpress.com>).

** Contador público, trabaja en el medio rural en distintas regiones del norte argentino junto a comunidades y movimientos campesinos y es docente de economía social en el nivel superior en Santiago del Estero. Forma parte del Colectivo La Yunta (<http://colectivolayunta.wordpress.com>).

¹ Agradecemos a los socios del semillero, especialmente a Héctor, por compartir con nosotros su historia y permitirnos hacer estas reflexiones y análisis en torno a su experiencia.

INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende abordar la experiencia del Semillero de Quimilí, en tanto espacio de organización campesina y práctica popular solidaria, que adquiere relevancia en los actuales escenarios de avance de la “frontera agropecuaria” en Argentina, donde se ponen en tensión las lógicas productivistas, neodesarrollistas, extractivistas, modernas y capitalistas y los modos de vida campesinos e indígenas. Desde las últimas décadas del siglo XX, la puesta en marcha de políticas neoliberales y la expansión del modelo del “agronegocio” (principalmente mediante el cultivo de soja y maíz transgénico para la exportación y la ganadería bovina a gran escala) implicaron novedosos procesos de exclusión social en los espacios agrarios, que permitieron desmontes de bosques nativos y desalojos de comunidades indígenas, familias campesinas y pequeños productores rurales.

Como se ha mencionado en trabajos anteriores (García Guerreiro, 2012), el modelo de desarrollo dominante involucra un entramado de acciones empresariales y políticas gubernamentales que alientan procesos de “descampesinización”, de eliminación de aquellos modos de vida “que entorpecen el progreso y desarrollo capitalista”, mediante acciones y dispositivos basados no solo en el ejercicio de la violencia directa hacia las poblaciones y sus modos de vida, sino también en el desprecio y descrédito hacia la cultura campesina y la vida en el monte.

En el caso de Santiago del Estero, una de las provincias más rurales de la Argentina, con una fuerte presencia campesina, este proceso de “pampeanización”² de su economía se manifiesta desde la década de los setenta en un creciente arrinconamiento del modo de producción rural campesino e indígena. Así, el avance del agronegocio mediante el acaparamiento de los territorios supuso un desplazamiento coactivo de estos sectores, los

² En Argentina se denomina “pampeanización” al proceso que ha llevado a que regiones extrapampeanas adopten cultivos, actividades y modos de producción típicos de las zonas pampeanas, como sucede con el caso de la soja y ciertos modelos de producción ganadera.

cuales mostraban una tenencia precaria de la tierra según la legislación vigente (Barbetta, 2005). Paralelamente, en la década de los ochenta, algunas ONG ligadas a la Pastoral Social y a parroquias locales se constituyeron como equipos de apoyo y de promoción rural para el agro santiagueño mediante la conformación de cooperativas y organizaciones campesinas “de base”, como requisito de posibilidad para el mejoramiento de las condiciones de vida del sector. Es en ese escenario que surge a fines de los ochenta el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase), como expresión de resistencia y lucha campesina en defensa del territorio y de la vida del monte.

El presente capítulo se propone analizar una de las muchas experiencias que se dan dentro de las comunidades en el monte santiagueño; además, se intenta identificar las tensiones y dificultades que encuentra la construcción y el desarrollo de los modos de vida campesinos, principalmente entre la lógica de la reciprocidad comunitaria y la mercantil capitalista; entre la lógica de autonomía y autogestión de la organización/comunidad y la subordinante y dependiente del Estado, entre otras posibles tensiones.

En un primer momento se expone el caso del Semillero de Quimilioj, sus orígenes, objetivos y dificultades, pues se realiza un recorrido por su historia y se recupera la voz de sus protagonistas. Luego, se presenta una reflexión en torno a los modos de vida campesinos, en los cuales la organización familiar y comunitaria son protagonistas, así como el modo en que los mismos son atravesados por la colonialidad del poder y del saber, por estructuras históricas heterogéneas y por complejos procesos de dominación, resistencia y conflicto.

DE ESCENARIOS SANTIAGUEÑOS Y COLONIALIDADES

Santiago del Estero es una provincia ubicada en la región noroeste de la Argentina. Su ciudad capital, que lleva el mismo nombre,

es reconocida como “madre de ciudades”, siendo su fundación una de las más antiguas de todo el territorio nacional a mediados del siglo XVI.

Al decir de Raúl Dargoltz (2003), “su historia es la crónica de un largo proceso de empobrecimiento”. Al igual que la de tantas otras regiones del país, su conformación como provincia integrada al territorio de la nación argentina da cuenta de exterminios, invisibilizaciones, explotaciones y despojos para con la vida, la población y la naturaleza que habitaba y habita la región. En efecto, la configuración del territorio nacional se basó en una falsa idea de homogeneidad, que operó subordinando las llamadas “economías regionales” a un desarrollo nacional que tenía como centro a la región pampeana, y que excluía y silenciaba una heterogeneidad de actores sociales, con sus historias y culturas (Barbetta, 2009), entre las cuales se encuentran las que habitaban en lo que hoy se denomina Santiago del Estero.

En un interesante trabajo sobre la construcción de la identidad “santiagueña”, José Luis Grosso (2008:22), sostiene que:

... el indio, “bárbaro e infiel”, era enemigo de la “civilidad”, la “razón” y el “progreso”, nueva “episteme” de la nacionalidad. Masacre, encarcelamiento, mercado de mano de obra servil, dispersión de las pertenencias comunitarias, fragmentación de las unidades familiares, seducciones, bloqueos y mimetismos fundaron un “espacio de muerte”, que reconvirtió a “indios” salvajes y domesticados en “ciudadanos argentinos”.

Señala que de ese modo operó la hegemonía nacional, realizando dos movimientos ideológico-tecnológicos a partir de los cuales estableció,

... en primer término, un plano homogéneo de ciudadanía, y, dentro de él, simplificó toda la densidad de las identidades “provinciales” y las reconstruyó como matices imperfectos del modelo primario, porteño-céntrico [...] Las élites porteño-céntricas borrarón, hicieron “desaparecer”, las “diferencias” oscuras de la población mayoritaria, ya no toleradas en un imaginario europeizante (Grosso, 2008:27-28).

Uno de los factores más importantes en la configuración social, económica, política y cultural de la provincia de Santiago del Estero ha sido el trazado del ferrocarril a fines del siglo XIX, el cual respondía de forma directa a las necesidades del capitalismo europeo y de la oligarquía porteña. A partir del mismo se incorporaron los obrajes como forma de organización de la mano de obra, se transformó la localización de los centros poblados y se promovió la apertura a un mercado de tierras inmenso que sería aprovechado por un grupo de capitalistas foráneos (De Estrada, 2011).

En esta etapa, la principal actividad económica de la provincia fue la explotación forestal, cuyo símbolo más emblemático fue la empresa La Forestal. Esta actividad se expandió rápidamente por las buenas condiciones naturales de la provincia, ya que 70% de su superficie estaba cubierta con montes proveedores de maderas duras, y por la importancia creciente que asumía el trazado del ferrocarril. El monte fue talado de manera indiscriminada para obtener de allí durmientes, postes, carbón y leña. Esta explotación del monte y de la fuerza de trabajo de hombres y mujeres en los obrajes se combinó con la venta masiva de tierras fiscales a precios irrisorios, que consolidaron una estructura de tenencia de la tierra concentrada en pocas manos, y la cual requería se despojara de sus derechos sobre la misma a los campesinos que la habitaban.

Así se observa cómo la colonialidad ha cruzado desde sus inicios a la provincia de Santiago del Estero y continúa atravesándola hasta el día de hoy, de modos renovados, pero igualmente profundos. Como señala sintéticamente Pablo Barbeta (2012: 55-56),

... la idea de progreso y de modernización que gobernaron el desarrollo agropecuario provincial se erigieron desde su instauración en el periodo colonial como un dispositivo de poder disciplinario que implicó la laceración de los derechos de los diferentes sujetos intervinientes. En primer lugar, de los indígenas, quienes bajo las condiciones laborales del obraje textil y las reducciones fueron aniquilados, invisibilizados y transformados en mano de obra temporaria la mayor parte de las veces. En segundo lugar, de los hacheros,

quienes trabajando de sol a sol, subsistían magramente bajo un sistema laboral casi feudal, y donde el estatuto del peón rural reglamentado durante la primera presidencia de Perón nunca fue aplicado. Por último, a partir de la década de 1960, la implantación de un desarrollo agrario basado en la introducción de cultivos para la exportación generó la expulsión, mayoritariamente coercitiva, de pequeños productores agropecuarios y campesinos con tenencia precaria de la tierra.

El día de hoy los discursos sobre el “progreso” y la “modernización” continúan vigentes, acompañados de proyectos de “desarrollo” cuya lógica extractiva y de acaparamiento de tierras excluye a comunidades enteras y desconoce los derechos de las familias campesinas. El avance de la sojización y la producción agropecuaria a gran escala, junto con los proyectos de infraestructura para facilitar la circulación de mercancías y la explotación capitalista (en los últimos años se han desarrollado en la zona importantes obras de infraestructura vial y energética enmarcadas en los proyectos del IIRSA),³ no hacen más que profundizar lo que Harvey define como “acumulación por desposesión”.

La colonialidad comprende varias dimensiones: colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser y colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma; también el establecimiento de un sistema de clasificación social basado en jerarquías sociales, raciales y sexuales, que resultan en la formación y distribución de identidades sociales desiguales (Walsh, 2008).

Se trata, siguiendo a Quijano (2000), de un patrón de poder moderno-colonial que ha servido a los intereses tanto de la

³ La Iniciativa para la Infraestructura Regional Sur Americana (IIRSA) es un plan elaborado y promocionado por instituciones financieras multilaterales de la región –la Corporación Andina de Fomento (CAF), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata (Fonplata)–, que propone en nombre de “la integración política, social y económica suramericana”, un gigantesco conjunto de obras de alto impacto para los ecosistemas y los medios de subsistencia de los países de América del Sur. Este plan persigue, además del desarrollo de infraestructura, la flexibilización de la legislación social y la realización de reformas estructurales en los países, para facilitar la apertura de los mercados y la libre circulación del capital financiero.

dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital. El patrón de poder colonial opera, según este autor, a partir de la naturalización de jerarquías raciales que hacen posible la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también convierten en subalternos los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son dominados y explotados.

La colonialidad del poder, tal como señalan Quijano, Walsh y Lander, entre otros, tiene su raíz en perspectivas eurocéntricas basadas en la escisión entre objeto y sujeto y en la creación de la razón como sujeto abstracto del conocimiento objetivo y universal. La separación sujeto/objeto es la que permitirá justificar la exteriorización y explotación de otros seres humanos y de la naturaleza (Marañón, en prensa). Como ya se ha señalado en trabajos anteriores, esta mirada nos invita a centrar la atención en la naturaleza de la dominación y explotación capitalista, las clasificaciones sociales jerárquicas (bajo diferentes formas) y la heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas, así como la necesaria complementariedad entre la política, la economía y la subjetividad (García Guerreiro, 2012).

Esta colonialidad del poder/saber opera en los diferentes espacios de la vida social, y se manifiesta fuertemente (como también sutilmente) en el modo en que las subjetividades/inter-subjetividades producen y recrean inferiorizaciones y ausencias. Siguiendo a Grosso, en el caso santiagueño los ausentes cruzan subrepticamente el espacio identitario local y nacional, ya que aunque pocas veces se autorreconoce la identidad y ascendencia indígena, ni lo “indio”, ni lo “negro” se renuncian; por el contrario, en muchos casos se los guarda y se los simboliza en las expresiones culturales que constituyen la identidad “santiagueña”. Ejemplo de ello son las fiestas paganas o leyendas como las del *Tanicu*,⁴ nacida en la región de Salavina (al sur de la provincia)

⁴ El *Tanicu* es un personaje mitológico, también conocido como el “dios de la carestía”. Según sus descripciones es andrajoso, descuidado, flaco; no tiene calzado y

pero recuperada también en la zona de Figueroa, donde se inscribe el caso que analizamos.

Al igual que las leyendas, las fiestas paganas y el *quichua* (lengua que resiste en el monte santiagueño y que se entrelaza en las canciones y las expresiones populares), la reciprocidad brota en los espacios productivos y comunitarios de las familias campesinas, en tanto práctica en tensión y como expresión de resistencia frente a la modernidad colonial que avanza al ritmo del monocultivo, la agricultura industrial especializada y la rentabilidad del capital.



Foto 1. Monte santiagueño con los quimiles en flor.

sus grandes pies delatan que nunca los tuvo. El primer día del mes de octubre, cuando aún no hay nada recogido de las siembras de agosto y septiembre, y cuando las últimas provisiones se han acabado o están llegando a su fin, se celebra al *Tanicu*. Se trata de una fiesta de la abundancia, se ofrenda comida y se sacrifican los mejores animales de la manada (manada) y los ahorros para la preparación de los más exquisitos platos criollos. Si el hogar elegido por el *Tanicu* no hubiera ofrendado lo suficiente, durante ese año el castigo recaerá con malas cosechas y miseria. Por el contrario, el recibirlo con abundancia, les auspiciará un año de prosperidad.

EL SEMILLERO DE QUIMILIOJ, SUS ORÍGENES Y SU CONSTRUCCIÓN EN EL TIEMPO

El Semillero de Quimilij⁵ es una experiencia nacida de la organización campesina de la provincia de Santiago del Estero denominada Comisiones Unidas de Pequeños Productores Agropecuarios de Figueroa (CUPPAF). Las CUPPAF⁶ forma parte del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase), un movimiento constituido a fines de la década de los ochenta, con el objetivo de defender las posesiones y territorios campesinos.

Desde sus orígenes, el Mocase estuvo conformado por zonas ubicadas a lo largo y ancho del territorio de la provincia. En cada una de las regiones de Santiago del Estero, la lucha se ha organizado de diversos modos con atención a lo particular de cada una de las distintas comunidades que integran el movimiento, y según las diferentes intervenciones de ONG o instituciones gubernamentales que hacen pie en el territorio. En el caso concreto de CUPPAF, su nacimiento está vinculado con las demandas y la lucha por el acceso al agua para consumo humano y riego. Actualmente CUPPAF está integrada por 514 familias campesinas que se dividen en diferentes zonas del departamento Figueroa, que ellos denominan Norte, Centro y Sur.

Quimilij es un paraje ubicado en el centro de la provincia, caracterizado por la presencia de numerosas familias campesinas, en una zona que por tradición ha sido de secano (es decir, sin sistemas de riego en actividad). Se trata de una región donde aún resiste la lengua quichua en las comunidades, a pesar de que en la actualidad los más jóvenes están abandonando su práctica y en las escuelas rurales de la zona no se la enseña. La ubicación de las comunidades es cercana al margen este del río Salado.

⁵ *Quimilij* es una voz quichua que significa “donde abunda el quimil”, que es una cactácea muy semejante a la tuna, que da una flor muy bonita y cuyo fruto es aprovechado tradicionalmente, además de que desde la medicina originaria es utilizado para la cura de mordeduras de víboras venenosas.

⁶ CUPPAF fue creada en 1989 y actualmente está integrada por 24 grupos de 18 comunidades, lo que suma un total de 514 familias de pequeños productores.

Antiguamente los desbordes y bañados de dicho río generaban áreas propicias para la agricultura, para las familias campesinas e indígenas. A pesar de la construcción de diques aguas arriba, la falta de mantenimiento de los canales de riego que utilizaban dichas comunidades afectó la disponibilidad y acceso al agua en la zona; aunque esto algo ha cambiado en los últimos años.



Foto 2. Cerco de alfalfa de una familia campesina socia del semillero.

Dadas las bajas precipitaciones (400 a 500 milímetros al año en promedio), las familias desarrollan una diversidad de estrategias económicas que le permiten la supervivencia en esas condiciones (cría de cabras, lechones, ovejas y vacas, al igual que cultivos de algodón, maíz, cucurbitáceas, alfalfa para semilla y para fardos, entre otras). En este punto cobran importancia los aspectos organizativos, ya sea en el ámbito comunitario, cooperativo, y entre familias de distintas comunidades.

La experiencia del semillero de Quimilij reúne actualmente a 83 familias campesinas que se organizan y articulan para la producción y venta conjunta de semillas de alfalfa. Funciona de manera cooperativa y cuenta con múltiples estrategias de reproducción

de la experiencia que involucran relación con el Estado y otras instituciones. Surge en 1989 en las comunidades de la zona sur de la organización CUPPAF, a instancias de un grupo de familias campesinas que realizaban el cultivo tradicional de semillas criollas de alfalfa para la venta, y comenzaron a producir la variedad salinera:

Era todo nuevo, la mayoría estaba acostumbrada a hacer la producción tradicional que era al *voleo* de la alfalfa, y este era exigente, en surco, con distanciamiento y todas esas cosas. Y dicen que empezaron dos en ese momento, uno en San Vicente y otro en Nueva Colonia, y encima era lo único que se podía hacer, la *alfa*. No había riego, el tema climático favorecía para la semilla [...] Y después se fueron sumando, cuando vieron la diferencia entre producir tradicionalmente y de la otra forma. Y después con el semillero llegamos a ser 83 familias (Héctor, presidente del semillero, 2011).

En ese proceso se articularon con distintas instituciones del Estado nacional y provincial, como el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), el Programa Social Agropecuario (PSA) que hoy es Subsecretaría de Agricultura Familiar (SSAF) de la Nación y las agencias de desarrollo de la provincia.

Uno de los problemas principales que identificaban era el bajo precio que ofrecían por su producción de alfalfa los intermediarios que llegaban a la zona y compraban en sus cercos familiares.⁷ De allí surgieron varias propuestas. Por un lado, la idea de organizar comisiones entre las diferentes comunidades de la zona para realizar la venta conjunta de sus semillas. Por otro, la necesidad de que cada familia de las distintas comisiones que integrarían el semillero destinara una parte de su cerco a la producción de esta semilla. Allí el INTA, por medio de sus técnicos, trabajó junto al semillero para lograr la producción y certificación de una variedad de alfalfa adaptada a la zona de secano, a la que denominaron “salinera INTA”, para comercializarla en los

⁷ Los cercos son pequeñas parcelas de entre media y una hectárea, utilizadas por los productores campesinos para la agricultura, generalmente cercanas a sus viviendas.

mercados formales. Por su parte, el PSA y los técnicos de la zona aportaron elementos para el trabajo socioorganizativo y el acceso a créditos y subsidios que fortalecieron las finanzas de la incipiente organización. Es en 1992 que comienzan a vender su producción en conjunto como semillero.

Desde el 2000, cuando se consolida organizativamente la experiencia, y hasta la actualidad, la misma ha estado integrada por seis comisiones correspondientes a cinco comunidades distintas de la zona. Estas comisiones eligen delegados que participan en reuniones que se realizan todos los meses en el galpón central de la organización en el paraje de Quimilioj. Aunque el semillero no está constituido formalmente como cooperativa, asume de hecho este carácter, pues lo encabeza una comisión directiva integrada por un presidente, un secretario, un tesorero y delegados. La comisión directiva se reúne todos los meses, y tanto como haga falta, para resolver las decisiones operativas de la organización. Periódicamente, a esas reuniones se suman los delegados de las comisiones de los distintos parajes para compartir información y definir acciones de la organización.



Foto 3. Sede y salón de reuniones del semillero.

La actividad central del semillero en la actualidad es la recepción de las semillas de sus socios, la clasificación, la limpieza, el embolsado y la posterior venta. Estas tareas son llevadas adelante de manera rotativa por los mismos socios del semillero. El semillero paga a sus socios un valor por kilo de semilla definido en la asamblea general antes del inicio de la campaña. Allí mismo se define el valor de venta en el mercado, el cual está constituido por productores independientes de distintas provincias, Estado nacional y provincial, otras organizaciones campesinas. Posteriormente, los encargados de comercialización venden dicha semilla, y el excedente que surge de las ventas es destinado a un fondo para el financiamiento de las actividades operativas y de gestión del semillero.

El semillero cuenta con un equipo mecanizado integrado por dos tractores, una rastra, un arado de disco, un compresor y acoplador para transporte de productos. Estos bienes son de propiedad común de los socios del semillero, y son utilizados para prestar servicios de labores antes y después de la campaña en los cercos de las familias campesinas de la zona. El manejo de las maquinarias es efectuado por diferentes socios, y es el semillero el que cobra los laboreos por hectárea para luego retribuir a quienes trabajaron.

LA ECONOMÍA FAMILIAR Y COMUNITARIA CAMPESINA

La economía de las familias que integran la experiencia del semillero está conformada por una diversidad de actividades de producción, realizadas tradicionalmente y cuyo saber es transmitido de generación en generación. Entre las producciones se encuentran la cría de ganado vacuno y caprino para carne, leche y derivados; cría de cerdos, gallinas y pavos; cultivo de alfalfa para semillas y fardos, algodón, cucurbitáceas, maíz y hortalizas; elaboración de ladrillos y adobes para construcción, entre otras. Esta diversidad productiva se combina con la recolección y aprovechamiento de los frutos del monte, y toda una experiencia

de vínculo recíproco con la naturaleza. Si bien las organizaciones no se definen como “agroecológicas” ni “orgánicas”, se caracterizan por ser artesanales y evitar en su mayor parte el uso de productos químicos, que constituyen una diversidad de producciones en pequeñas parcelas con base en una relación de agradecimiento y respeto con la Madre Tierra.



Foto 4. Vivienda de una familia campesina socia del semillero.

Las producciones son destinadas tanto a la venta en el mercado como al autoconsumo familiar. Según el testimonio de las familias que conforman el semillero, la mitad de lo producido por cada familia es destinado a la venta; y la otra mitad, al autoconsumo. En algunos casos la producción de semilla de alfalfa representa 20% de los ingresos anuales de la economía familiar. En relación con los ingresos monetarios, las familias campesinas en los últimos tiempos también cuentan con ayuda social (asignaciones familiares, bolsones de alimentos, por ejemplo) y pensiones, lo que en algunos casos ha desalentado el trabajo y la producción, principalmente la destinada al mercado.

Algunos integrantes del semillero señalan que en la actualidad enfrentan una merma en la producción de semillas por parte de los socios; relacionan esta situación con el acceso al riego en la zona. Hasta hace poco tiempo (no más de dos años)⁸ la zona carecía de sistema de riego y, dado que se trata de una región semiárida y de bajas precipitaciones, el cultivo de alfalfa por su adaptación a estas condiciones era la principal actividad productiva vinculada al mercado. El riego permitió el desarrollo de otras producciones que antes no tenían buen rendimiento (algodón, maíz y forrajes para animales). Al dedicar más tiempo y recursos a estos productos, disminuyeron la superficie destinada a la alfalfa para semilla en sus cercos, a pesar de tener muy buen precio y capacidad de venta actualmente. Esto tiene que ver con la importancia que asume la diversificación y la policultura en las estrategias del campesinado para asegurar su reproducción.

Cabe destacar, siguiendo la tesis del autor ruso Alexander Chayanov, que la economía campesina es una economía donde la familia, en tanto unidad de producción, no produce para acumular ni para obtener ganancias –aunque estas pueden existir sin ser su objetivo–, sino en función de sus necesidades de consumo familiar. Es decir, el trabajo del campesino persigue la satisfacción de sus necesidades, en el marco de un balance existente entre consumo familiar y fuerza de trabajo de la familia. El principal objetivo de las operaciones y transacciones económicas campesinas es la subsistencia y no la obtención de una tasa normal de ganancia, como en el caso de las unidades de producción capitalistas. Así se explicaría, según Chayanov, que a cada baja de precios le siguiera un aumento de la producción por parte del

⁸ En la zona se organizó un grupo de campesinos en torno a las demandas por el agua. Este grupo fue creciendo y se llegó en 2005 a un corte de la Ruta Provincial núm. 5 con más de mil personas durante todo un día, que derivó en una reunión con el gobernador de la provincia, al cual se le presentó un petitorio para que resolviera el problema del agua en forma inmediata. Gracias a la presión que ejerció esta medida de fuerza, en 2009 se logró la reparación del dique Figueroa y el mantenimiento de los canales para el acceso al agua de riego.

campesinado para lograr el “fondo de subsistencia”, lo cual sería entendido como “irracional” en términos de la economía moderna capitalista.

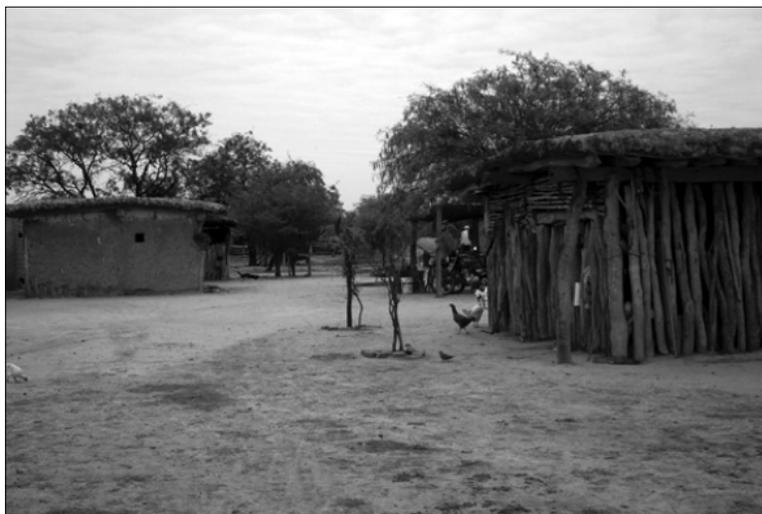


Foto 5. Corrales para cerdos de una familia asociada al semillero.

Esto hace pensar que, a la inversa, con fuentes de ingreso alternativos (por medio de pensiones o ayudas sociales, por ejemplo), las familias campesinas no se ven estimuladas a producir o a destinar su esfuerzo a incrementar sus ingresos, dado que el fondo de subsistencia ya estaría garantizado. Para Chayanov, el campesino no tiende a sobrepasar un límite fijado por ciertas necesidades, del cual depende el grado de esfuerzo y de trabajo familiar; si hay un excedente, el equilibrio se restablece mediante una reducción del desgaste de energía. Lo que intentaba mostrar Chayanov era que el modo de producción campesino no responde, en esencia, al funcionamiento y organización de los postulados en los que se fundamenta la economía capitalista (Sevilla Guzmán y Pérez Yruela, 1976:17).

Las comisiones vecinales y la organización comunitaria de la vida

Cabe destacar también la importancia que adquiere la solidaridad entre las familias y comunidades en la economía campesina, ya que varios trabajos se realizan en forma de *mingas* o “trabajo vuelto”, es decir, se intercambian las fuerzas de trabajo para ayudarse mutuamente en la ejecución de algunas actividades, como por ejemplo, la construcción de las viviendas, carneo de animales, cosechas, etcétera.

Existe una fuerte solidaridad entre las familias de un mismo paraje, la cual se expresa, por ejemplo, en la conformación de comisiones vecinales de entre 10 y 30 familias. Mediante esas comisiones las familias campesinas comparten y se organizan para resolver las necesidades de la vida. Es también en esos espacios donde se definen delegados para participar en otras instancias organizativas como el semillero y las Comisiones Unidas de Pequeños Productores Agropecuarios de Figueroa. Para sostener esta participación cada familia aporta dos pesos (0.35 dólares estadounidenses) por mes, que son destinados al pago de traslados y gastos de los delegados. Asimismo, las comisiones vecinales a menudo organizan rifas en el marco de campeonatos de fútbol zonales, fiestas populares campesinas, etc., en las que los premios consisten en montos de dinero o canastas de productos. Lo recaudado en dichas rifas es utilizado para cubrir necesidades de los integrantes de la comunidad, ya sea por enfermedades, préstamos de dinero u otras urgencias. Cabe también destacar que cada comisión cuenta con un espacio comunitario de reuniones, con mesas y sillas que están a disposición de la comunidad.

Estas formas comunitarias de vida y de construcción de sociabilidades por parte de las organizaciones campesinas e indígenas nos llevan a recuperar algunos conceptos de Iván Illich (1978), como la noción de “herramientas convivenciales” que facilitan la convivencia entre las personas, en vez de la competencia y la ambición de poder que caracteriza al modo industrial de producción. Las herramientas convivenciales, según Illich, están al

servicio de las personas integradas a la colectividad y como tales no permiten la dominación de unos por otros (ni del hombre por la herramienta), lo que genera mayor autonomía y libertad de las personas en su conjunto.

La herramienta justa responde a tres exigencias: es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni amos ni esclavos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta *con la cual trabajar*, y no de instrumentos que *trabajen en su lugar*. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe (Illich, 1978:34-35, énfasis original).

Al respecto, vale citar como ejemplo la situación de conflicto organizativo que afrontó la organización del semillero hace un tiempo atrás, al recibir del Estado nacional, mediante un crédito del PSA, un tractor de grandes dimensiones. Dicha maquinaria tiene altos costos de mantenimiento debido al valor de sus repuestos y un importante gasto de combustible. Esto ha generado toda una discusión en la organización, a partir de la cual arribaron a la conclusión de que deberían devolver la maquinaria, ya que no podrían sostenerla puesto que no era apropiada para el sistema de producción campesino, donde cada familia cultiva artesanalmente, ayudada muchas veces por animales, en una superficie de alrededor de media hectárea de alfalfa para semilla.

Irán Illich (1978:29) entiende “convivencialidad” como lo inverso de la productividad industrial y del progreso moderno que “se convierte en medio para explotar al conjunto social y ponerlo al servicio de los valores de una élite especializada”. La relación convivencial, a diferencia de la relación industrial –que es una respuesta estereotipada de los individuos a los mensajes remitidos por otro usuario a quien jamás conocerá a no ser por un medio artificial que nunca comprenderá–, es acción de personas que participan en la creación de la vida social, y por tal motivo también es multiforme. Para evitar la homogeneización progresiva de todo, el desgarramiento cultural y la estandarización de

las relaciones personales, Illich sostiene que es preciso que exista una pluralidad de herramientas limitadas y de organizaciones convivenciales que estimulen una diversidad de modos de vida. La convivencialidad para él implica la sustitución de un valor técnico por un valor ético que reconozca la existencia de escalas y de límites naturales que responden al equilibrio de la vida. En ese sentido, señala como valores esenciales de este tipo de herramientas convivenciales: la supervivencia, la equidad y la autonomía creadora.

En el caso del Semillero de Quimilij y de las comunidades campesinas que lo componen, se observa que el fortalecimiento de los espacios y prácticas convivenciales, en términos de Illich, robustece a su vez la autonomía y la capacidad de resolver los problemas cotidianos con base en la solidaridad y los vínculos comunitarios. Por el contrario, cuando prima la lógica modernizadora o tecnocrática suelen debilitarse las potencialidades autonómicas de las comunidades y aumenta su grado de dependencia, por lo que pierden el poder de decisión sobre los procesos en los que participan, ya sea por el uso de maquinarias no apropiadas o por lógicas y modelos productivos u organizativos que rompen con los modos de vida campesinos y que responden a los intereses de programas estatales o a la lógica capitalista.

En línea con el planteamiento de Illich, el portugués Boaventura de Sousa Santos (2006) sostiene que existe una “monocultura de la productividad capitalista”, promovida desde el pensamiento moderno-occidental (caracterizado por el autor como razón metonímica y proléptica), que no reconoce o desacredita aquellos modos de producir-consumir-intercambiar que no se encuadran dentro de los parámetros de productividad capitalista, por lo que se definen como “improductivos”, “no viables”, “retrasados”, “arcaicos”. Frente a ello, el autor propone sustituir aquellas monoculturas que caracterizan al pensamiento hegemónico (del saber y del rigor; del tiempo lineal; de la naturalización de las diferencias; de las temporalidades y de la productividad capitalista) por una serie de ecologías que permitan reconocer y dar

lugar a las diversidades existentes en términos temporales, culturales, productivos, etcétera. En ese sentido, plantea partir de una ecología de las productividades, de modo de recuperar y valorizar “los sistemas alternativos de producción, de las economías populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia capitalista ocultó o desacreditó” (Santos, 2006:29). Es decir, reconocer en las prácticas convivenciales y solidarias, como las que llevan a cabo las familias campesinas, modos de producir-consumir-intercambiar que en tanto diferentes al capitalismo también son posibles.

La organización para la venta

Las familias campesinas y la organización del semillero tienen una racionalidad no capitalista, orientada a la producción de valores de uso y sustentada en la reciprocidad y la vida comunitaria. Pero como gran parte de las organizaciones de estas características, en la medida en que no es posible una reproducción únicamente a partir de los valores de uso, obtienen una parte de sus ingresos en el mercado mediante la venta de sus productos (Marañón, 2012). Antes de la conformación del semillero, cada familia vendía su producción a un intermediario, el cual llegaba a la zona y ofrecía condiciones y precios desfavorables para los productores, quienes por falta de información y por no estar organizados terminaban aceptando, de manera que se establecía una relación de intercambio injusta: “Antes por ejemplo venía un acopiador y decía, ‘bueno, este es el precio de la semilla’. Y ellos le vendían porque no tenían idea de cuál era el precio de mercado, era la versión del que venía a comprar” (Héctor, presidente del semillero, 2011).

La realidad de la vida campesina en el monte santiagueño está trazada por la falta de infraestructura básica, ya sean caminos, señal telefónica, energía eléctrica, etc., para desarrollar actividades de intercambio con otras regiones de la provincia o tener acceso a los centros urbanos, lo cual dificulta el establecimiento de otro tipo de intercambios, más directos y justos. Las distancias,

el no contar con movilidad propia y la falta de comunicación hacen que la información sobre los precios de las producciones por lo general provenga y sea definida unilateralmente por el mismo intermediario que llega a la comunidad a comprar sus productos. Así, la ausencia de parámetros para comparar y definir el precio de sus productos, contribuye a establecer relaciones desiguales y de explotación en el momento del intercambio. Vale recordar que en las comunidades campesinas gran parte de la producción está destinada a la reproducción, en este caso semilla que se guarda para el próximo ciclo, y la venta surge como una actividad solo complementaria.

Con respecto a los intercambios mercantiles, Armando Bartra (2008) sostiene que el campesinado frecuentemente termina ofreciendo su producción a un precio inferior a su valor debido a la presión capitalista de obtención de ganancias; y que es esa transferencia de los excedentes campesinos la base de la explotación del campesinado por el capital. Dicha explotación se consume en el mercado al cambiar de manos el excedente, pero la base y las condiciones de dicha explotación se encuentran en el proceso mismo de producción campesina. Las relaciones capitalistas de mercado son el escenario donde se consume la explotación, donde el campesino aparece no como mercancía, sino como vendedor de mercancías no producidas con ese fin, las cuales, aunque se presentan en forma de valores de cambio, han sido elaboradas por familias agricultoras como valores de uso en un marco de relaciones no directamente capitalistas; es allí mismo, en la construcción de los mercados, donde no solo se materializa el grado de (in)justicia social, económica y ambiental, sino también el grado de explotación del trabajo y la naturaleza (Bartra, 2008).

Asimismo, cabe destacar que el intermediario que llega a las comunidades a comprar la producción campesina muchas veces es quien acerca al lugar medicamentos o productos de primera necesidad, a los cuales la comunidad no tiene fácil acceso por otros medios. Este elemento es importante porque la necesidad de la comunidad entra en juego también en la relación de intercambio de un modo desfavorable para esta.

Lo anterior lleva a reflexionar en torno al modo en que comprendemos las relaciones económicas, las cuales no pueden pensarse desvinculadas de la trama social, cultural y política que está permanentemente cruzando las experiencias. De allí la importancia de incorporar perspectivas que nos permitan analizar las prácticas económicas integralmente, desde la complejidad de la realidad social y las relaciones de poder que la constituyen.

Uno de los objetivos de la organización del semillero fue revertir aquella relación de intercambio desigual e injusta. Así, los integrantes de la organización identifican la importancia de la conformación del mismo, por el hecho de que mediante el semillero han podido acceder a precios hasta 100% superiores a los que ofrecen los intermediarios que llegan a la zona. Recuerdan que “antes”, cuando no existía el semillero, muchos años se quedaban con semillas sin vender hasta la nueva campaña, mientras que el semillero, en la campaña 2011, por ejemplo, logró vender el total de los kilogramos recibidos de sus socios (aproximadamente 2 mil 200 kilogramos) y, más aún, no pudo atender algunos pedidos por falta de producción.

RENDICIÓN CAMPAÑA 2011		KG
60 KG X 24 \$	=	1440 \$
97 KG X 24 \$	=	2328 \$
158 KG X 24 \$	=	3792 \$
MARI GALLO 310 KG X 24 \$	=	7440 \$
VICTORINA LUNA 128 KG X 24 \$	=	3072 \$
" " 91,5 KG X 24 \$	=	2196 \$
SILVIA LUNA 72 KG X 24 \$	=	1728 \$
HUGO DEL CASTILLO 44 KG X 23 \$	=	1012 \$
RAMON CORBALAN 136 KG X 23 \$	=	3128 \$
FULGIO CHABEZ 12 KG X 23 \$	=	276 \$
CARLOS VILCA BAY 385 KG X 24 \$	=	9240 \$
MARIO GONZALEZ 117,5 KG X 24 \$	=	2820 \$
ENRIQUE SANCHEZ 54 KG X 24 \$	=	1296 \$
JUSTO CORBALAN 209,5 KG X 22 \$	=	4613 \$
ARIEL GONZALEZ 97 KG X 23 \$	=	2231 \$
OMAR SANDER 113 KG X 23 \$	=	2600 \$
TOTAL	188 KG	51708 \$
COMPRAS	2188	
DESCARTE (393)		
LIMPIO	1795	
VENTA:		
175 KG X 29 \$	=	5075
1665 KG X 30 \$	=	49950
20 KG X 30 \$	=	600
TOTAL	\$55625	
VENTA		
DESCARTE	900	
	\$56525	

Foto 6. Rendición de cuentas de la campaña de semillas de alfalfa del año 2011.

Durante los primeros años, el socio que entregaba sus semillas al semillero debía esperar a que se realizara la venta de las mismas para recibir la liquidación correspondiente a la producción entregada. Esta situación cambió en el año 2000, cuando el grupo decide conformar una comisión para gestionar el semillero integrada por un presidente, un secretario, un tesorero y un encargado de ventas, más dos delegados por cada una de las comisiones vecinales de la zona (Comisión Vecinal Vaca Huañuna, Grupo Mujeres de Vaca Huañuna, Comisión Vecinal San Vicente, Comisión Vecinal Quimilioj, Comisión Vecinal Nueva Colonia y Grupo de Trabajo de Tusca Pozo). Se tomó esta decisión debido a la necesidad de controlar colectivamente el proceso de venta y para que los socios pudieran recibir un anticipo al momento de la entrega de la semilla de cada campaña, ya que había muchos productores que preferían vender a intermediarios a un precio inferior para contar con el efectivo en forma inmediata:

Para nosotros comenzó a ser un problema, porque la gente te exigía que le pagues, no quería esperar, te cuestionaba; y encima venían compradores que tenían una diferencia de tres o cuatro pesos menos, pero tenían el contado. Y no podíamos trabajar tranquilos, nos veíamos presionados, y bueno, eso se empezó a cambiar después (Héctor, presidente del semillero, 2011).

En este punto se observa la tensión existente entre los patrones de reciprocidad y de mercado; es decir, la construcción de mercados “para la vida” (Giarracca y Massuh, 2008) encuentra sus límites cuando la lógica de la ganancia y de la rentabilidad comienza a primar en los vínculos de intercambio, y la competencia se erige por sobre la reciprocidad. En el caso del semillero, la construcción colectiva, que tiene a su vez un arraigo en elementos ancestrales y comunitarios campesinos, ha permitido que prevalezca la solidaridad entre los pares, de modo que se dé visibilidad al problema común y se eviten las relaciones de explotación que padecían en lo individual. Sin embargo, la tensión entre reciprocidad y mercado continúa presente y atraviesa la experiencia del semillero, debido a que este actúa en un marco

hegemonicamente capitalista, aunque en su interior las relaciones se conformen guiadas por la reciprocidad, la solidaridad y la vida comunitaria.

Para fijar el precio de la semilla de cada campaña, los socios realizan una reunión al momento de la entrega de la producción al semillero y discuten en asamblea guiándose por la información de precios del mercado y del costo de producción de la campaña. En dicha asamblea queda definido el precio de venta para esa campaña. Dicho precio es el importe que el semillero pagará a cada productor en función de los kilogramos entregados, y será el mismo para todos.

El proceso de definición colectiva y asamblearia del precio de las semillas ha sido importante en la construcción del semillero, en tanto expresión de la potencia que implica estar organizado. Es allí donde se manifiesta una de las rupturas principales con la lógica dependiente e injusta que se establecía al momento de vender las semillas al intermediario de modo individual, por lo que las comunidades y las familias campesinas han logrado valorar su trabajo de un modo diferente, sin interiorizarse ni subordinarse, mediante la organización entre pares y en colectivo.

Para la posterior venta en el mercado, el semillero define un precio que contempla, a su vez, el costo de gestión, logística, limpieza, fraccionado, selección de semilla y demás gastos. De esta diferencia entre precio pagado al productor y precio de venta, se deja una parte para el fondo de gestión del semillero. Todo el trabajo de fraccionamiento, limpieza, selección de la semilla, embolsado, etcétera, es realizado por los socios de la cooperativa en forma rotativa.

Además de la asistencia técnica y asesoramiento en torno a la producción, instituciones estatales como el INTA han incidido de manera importante en la comercialización de la producción semillera, ya que hasta el año 2006 la comercialización estuvo a cargo prácticamente de uno de sus técnicos;⁹ esta situación luego

⁹ Cabe aclarar que el técnico del INTA, que acompañaba y asistía en las ventas de la semilla de alfalfa del semillero, comenzó a vender semillas en forma particular a los propios

cambió con el aprendizaje por parte de la organización en la generación de contactos con nuevos clientes y productores de otras zonas (muchos de estas relaciones surgen en los espacios de ferias en donde participan familias socias del semillero):

Para mí, que estoy encargado de ventas, a mí me asustaba la plata y todo eso, porque yo veía a los muchachos que manejaban 200 mil o 120 mil pesos, o sea, así el número te asusta, pero después en la práctica uno, después, uno no tuvo problemas [...] Nosotros después ya compramos celular, ya teníamos teléfono del semillero que manejaba el encargado de ventas. [...] Y ahora el INTA sigue haciendo acompañamiento técnico en la zona, pero ya con el semillero ya no; ahora nos manejamos nosotros, vamos a las ferias, nos manejamos solos (Héctor, presidente del semillero, 2011).

Los vínculos con el Estado y otras instituciones sociales y sus tensiones

La construcción del semillero se ha dado desde sus inicios en permanente vínculo con instituciones y agencias estatales, tanto nacionales como provinciales, que trabajan en esos territorios. Estos nexos no han estado exentos de conflictos, por lo general relacionados con el modo en que se comprende el “desarrollo territorial” y el sistema de vida campesino. La política estatal dirigida al sector campesino en Santiago del Estero se basa en prácticas prebendarias y clientelares, para las cuales las familias campesinas e indígenas son concebidas como “pobres” a los que es necesario asistir en todos los aspectos de la vida.

Las políticas públicas estatales que se insertan en la profundidad de los territorios campesinos no son excepcionales en

clientes del mismo, de manera que se transformó en un intermediario. Finalmente, luego de varios conflictos en la organización, dicho técnico abrió un local de venta de semillas en la zona de la capital de la provincia. Esta situación perjudicó notablemente al semillero. Desde hace unos años, los socios del semillero comenzaron un proceso de autogestión y aprendizaje para realizar directamente la comercialización, así como para armar y manejar ellos mismos su cartera de clientes.

América Latina, sino que se basan, en un contexto geopolítico, en modelos de desarrollo neoliberales y neodesarrollistas. Como bien señala Raúl Zibechi (2011), gran parte de las políticas que nacen en los noventa en todo el continente parten de la idea de que una gran desigualdad podría ser sumamente desestabilizadora para el sistema, por lo que era necesario abordar los “costos sociales” del ajuste neoliberal para evitar cualquier inestabilidad política.

En efecto, en un informe del propio Programa Social Agropecuario (PSA) se señalaba que:

Desde la década del noventa la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (SAGPYA) resuelve poner en marcha un conjunto de acciones y programas como consecuencia de la evaluación efectuada por sus autoridades, sobre las dificultades que iban a experimentar particularmente los pequeños productores para insertarse como protagonistas activos en el nuevo contexto económico social que configuraba la política de profundos cambios estructurales que implementaba el Gobierno Nacional. Con el objetivo deliberado de minimizar el costo del ajuste, la SAGPYA adoptó una política de tipo compensatoria y diferenciada, con el propósito de que todo productor que estuviera dispuesto a hacer lo necesario para recuperar eficiencia, competitividad y rentabilidad, o para adquirirlas, contara discriminadamente con la ayuda del Estado (PSA, 2003:9).

Es decir, en este tipo de políticas, inspiradas por el Banco Mundial, se manifestó lo que Zibechi define como “binomio ajuste/compensación de la pobreza”, en tanto las mismas constituyen dos caras de un mismo proceso de implantación del neoliberalismo. O lo que James Petras (1998) denomina operación de “pinza” o estrategia dual, haciendo referencia a las acciones de las ONG y el desarrollo de ciertas políticas sociales desde los Estados, que crean un mundo político donde la apariencia de solidaridad y de acción social encubre cierta conformidad conservadora con la estructura de poder existente.

Encontramos que los programas de instituciones como el INTA y la Subsecretaría de Agricultura Familiar (ex-Psa) parten de la idea de que el campesino “no es viable” y debe devenir en “pequeño productor”, mediante la “modernización” que le permitirá “progresar” y “desarrollarse”. Así, lo que por lo general se reproduce desde estos organismos por medio de sus “técnicos” son miradas productivistas, con fuerte contenido de sentidos y discursos modernizantes, guiados por patrones de eficiencia y racionalidad instrumental capitalista.

Es allí donde se ponen en tensión los saberes y las lógicas de las comunidades campesinas versus los saberes que subyacen en el discurso y prácticas de los “técnicos” formados en las universidades bajo un sistema educativo cientificista, moderno y colonial, construido con base en patrones eurocéntricos y que en general “desperdician la experiencia” (Santos, 2000) y las potencialidades de saberes ancestrales y de tradiciones orales. En efecto, es común escuchar de las voces de técnicos y funcionarios de estas instituciones estatales que “el problema con el campesino es que no quiere progresar”, haciendo referencia a aquellas situaciones en que las familias campesinas hacen prevalecer aspectos culturales y productivos comunitarios o ancestrales, que constituyen la base de sus modos tradicionales de vida.

Son complejos los procesos intersubjetivos que comportan las relaciones entre “técnicos” y campesinos, puesto que en la mayoría de los casos son estos últimos quienes reconocen en el “técnico” un saber superior y le atribuyen una posición dominante por sobre sus propios saberes, como si fueran quienes “traen la verdad” o a quienes le deben rendir obediencia para poder lograr mayor “desarrollo” en sus comunidades. Esto va generando una práctica de naturalización de la desigualdad y de inferiorización que se reproduce en lo más profundo de la subjetividad campesina, dando un lugar de poder-saber a quienes llevan la voz de la modernidad.

Por otro lado, tales situaciones limitan la posibilidad de construir autonomía y autodeterminación por parte de las organizaciones y comunidades. En efecto, una de las principales

dificultades que atraviesa el semillero actualmente refiere a la relación que tiene con las Comisiones Unidas de Pequeños Productores Agropecuarios de Figueroa. Todos los que forman parte del semillero tienen por fuerza que ser socios de CUPPAF, pero esta organización y el semillero tienen diferencias en sus objetivos y propuestas. Las CUPPAF es una de las organizaciones campesinas más numerosas de Santiago del Estero, por lo que la cruzan lógicas políticas clientelares vinculadas a la espera de dádivas y subsidios (o “suicidios”, como le suelen llamar paradójicamente los campesinos) por parte de los gobiernos e instituciones estatales, lo cual suele socavar las iniciativas alternativas que puedan surgir. En varias oportunidades, el semillero intentó constituirse en lo formal como cooperativa para no depender de la personalidad jurídica de las CUPPAF y obtener mayor autonomía. Sin embargo, no se ha logrado hasta el momento, debido al asesoramiento de algunos técnicos que inciden en las decisiones de la organización.

También cabe destacar que hay muchos dirigentes campesinos, en general los que tienen mayor formación política, que han logrado desarrollar una mirada crítica sobre la intervención de los técnicos en los territorios y que no reproducen esta lógica de inferiorización y de pérdida de autonomía, sino que valoran y recuperan las prácticas ancestrales de reciprocidad, solidaridad y comunalidad que se dan en sus territorios. Estas son incorporadas en la construcción de sus discursos y sus acciones, lo cual se transforma en una herramienta emancipatoria que pone en crisis el patrón de poder colonial dominante.

Así se va dando lo que se podría definir como una situación de hibridación entre, por un lado, las políticas y acciones del Estado, que en su mayor parte se mueven según patrones coloniales, modernos y desarrollistas y, por otro, la resistencia y reproducción de las prácticas ancestrales, de reciprocidad, solidaridad y complementariedad de la vida que sostienen las comunidades campesinas en el territorio donde producen y viven las familias que componen la experiencia del semillero.

ALGUNAS CONCLUSIONES PARA SEGUIR PENSANDO

Las relaciones capitalistas y sus objetivos de lucro no solo socavan la economía campesina, sino que también trastocan y modifican el tejido social de las comunidades y sus territorios. El Semillero de Quimilíoj nace como una estrategia colectiva de los productores para afrontar la injusticia existente en el momento de la comercialización de sus semillas. Mediante el mismo se ha podido evitar la explotación por parte de intermediarios de los frutos del trabajo campesino, y se ha alcanzado un mayor control sobre las decisiones y destinos de sus producciones.

El semillero tiene por objetivo mejorar las condiciones de vida, no solo de las familias que la integran, sino de la comunidad íntegra; y opera bajo métodos asamblearios y participativos que estimulan la autonomía y la corresponsabilidad. Se trata de prácticas económicas donde el principal componente es el trabajo familiar y comunitario, guiado por valores éticos de reciprocidad. En tal sentido, se propone ampliar sus bases materiales, con la atención a una diversidad de producciones orientadas a la satisfacción de sus necesidades, en algunos casos mediante la comercialización. Opera con métodos participativos y comunitarios, bajo formas asamblearias de deliberación y toma de decisiones; se promueve que todos los involucrados en el semillero no solo estén informados, sino que participen en las decisiones centrales de la organización. Está conformado por familias campesinas que producen y se organizan comunitariamente para garantizar la reproducción ampliada de la vida, articulando diversas actividades productivas, agroecológicas y en vínculo con el monte. Esta experiencia se piensa y se practica desde el sentido comunitario, en relación directa con la vida social toda, ya que en tanto práctica económica no está separada de los otros ámbitos de la existencia social.

En su andar, mediante la práctica del cooperativismo y la autogestión colectiva, las familias campesinas han logrado ser menos vulnerables a los lineamientos de las relaciones mercantiles, han podido avanzar en esquemas de toma de decisiones

participativas, con lo cual han desarrollado la reflexión y el conocimiento acerca del funcionamiento del sistema económico imperante, aunque esto continúa siendo un permanente desafío.

En este camino de construcción, la experiencia del sembrero se convierte en un ejemplo de la relación existente entre la lucha por la tierra, el agua y el monte y la defensa de los territorios campesinos, en el marco de escenarios donde la expansión de la frontera agropecuaria, al ritmo del avance de las topadoras (maquinaria para el desmonte) y de la represión policial y jurídica de las familias campesinas llevan consigo la negación de poblaciones enteras que ven imposibilitada la continuidad de sus producciones y sus modos de vida.¹⁰

En tal sentido, siguiendo a Barbetta (2012),

... el campesinado y las poblaciones indígenas se erigen en una clase de sobrevivientes a un proceso en el cual, como sostiene Quijano (2000), se articularon todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial, imponiendo una sistemática división racial del trabajo.

Dicha supervivencia tiene como elemento principal la práctica de la reciprocidad y de la comunalidad. Reciprocidad que se expresa, como sostiene Aníbal Quijano (2008), por ejemplo, en la organización de la producción, del intercambio o distribución y de la reproducción; en la comunidad como estructura de autoridad colectiva; en la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas; en la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades; en las relaciones de uso y reproducción con los otros seres vivos, y en una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo.

¹⁰ El 10 de octubre de 2012, mientras se estaba escribiendo este artículo, fue asesinado Miguel Galván, integrante del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase). Su muerte se suma a la de otros campesinos que como él fueron asesinados defendiendo los territorios campesinos e indígenas frente al avance de las topadoras y los sicarios del agronegocio en la provincia de Santiago del Estero: Cristian Ferreyra en noviembre de 2011 y Sandra Ely Juárez en marzo de 2010.

En este caso, la racionalidad moderna instrumental, si bien no deja de estar presente y hegemonizar gran parte de los vínculos económicos, entra en tensión con otras racionalidades, caracterizadas por una perspectiva relacional entre los seres humanos y la naturaleza. Tal como señala Marañón (en prensa), las racionalidades alternativas ponen en cuestión la dualidad cartesiana propia de la racionalidad instrumental, suponiendo el establecimiento de:

... una nueva intersubjetividad, basada en la relación sujeto-sujeto, que descrea tanto de la idea de raza como eje de clasificación social jerárquica, teniendo a la población “no blanca” como infrahumana, salvaje cercana o equivalente a la naturaleza, y de la naturaleza misma como objeto de dominación y explotación, como algo externo a la vida humana. La nueva intersubjetividad emergente, por el contrario, instala el vínculo sujeto-sujeto como pauta básica de las relaciones sociales entre los humanos y con la naturaleza. [...] En este sentido, el conjunto de relaciones sociales, incluidas las del trabajo, deben ser redefinidas en términos de solidaridad-reciprocidad, sustituyendo la subjetividad racial y cosificadora dominante (Marañón, en prensa).

En esta experiencia las prácticas económicas no se definen según los criterios de escasez y eficiencia tal como son pensadas por las concepciones propias de la razón moderna instrumental, sino que se guían principalmente por la reproducción de la vida mediante relaciones de solidaridad entre las gentes, y reciprocidad con la naturaleza.

Por un lado, estas iniciativas se hacen posibles por la existencia de formas ancestrales y comunitarias de organizar y comprender la producción y la economía. Es decir, si bien se trata de experiencias que incluyen procesos novedosos de aprendizaje y (re)creación –lo que Boaventura de Sousa Santos (2000) denomina “campos de experimentación social”–, las mismas parten de saberes y formas de organización comunitarias presentes en la cultura campesina (el trabajo familiar, las *mingas*, el “trabajo vuelto”, etcétera). Por otro lado, experiencias como la del semillero son parte de un

ejercicio permanente de resistencia, en el cual la organización y la defensa comunitaria de la vida se vuelven centrales. Como sostiene la economista boliviana Pilar Lizárraga:

al margen de la organización familiar del trabajo, la estrecha vinculación con la tierra, y la producción cultural en torno a la comunidad, el campesino debe comprenderse en su dimensión política siempre presente: la resistencia” (en Mançano Fernandes, 2008: 228).

La autogestión y la reciprocidad propias de las experiencias campesinas de organización muchas veces entran en conflicto con las lógicas y dispositivos políticos de las instituciones que actúan en los territorios (por ejemplo, por parte del Estado). En el caso del semillero, la intervención del Estado, si bien ha permitido fortalecer algunos aspectos productivos, ha generado también profundos problemas en cuanto a aspectos socioorganizativos y a las estrategias de reproducción de las familias y de la organización. Se ponen en tensión allí lógicas diferentes que expresan modos de comprender lo económico también diferentes. En muchas ocasiones, el Estado, mediante sus técnicos, reproduce los patrones modernos-coloniales-capitalistas acríticamente, con la imposición de tecnologías de gestión y herramientas no apropiadas para las experiencias campesinas, lo que alimenta un círculo de dependencia en el que las comunidades campesinas van perdiendo los sentidos de autosuficiencia y autonomía comunitaria para la reproducción de la vida. Un ejemplo de ello ha sido el caso del tractor que no se adecuaba a las necesidades de la organización campesina.

A diferencia de los modos de producción industrial y la organización del trabajo agrario que son sostenidos en el marco del modelo actual del agronegocio y de los megaproyectos ganaderos, que van de la mano de una cultura homogeneizadora de modernización e industrialización del espacio rural, en este tipo de experiencias se ejerce una economía a “escala humana” (Max-Neef, 2001), en la cual se da una recuperación de saberes

y tecnologías que hablan de una organización familiar y comunitaria del trabajo. En ellas el concepto de “convivencialidad” de Ivan Illich (1978) se vuelve realidad y reinención permanente, haciendo visibles otras maneras de practicar el consumo, la producción, el ahorro y el intercambio que entran en tensión con la lógica mercantil capitalista.

Como hemos señalado en otros trabajos,

... las comunidades y familias campesinas enfrentan grandes desafíos y dificultades a la hora de construir su autonomía, ya sea por los límites que impone el poder político y las prácticas político-asistenciales del Estado, que por lo general limitan los modos de resolver las necesidades de la población y reproducen esas mismas necesidades; por los saberes técnicos, que al considerarse superiores, descartan y desacreditan los saberes ancestrales o locales del campesinado, o por la acción de ONG, cuyas prácticas muchas veces alimentan la dependencia, el asistencialismo y la subordinación. En el marco del sistema-mundo capitalista existen diversos dispositivos políticos, sociales, culturales, epistemológicos y económicos que subordinan al campesinado (y todo su modo de vida), ya no solo mediante su incorporación como fuerza de trabajo en la agroindustria o la compra de sus producciones a bajos precios, sino también mediante complejos e implícitos entramados de poder que se tejen y terminan debilitando la organización de las comunidades, así como las acciones reivindicatorias que llevan a cabo para lograr el cumplimiento de sus derechos, las cuales constituyen un elemento fundamental en la resistencia al modelo actual (García Guerreiro, 2012: 196).

Así es como en la actualidad las comunidades campesinas que integran el semillero enfrentan el desafío de resistir ciertas lógicas modernas-coloniales-capitalistas, desde sus territorios, donde reproducen prácticas basadas en la reciprocidad y solidaridad, con lo cual generan brechas que animan horizontes emancipatorios.

Resulta fundamental entonces dar visibilidad y aprender de este tipo de experiencias para la construcción de otras sociabilidades, más solidarias y convivenciales, ya que en esos saberes

ancestrales y prácticas comunitarias presentes en los mundos campesinos y originarios se hallan buena parte de los conceptos y propuestas que nos encontramos (re)pensando en la actualidad. Desde el aprendizaje que nos brindan estas experiencias y los saberes que nos transmiten las formas de vida convivenciales, se pueden transformar realidades, resignificando desde lo cotidiano las prácticas y los sentidos de lo económico.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbetta, Pablo (2005), “El Movimiento Campesino de Santiago del Estero: luchas y sentidos en torno a la problemática de la tierra”, en N. Giarracca y M. Teubal, *El campo argentino en la encrucijada. Tierra, resistencia y ecos en la ciudad*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Barbetta, Pablo (2009), “En los bordes de lo jurídico. Conflictos por la tenencia legal de la tierra en Santiago del Estero”, tesis doctoral.
- (2012), *Ecologías de los saberes campesinos: más allá del epistemicidio de la ciencia moderna. Reflexiones a partir del caso del Movimiento Campesino de Santiago del Estero Vía Campesina*, Buenos Aires, Clacso.
- Bartra, Armando (1979), *La explotación del trabajo campesino por el capital*, México, Mancehaul.
- (2008), *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, México, UACM/UNAM/Editorial Itaca.
- Chayanov, Alexander (1985), *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Dargoltz, Raúl (2003), “Las economías regionales argentinas y la globalización. El caso de Santiago del Estero y la explotación del quebracho colorado”, *Trabajo y Sociedad*, Santiago del Estero, vol. V, núm. 6, junio- septiembre.
- De Estrada, María (2011), “Santiago del Estero: de rieles, obrajes y quebracho. Análisis de la configuración territorial del periodo técnico iniciado con la llegada del ferrocarril al monte

- chacosantiagueño”, en *Estudios Socioterritoriales*, núm. 9, enero-junio.
- García Guerreiro, Luciana (2012), “Aportes para una economía para la vida, aprendizajes desde los mundos campesinos”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- y Sergio Álvarez (2011), “Resistencias, organización comunitaria y economía para la vida. La experiencia de intercambio de leña entre comunidades campesinas de Santiago del Estero y comunidades mapuches de la Patagonia”, en el 3° *Encuentro Internacional de RILESS* (Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria), Buenos Aires, UNGS, 2 y 3 de diciembre.
- Giarracca, Norma, y Gabriela Massuh (comps.) (2008), *El trabajo por venir, autogestión y emancipación social*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Grosso, José Luis (2008), *Indios muertos, negros invisibles: hegemonía, identidad y añoranza*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- Illich, Iván (1978), *La convivencialidad*, México, Editorial Posada.
- Marañón, Boris (2012), “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- (en prensa), “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora”, en Boris Marañón (coord.), *Más allá de la racionalidad instrumental*, México, IIEC-UNAM.
- Max-Neef, Manfred (2001), *Desarrollo a escala humana*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad.
- Mançano Fernandes, Bernardo (org.) (2008), *Campesinato e agronegocio na América Latina: a questão agrária atual*, São Paulo, Expressão Popular-Clacso.

- Melo Lisboa, Armando (2000), “Los desafíos de la Economía Popular Solidaria”, <www.equitativo.com.ar>.
- Petras, James (1998), “Intelectuales: una crítica marxista de los post-marxistas”, en Francisco López Segrera (ed.), *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*, Caracas, UNESCO.
- Programa Social Agropecuario (2003), “Programa Social Agropecuario. 10 años de una propuesta participativa en el espacio rural”, Buenos Aires, PSA, SAGPYA.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Clacso.
- (2008), “‘Solidaridad’ y capitalismo colonial/moderno”, *Otra Economía*, vol. II, núm. 2.
- Sevilla Guzmán, Eduardo, y Manuel Pérez Yruela (1976), “Para una definición sociológica del campesinado”, *Agricultura y Sociedad*, núm. 1, pp. 15-39.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Sao Paulo, Cortez Editora.
- Zibechi, Raúl (2011), *Política y miseria, la relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*, Buenos Aires, La Vaca Editora.
- Walsh, Catherine (2008), “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de re-fundar el estado”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, núm. 9, p. 131-152, julio-diciembre.



7. ESTRUCTURAS DE SOBREVIVENCIA Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER EN EL CHACO ARGENTINO

*Pablo Quintero**



INTRODUCCIÓN



En un trabajo anterior (Quintero, 2012), se realiza una exploración crítica sobre el “indigenismo” de los programas de la llamada economía solidaria. El indigenismo fue considerado en tal texto no como una corriente de revalorización del indígena y de lo indígena, sino más bien como la agrupación de políticas de representación y gestión sobre los pueblos indígenas elaboradas sobre la base de distinciones ontológicas, que configuran particulares perspectivas y actitudes hacia estas poblaciones. Los programas de economía solidaria, en tanto que esquemas y planes de mediación o intervención que conjugan conjuntos determinados de prácticas representacionales y operativas, asentadas en un marco identitario común, suelen visualizar a las comunidades indígenas en un marco muy reducido de representación,

* Instituto de Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

cuya presencia se corrobora en la constitución de dos estructuras específicas de referencia y motivación. En estos programas, primeramente, se despliega una práctica representacional de corte testimonial, que se basa en recurrir a las imágenes estereotipadas de las comunidades indígenas como culturas inalteradas y congeladas en un pasado remoto, con la finalidad de ejemplificar las prácticas no capitalistas que se anuncian en la producción teórico-hipotética de estas tendencias, colocando a dichas poblaciones en una zona de exterioridad radical con respecto al capitalismo. En segundo lugar, en los programas de economía solidaria se hace patente una práctica representacional de tipo utópico, que presenta a las comunidades indígenas como la encarnación de una sociedad ideal, ya existente, en donde las comunidades indígenas se yerguen como los guardianes (absolutos) de este mundo alternativo.

Estas estructuras de referencia y motivación, aunque parecen a primera vista conformar un espacio positivo y provechoso de enunciación, representan empero la (re)producción de tendencias históricas de subjetivación propias de la colonialidad del poder, basadas en la idea de raza y sus concomitantes. Estos antecedentes analíticos advierten la presencia de un nudo representacional problemático en los intentos de valorización de las prácticas de las comunidades indígenas. Lejos de representar *per se* formas de reivindicar las posibles lógicas y prácticas alternativas indígenas, tales programas pueden terminar por encubrir y profundizar tendencias de dominación y subordinación sobre estas poblaciones.

Bajo esa advertencia, el presente escrito procura explorar los basamentos fundamentales de las estructuras de sobrevivencia de la comunidad *qom* de la provincia de Chaco en el noreste argentino, en particular, en la localidad de Pampa del Indio. Dicha exploración tiene como propósito la descripción de un conjunto de prácticas económicas que, como se verá, se hallan en una relación conflictiva y contradictoria con el sistema capitalista, y por ende con sus principales dinámicas e instituciones. Tal y como ha acontecido históricamente desde la emergencia del sistema-mundo moderno-colonial, buena parte de las estructuras del capitalismo

conviven con lógicas y prácticas que pueden ser caracterizadas, en lo fundamental, como no capitalistas (Quijano, 1998), las cuales pueden encontrarse (re)producidas a escala mundial por el conjunto de las poblaciones dominadas bajo el actual patrón de poder; como es evidente, adquieren las más diversas manifestaciones y modalidades. En la visualización de estas experiencias, tal vez sea posible encontrar algunas de las grietas más acuciantes del patrón de poder imperante, a sabiendas de que no todos estos ejercicios son necesariamente superadores del capitalismo.

No obstante, la visualización de estas experiencias debe partir de manera forzosa del cuestionamiento de las tendencias básicas de representación desde las cuales son comúnmente distinguidas. Para el caso específico de las comunidades indígenas, es menester reconocer que las lógicas y prácticas “alternativas” desarrolladas por estas colectividades son respuestas y estrategias contemporáneas a las presiones que imponen las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad/eurocentrada, y no resabios de un pasado perfecto e inmutable, que se presentan en la actualidad de manera automática e inalterada.

Por ende, la puesta en escena de estas experiencias debe albergar de modo necesario dos cuestiones: la primera implica la contextualización histórico-estructural del espacio-tiempo donde ocurren y de las relaciones que mantiene la colectividad en cuestión con los demás grupos sociales y con las estructuras políticas y económicas circundantes. La segunda involucra la decisión política de revelar los aspectos centrales de este conjunto de prácticas alternativas, pero sabiendo guardar silencios estratégicos. Desnudar por completo “el arte de la resistencia”, tal como lo propuso en su momento James Scott (1995) para el caso del campesinado malayo o en nuestro medio Raúl Zibechi (2006) para El Alto boliviano, puede tener consecuencias negativas para las poblaciones locales involucradas. En los estudios ya nombrados se ofrecen relatos extraordinariamente consistentes y comprometidos acerca de las estrategias y tácticas seguidas por las comunidades para oponerse a las formas de dominación y a sus representantes; sin embargo, estos relatos terminan de manera

inevitable revelando los secretos de la fuerza de estas tendencias alternativas. Un cúmulo cada vez mayor de investigaciones sociológicas y antropológicas radicadas en lo más profundo de la “militancia” académica adolecen de este paradójico problema. Por suerte, los gestores de la dominación y la explotación no suelen leer nuestras investigaciones, al menos por ahora.

CARACTERIZACIÓN HISTÓRICO-ESTRUCTURAL DE UNA FORMACIÓN SOCIAL DE FRONTERAS

Lo que se reconoce actualmente como la provincia del Chaco está formada por un territorio ubicado en la región noreste de la República Argentina. La geografía de la provincia se caracteriza por un relieve llano y aluvial con suelos arcillosos en su mayor parte. El clima del lugar es semitropical; en verano, la temperatura puede llegar a los 45 °C; las precipitaciones son escasas, pues apenas alcanzan los 1200 milímetros anuales en el lado oriental y los 500 milímetros anuales en el sector occidental de la provincia. A pesar de la presencia de dos importantes corrientes fluviales como el río Bermejo y el río Paraná, la hidrografía de la provincia es exigua. Esta característica, aunada a las pocas precipitaciones, hace del acceso al agua uno de los problemas históricos fundamentales de la región.

Según el último censo nacional, la provincia del Chaco cuenta con una población de poco más de un millón de personas, de las cuales alrededor de 20% habita las extensas zonas rurales (Indec, 2010). Según datos del propio Instituto Nacional de Estadística y Censos, Indec (2010), se estima que la población indígena representa cerca de 16% de los habitantes de la provincia, principalmente pertenecientes a las etnias *qom*, *wichí* y *mocoví*, en ese orden de importancia numérica.

La formación del Chaco como unidad político-administrativa estuvo ligada a los ejercicios de construcción del Estado-nación durante el siglo XIX, y a la conformación de la “frontera interna” con los pueblos indígenas, asentada en los imaginarios

de civilización y barbarie tan caros en la Argentina de la época. Para el Estado-nación, que acababa de lograr su independencia, el control fáctico del Chaco haría posible el establecimiento claro de sus fronteras con los demás países de la región y facilitaría la incorporación de vastos territorios y de un número no despreciable de población a las estructuras productivas del capitalismo. La estrategia aplicada por el Estado argentino para la colonización paulatina del Chaco estuvo basada en la construcción de fortines a lo largo de los ríos Bermejo y Pilcomayo, y en las incursiones militares que desde 1870 se dieron en la región (Trincheró, 2000). Estas incursiones militares tuvieron otros motivos además del control territorial del Chaco Austral y Central, pues al expandirse la frontera interna de la nación, una tarea primordial del Estado era poblar las áreas que estaban “despobladas” –en realidad ocupadas con anterioridad por pueblos indígenas– y que desde 1883 comenzaron a ser tomadas por colonos criollos e inmigrantes europeos. Ambos emprendimientos necesitaban la provisión de mano de obra que solo podía ser suministrada por indígenas (Íñigo Carrera, 1973).

Según las investigaciones históricas (Beck, 1994; Schaller, 1986; Trincheró, 2000), entre los años de 1884 y 1885, con la campaña militar dirigida por el general Benjamín Victorica y la fundación del Territorio Nacional del Chaco, se fragua la conquista definitiva de estos territorios. A pesar de que posteriormente se libraron campañas militares importantes contra las parcialidades indígenas hasta 1912, con la incursión dirigida por el coronel Enrique Rostagno, ya para los últimos lustros del siglo XIX es posible identificar el control del Estado central sobre el Chaco. Además de las campañas militares, y del establecimiento de la llamada “guerra contra el indio”, el despliegue de las acciones estatales estaría llamado a asegurar la integración efectiva de los nuevos territorios al imaginario y al sistema de producción nacional.

En la región, tres procesos serán centrales en la definición de estas políticas y en la estructuración histórica de la sociedad chaqueña, a saber: 1) la ocupación y privatización del territorio por

medio de las concesiones con fines productivos y civilizatorios a individuos y sociedades privadas, a militares de rango alto y medio participantes de las campañas de colonización, y en menor medida a organizaciones religiosas (Schaller, 1986); 2) la manutención de los principales fortines y unidades de mando militar instauradas durante la campañas de conquista, así como la fundación de la policía del Territorio Nacional del Chaco (Beck, 1994), y 3) la incorporación subordinada de las unidades productivas de la región a las estructuras del capitalismo agrario nacional (Brodersohn, Slutzky y Valenzuela, 2009). Estos procesos serán la piedra angular de la organización de las relaciones sociales en el Chaco, encabezadas por una elite provincial criolla, identificada con la inmigración europea, que controlará la mayoría de las tierras fértiles.

Como en el resto del Chaco argentino, los antiguos asentamientos y territorios indígenas quedaron limitados a muy pequeñas porciones, confinadas bajo la figura jurídica de “tierras fiscales”, o bien circunscritos dentro de las áreas cedidas a terceros por el Estado central. El Territorio Nacional del Chaco, que se provincializará recién en 1951, será heredero de la conflictividad inherente a los procesos de colonización temprana de la región, y a la configuración histórico-estructural propia de la colonialidad del poder en estos espacios periféricos (Quijano, 2000b). La categoría colonialidad del poder se refiere a un patrón histórico de poder sustentado en una estructura de dominación social basada en la jerarquización de la población mundial, en conjunción con una estructura de explotación social fundada en la combinación de las distintas formas de control del trabajo bajo la hegemonía del capital, para la producción de mercancías destinadas al mercado mundial. Históricamente, las poblaciones subordinadas por este patrón han sido impelidas a participar de manera integral en los procesos de construcción y acción del Estado, y en las dinámicas de la sociedad nacional.¹ Es en los espacios

¹ Para un desarrollo mayor del concepto de colonialidad del poder y sus correlatos analíticos, véase Quijano (2000a y 2000b) y Quintero (2010).

periféricos donde suelen visualizarse con mayor nitidez los procesos de concreción local de este patrón de poder global. Es por ello que puede caracterizarse al Chaco como una *formación social de fronteras*, en tanto territorio heterogéneo de alta complejidad social, en donde se despliegan particulares relaciones de producción capitalistas expresadas en la conjunción de situaciones de construcción de fronteras políticas y culturales (Trinchero, 2000).

Ciertamente, la disposición colonial del poder en lo que será luego la provincia del Chaco representa las bases de su estructuración histórico-social. El patrón de asentamiento y colonización de los territorios chaqueños se desarrolló expandiéndose hacia el norte de la cuenca del río Bermejo, a la par que se ocuparon las márgenes del río con plazas militares, estancias y establecimientos misionales. Las leyes de colonización del Territorio Nacional del Chaco obligaban a las estancias y misiones a poblar las tierras otorgadas, por lo que se favorecía el asentamiento de inmigrantes de origen europeo (en su mayoría italianos y polacos), y a generar la producción económica de tierras dichas (Schaller, 1986). Desde el mismo año de 1884 dos insumos fueron los motores económicos del nuevo territorio nacional y de su incorporación dependiente al mercado mundial: la madera y el ganado vacuno. Poco a poco, se fueron agregando los cultivos de algodón y algunos cereales durante el último lustro del siglo XIX. De esta forma, el Chaco participó en el esquema primario de exportación que prevaleció en Argentina al menos hasta la crisis económica mundial de 1929, principalmente con la explotación maderera y del extracto de quebracho colorado (*schinopsis balansae*)² (Miranda, 1955). La participación de un componente importante de capitales foráneos representado en la compañía La Forestal y el control efectivo de las tierras boscosas, aunado a la demanda del producto en el mercado mundial de la época, favorecieron

² Comúnmente denominado *tanino*, proveniente de la voz inglesa *tanning* (curtido), el extracto del quebracho colorado, como el de otras especies arborícolas, es utilizado como sustancia para la conversión de las pieles de animales en cuero.

el rápido crecimiento de la explotación hasta que la crisis internacional tuvo efectos en el precio del producto. Durante la misma época, se gestó un proceso inicial de expansión ganadera impulsado por la elite provincial de Corrientes en su afán por expandir su control territorial sobre el norte del país, al tiempo que se procuró ampliar las posibilidades de acumulación de capital.

Como efecto primordial de la crisis capitalista de 1929, la política económica del país –y en consecuencia de la región– se orientó a un modelo parcial de sustitución de importaciones, lo que propiciaba el crecimiento de la agricultura basada en la producción de algodón (*gossypium barbadense*), el cual ya se había establecido como cultivo desde finales del siglo anterior. Las plantaciones del Chaco, controladas por una nascente burguesía agropecuaria, proveyeron durante las tres décadas siguientes a las industrias textiles nacionales en su totalidad. Tal fue el crecimiento experimentado por la producción de algodón de este periodo, que el territorio nacional llegó a concentrar entre 75 y 85% de toda la producción de algodón de Argentina (Valenzuela, 1999). La demanda interna representaba la mitad de la producción, mientras que la otra mitad era exportada a Europa, principalmente. Esta rápida expansión del cultivo contribuyó a la formación de explotaciones domésticas criollas e indígenas basadas centralmente en el cultivo de algodón, asentadas en reducidos espacios de tierras fiscales y sin la posibilidad de acumulación de capital. Podrían incluirse dentro de este sector a las unidades domésticas indígenas y campesinas (usufructuarias de entre una a cinco hectáreas aproximadamente), y a los pequeños productores (usufructuarios de alrededor de entre 10 y 30 hectáreas), que sin posibilidades concretas de aumentar la producción agrícola, combinaban la producción de algodón con la de otros cultivos, y al mismo tiempo se empleaban como trabajadores temporales en los latifundios.

Para el caso específico de las comunidades indígenas, la reducción de las actividades de recolección y caza, gracias a que la disponibilidad espacial disminuía cada vez más desde fines del siglo XIX, condicionó paulatinamente su conversión hacia un modo

de subsistencia cada vez más dependiente del cultivo de la chacra y dentro de ella del algodón; así, quedó supeditada a sus ritmos e inestabilidades (Cordeu y Siffredi, 1971). Para la época, también se registró el proceso de formación de un sector de medianos productores (poseedores de entre 15 y 100 hectáreas), con una capacidad limitada de acumulación de capital y con la necesidad de recurrir al usufructo de mano de obra externa (indígena y campesina) para la cosecha y la zafra. Hasta 1980 este sector representó más de 70% de los productores agrícolas de la provincia (Valenzuela, 1999), con una producción diversificada entre el algodón y variados tipos de cereales y hortalizas; estos productores se agrupan en asociaciones cooperativas que logran un importante poder de gestión y de movilidad dentro del mercado capitalista regional, al conseguir integrar la producción de las diversas unidades y la distribución de sus productos, y por ende al poder incidir directamente en la balanza de precios, sin depender de intermediarios.

Este tipo de economía periférica, si se quiere de “enclave” (Cardoso y Faletto, 1969), se caracteriza por estar ligada al sector primario, y tiende a depender en gran medida de la producción de uno o de dos tipos de materias primas. Esta situación somete a la economía local a los vaivenes del mercado mundial, que implica no solo una posible baja de precios, sino además el surgimiento de otros potenciales proveedores del insumo que se conviertan en competidores, lo mismo que transformaciones tecnológicas y la aparición de nuevas materias primas, tal como sucedió en América Latina con el guano, el caucho y el carbón, por solo nombrar algunos ejemplos históricos. Estas condiciones suelen estar acompañadas por la profundización de la desigualdad de las estructuras sociales y de la distribución del poder. Precisamente, entre fines de la década de los cincuenta y mediados de los sesenta, las políticas de desarrollo internacional de la Revolución Verde y las políticas internas, que tuvieron como finalidad incluir a otras regiones del país como productoras de bienes exportables y no como proveedoras del mercado interno, golpearon con fuerza al agro chaqueño y produjeron la crisis del

sector. Los más afectados fueron los pequeños productores por sus características socioproductivas y por estar atados a los condicionamientos del mercado y supeditados a la intermediación de las cooperativas agrarias dirigidas por la pequeña burguesía agrícola. Este último sector contaba con una capitalización mayor, por lo que aprovechó el impulso brindado por los cambios estructurales y reconfiguró sus sistemas productivos, de manera que pasó del cultivo mayoritario del algodón a diversos cultivos extensivos mecanizados (principalmente trigo, sorgo y girasol) que no necesitaban la provisión de mano de obra. Este traspaso productivo afectó a su vez en las “contrataciones” estacionales de un semi-proletariado (criollo e indígena) que era empleado en la labranza del algodón. De la misma forma, este periodo marcó la reexpansión de la frontera agropecuaria pampeana hacia el Chaco, y la conversión de la burguesía agrícola en una burguesía agropecuaria, lo que acentuó su participación en el negocio ganadero (Brodersohn, Slutzky y Valenzuela, 2009).

La necesidad expansiva de este capitalismo agropecuario abrió una nueva etapa de disputas por la tierra, y un ciclo migratorio y de abandono de sus pequeñas chacras por parte del campesinado criollo. La caída internacional del precio del algodón registrada en 1967 y profundizada durante el primer lustro de la década de los setenta, no solo profundizó este escenario conflictivo, con la fundación de las Ligas Agrarias, sino que además dio paso a la introducción paulatina del cultivo de la soja (*glycine max*) y de lo que los investigadores de la región han denominado la “sojización del campo” (Brodersohn, Slutzky y Valenzuela, 2009) en referencia a la incidencia estructural que ha tenido históricamente la introducción y rápida expansión de este cultivo. Las políticas estatales de la dictadura militar, aplicadas en la provincia desde los primeros años de su mandato, se orientaron a favorecer el crecimiento de este proceso de sojización, al tiempo que procuraron eliminar la producción campesina por medio de la aprobación de un conjunto de reglamentaciones jurídicas y económicas, y de programas de desarrollo que a la postre beneficiarían la reexpansión del capital financiero en la región. El hito

más importante de este periodo fue la puesta en marcha del Proceso de Reorganización Agraria del Chaco (Prachaco), programa de desarrollo fundado en 1980, que tenía como fin impulsar la producción de unidades de más de 300 hectáreas y al mismo tiempo erradicar las siembras de menor dimensión, expropiarlas y pagar a sus ocupantes 50% del valor de mercado de las mismas. Como se deja ver, este programa reconcentró la tenencia de la tierra –ya bastante desigual para la época–, con lo que impulsó la acumulación de capital de parte de los medianos productores y entregó las unidades confiscadas a la banca privada para la posterior comercialización de las mismas. El paisaje rural y la estructura social que recibía el gobierno constitucional en 1983 denotaba ya una provincia con los mayores grados de desigualdad del país (Valenzuela, 1999).

Las políticas desreguladoras del Estado aplicadas desde principios de los noventa afectaron a su vez de manera concisa al sector agrícola. A pesar de los repuntes de la producción en las campañas entre 1994 y 1997, la libertad que se le dio al “mercado” sobre el precio de los productos agrícolas hizo decaer la cotización de los mismos hasta muy bajos niveles. Esta desvalorización del agro en general, principalmente del algodón, condicionó en gran medida la reproducción de los medianos y pequeños productores que con un escaso fondo de reserva no tuvieron más opción que recurrir a los créditos agrícolas tan populares en la época. El fin de la convertibilidad y la nueva política de desregulación terminó de sepultar a la mayoría de estos productores. Sin embargo, las explotaciones familiares más pequeñas y las unidades domésticas campesinas e indígenas, incapaces por su situación subordinada de solicitar créditos o siquiera de expandir su producción, no resultaron tan afectadas por la crisis. En la otra banda de la estructura social, la burguesía agropecuaria tuvo la capacidad de redirigir sus inversiones de capital hacia otros rubros; en algunos casos las reconfiguraciones de estos años los hicieron invertir definitivamente en la soja o en la expansión de su propiedad ganadera (Brodersohn, Slutzky y Valenzuela, 2009).

Debe hacerse notar que el periodo que se inicia en 2002 propició en gran medida el ingreso de capitales extraprovinciales que comenzaron a invertir en tierras, ganado y soja en la región central y en el noreste del Chaco. La mayoría de ellas provenían de la burguesía pampeana que, por el gran aumento de la renta de las tierras en esa región del país, procuraron movilizar sus inversiones hacia la provincia del Chaco y en menor medida hacia Formosa y Misiones.

Ciertas políticas provinciales dedicadas al control del precio del algodón lograron un repunte en el precio del insumo, y por ende ayudaron a sostener a los productores más desfavorecidos, al menos desde 2005. No obstante, el proceso de concentración de la tierra y sus resultados más evidentes como la expansión de la pobreza y las masivas migraciones son parte del escenario chaqueño contemporáneo que, según datos del último censo (Indec, 2010), es hoy una de las provincias con mayor índice de desigualdad, pobreza e indigencia del país.

En este escenario, es claro que los modelos de desarrollo que se han gestado históricamente desde el Estado central y desde la Provincia del Chaco han seguido políticas específicas para beneficiar a los sectores dominantes en la región, representados principalmente por sociedades agroindustriales y de inversión de capital.

En este marco general, las políticas de desarrollo han sido entendidas y puestas en marcha en el espacio chaqueño como modalidades de fomento a la apropiación territorial y de impulso a la capacidad productiva de los grandes estancieros de la zona. Sin embargo, esto no significa que la cuestión del desarrollo, tal como la entenderemos aquí, esté constituida de manera exclusiva por la naturaleza de la intencionalidad político-programática que se le otorgue. Comprendido así, el desarrollo sería un simple problema de modelos y escalas, que lo adjetivarían procurando hacerlo más democrático o inclusivo. Los proyectos de desarrollo de tipo local que se pusieron en marcha a partir de los ochenta continuaron estos derroteros de profundización de la desigualdad, a pesar de estar dirigidos en hipótesis a favorecer a las poblaciones más vulnerables.

ESTRUCTURAS DE SOBREVIVENCIA ENTRE
LA POBLACIÓN QOM DE PAMPA DEL INDIO

La caracterización anterior deja ver una específica heterogeneidad estructural (Quijano, 1990) que actúa como condición constitutiva de las relaciones económicas y socioculturales, en la que pueden distinguirse diversas modalidades y tendencias de control del trabajo que exceden los marcos generales de la economía capitalista y de la relación capital-trabajo. Además de las específicas cadenas de subordinaciones existentes que vinculan de manera dependiente a la economía chaqueña con el mercado mundial, dentro de la provincia las unidades domésticas campesinas e indígenas se encuentran a su vez sujetas a las estructuras del capitalismo y la colonialidad del poder. En el primero de los casos, el trabajo campesino e indígena es subsumido (Marx, 1980) hacia la producción capitalista de los sectores dominantes, situación que es sostenida y (re)producida por un sistema de clasificación social que inferioriza y excluye a estas poblaciones, en especial a la indígena.

Como se sabe, a lo largo de la historia, las llamadas poblaciones “indígenas” han sido sometidas a un violento proceso de “conquista” y colonización que implicó básicamente: 1) la matanza y aniquilación de las tres cuartas partes de la población originaria de América; 2) el despojo y la represión de las identidades anteriores al proceso de “conquista” de las poblaciones sobrevivientes (Quijano, 2000); 3) la prohibición formal de sus prácticas de subjetivación y de su universo cognitivo (Quijano, 1997); 4) la imposición de un nuevo universo cultural y cognitivo total que se manifiesta en el lenguaje, los saberes, la religión, la cosmovisión, etc. (Quijano, 1997); 5) la expropiación de sus territorios de hábitat y usufructo y la imposición de un nuevo patrón de asentamiento geoespacial, y 6) la expropiación de su trabajo, ya fuera mediante nuevas modalidades de organización social o conservando las antiguas.

Este proceso, común a toda América Latina, se desarrolló también en el Chaco argentino, y hasta la actualidad subsisten

sus derroteros fundamentales. En ese marco, la situación de las comunidades indígenas de la provincia del Chaco no se caracteriza de manera exclusiva por la subordinación a la “vida económica”, sino por la subordinación y marginación general de sus modalidades de existencia social.

Pampa del Indio, la localidad a la que se refiere este apartado, se ubica en un extenso espacio situado al noreste de la provincia del Chaco, con una población que asciende a poco más de 12 mil habitantes, de los cuales más de 50% pertenece al pueblo *qom*, conocido comúnmente como toba. La población *qom* de esta localidad se asienta en los barrios periféricos y en lotes de los alrededores de Pampa del Indio, de modo que conforma un patrón poblacional rural de gran dispersión. En tanto que población marginada de la sociedad nacional, las comunidades *qom*, como otras tantas poblaciones a lo largo del planeta, han tenido que ocupar los espacios fronterizos de la modernidad/colonialidad/eurocentrada, al situarse en sus límites estructurales. A lo largo de la historia, las actividades de subsistencia *qom* se han caracterizado —especialmente a partir de la dominación que ha ejercido el Estado y sociedad criolla desde el siglo XIX— por la combinación del trabajo asalariado, la caza y recolección, y la producción doméstica de hortalizas y de algodón. Esta última práctica se ha profundizado desde la década de los sesenta en la población *qom*; pero a raíz de la fuerte sequía que se ha presentado en la zona durante la última década, la cual se ha acentuado en los últimos tres años, la población ha elegido nuevas actividades económicas, que han incluido su participación en proyectos de desarrollo de tipo local, propuestos por agencias internacionales y ONG locales, así como la puesta en marcha de prácticas económicas alternativas.

Es posible trazar la historia de las modalidades de existencia social *qom*, si se establece una línea temporal desde la época previa a la “conquista” del Chaco por parte del Estado-nación argentino y posteriormente con la consecución de la misma. Si bien, para el siglo XVII ya se había gestado un gran número de expediciones hacia la región del Chaco que intentaban incorporar este

territorio al sistema de explotación colonial, tales intentos fueron infructuosos pues dieron lugar a bajos niveles de conflictividad y enfrentamiento. Al parecer, la relación de los *qom* y el resto de las poblaciones originarias de Argentina con el orden imperial en la época colonial temprana estaba basada sobre todo en el intercambio y el comercio (Trincheró, 2000). Varias han sido las hipótesis que han procurado explicar este bajo nivel de conflictividad; actualmente la conjetura más aceptada es la imposibilidad de las fuerzas prácticas coloniales de conquistar el Chaco, aunada a la poca necesidad para el sistema colonial de su control (Assadourian, 1982). Fuera cual fuese la razón de esta falta de interés en la política imperial de la época, lo cierto es que solo a partir de finales del siglo XIX se vuelve efectivo el dominio (neo)colonial del Chaco, originando profundos cambios en sus dinámicas de existencia social.

Las formas de existencia social de los *qom* anteriores al siglo XIX solo han podido conocerse por medio de algunos cronistas, pero con los reparos que deben tenerse ante estas fuentes historiográficas, pues gran parte de las aseveraciones que se manifiestan en estos documentos pueden no ser confiables. Conviene, para tal ejercicio de historización, recurrir a la memoria histórico-cultural de los pobladores *qom*, con las salvedades que pueden establecerse también sobre estas fuentes. De esta manera, es plausible señalar que algunas de las prácticas económicas contemporáneas llevadas a cabo por los *qom* se basan en modalidades antiquísimas de vinculación social, aunque han sido reconfiguradas en el mundo contemporáneo. Según las obras que se conservan y la memoria histórico-cultural *qom* que sobrevive, se sabe que esta población era nómada. Se instalaban campamentos cercanos a lugares de caza y aprovisionamiento, y se mudaban de acuerdo a las transformaciones ambientales y climáticas. En un primer momento la caza, la pesca y la recolección eran las actividades fundamentales de subsistencia dentro de la economía *qom*. Se supone que ya entrado el siglo XVI, a estas prácticas se incorporó la domesticación de algunas especies animales como la vaca y el caballo, obtenidos gracias al intercambio con la población de

origen español del umbral del Chaco. Estas especies animales, particularmente el ganado vacuno, transformaron la dieta de la población *qom* y ralentizaron la práctica del nomadismo, cuyo territorio de éxodo se redujo considerablemente (Miller, 1979).

Con la expansión y el paulatino control del Estado-nación sobre los territorios del Chaco, el modo de vida nómada se vio definitivamente disuelto (Trincheró, Piccinini y Gordillo, 1992), por lo que la población *qom*, como el resto de las comunidades originarias, comenzaron a desarrollar un patrón de asentamiento estático, ocupando paulatinamente territorios alejados del avance territorial del ejército argentino. A principios del siglo XX, la expropiación de los territorios antiguamente indígenas y su consignación a cofradías religiosas y firmas privadas hizo que las comunidades *qom* quedarán circunscritas dentro de unidades territoriales impuestas y novedosas. Lo que antes fueron territorios de caza y usufructo *qom* se convirtieron con rapidez en reducciones con dueños privados. Estas nuevas condiciones redujeron poco a poco los territorios de usufructo y aprovisionamiento, lo cual acotó las prácticas de recolección. La acción de las misiones católicas, con poderes *cuasi* plenipotenciarios otorgados por el Estado, provocó la formación de comunidades indígenas controladas directamente por las misiones. Estas modalidades de control, que se inician en la década de 1910, comenzaron a introducir la agricultura semiextensiva como práctica económica para la población *qom* (Niklison, 2012).

Las reducciones indígenas creadas por la Iglesia consistían en una disminuida área territorial de hábitat de la población *qom*, que contaba con un pequeño campo de cultivo donde se sembraban algunas hortalizas y otros insumos como el algodón. La pretensión de la misión era la de transformar las formas de vida *qom*, para introducirlos en dinámicas de producción capitalista. Las antiguas actividades de caza, recolección y pastoreo fueron poco a poco reducidas a la actividad agrícola en la misión, donde los productos cultivados por los *qom* eran vendidos en el mercado a cambio de dinero. Esta novedosa introducción de dinámicas de producción e intercambio devino también en nuevas necesidades

de consumo, lo que insertó definitivamente a la población *qom* en las estructuras del capitalismo y la colonialidad del poder. No solo sus territorios fueron expropiados, sino que también sus estructuras económicas fueron modificadas a la vez que se producía un nuevo tipo de control subjetivo operado por la Iglesia y el Estado.

Con una forma de vida modificada para siempre y la imposibilidad de usufructuar áreas territoriales más vastas, a partir de la década de los cuarenta la población *qom* comenzó a depender cada vez más de una agricultura de chacra, que luego se basaría en el cultivo del algodón, con lo que se integró a las cadenas globales del mercado de este producto, por lo que se volvió en gran medida dependiente de la compra del insumo a los intermediarios criollos. Si bien las prácticas de recolección se mantienen hasta la actualidad, la importancia de esos insumos, como el caso de la algarroba (*ceratonia siliqua*),³ fue decreciendo debido tanto a la imposibilidad de su recolección como a la destrucción del bosque nativo ocasionada por la explotación del tanino (Cordeu y Siffredi, 1971). El crecimiento lento de la población *qom* y el aumento directo y ascendente de sus dificultades para subsistir en el Chaco ocasionaron una fuerte oleada de migraciones desde los años sesenta. En ese mismo periodo hicieron su aparición organizaciones no gubernamentales (algunas con pasados, católico), como actores centrales en la introducción de programas y proyectos de desarrollo financiados por organismos internacionales de todo tipo, principalmente por el Banco Mundial. Después, el Estado directamente comenzó a poner en marcha en diferentes periodos políticas de reducción de la pobreza consistentes en la entrega de canastas de comida, entre otros insumos.

Las comunidades *qom* del Chaco, específicamente la de Pampa del Indio, sobreviven en la actualidad gracias a un conjunto heterogéneo de prácticas económicas que combinan la

³ Se denomina algarroba al fruto del árbol algarrobo, cuya forma es una vaina coriácea de fuerte valor nutritivo. La misma puede ser ingerida directamente o utilizada para la preparación de harinas de diverso tipo.

pervivencia reducida de algunas de sus prácticas más antiguas, como la caza y la recolección, con el trabajo asalariado en calidad de jornaleros en plantaciones de criollos, la cría de animales caprinos y vacunos en muy pequeña escala, y el cultivo de productos agrícolas de fácil venta como el algodón (Sánchez, 2009). Como se deja ver, estas ocupaciones revelan un patrón ocupacional muy heterogéneo que combina la reproducción de antiguas formas de subsistencia con su participación en el mercado capitalista, lo que configura un modo de existencia liminal entre formas de trabajo y de subjetividad que están en relación con el capitalismo, pero que no por ello necesariamente participan en sus lógicas.

Precisamente por la heterogeneidad de su patrón ocupacional, y por ubicarse en un espacio fronterizo en relación conflictiva con las disposiciones de la modernidad/colonialidad/eurocentrada, la comunidad *qom* de Pampa del Indio es también la productora de un conjunto de prácticas alternativas que no pueden situarse ni en las dinámicas contemporáneas del capitalismo, ni en las tradiciones de la población *qom*. Este conjunto de prácticas alternativas de original cuño intentan generar un modelo de subsistencia anclado en relaciones sociales de simetría con una fuerte socialización del poder en todos sus ámbitos. No obstante, tales emprendimientos alternativos se encuentran en un entramado heterogéneo de prácticas sociales caracterizados por la copresencia de diversos modelos de dominación y de explotación social. Por ende, estas prácticas alternativas que como se verá a continuación poseen un fuerte potencial descolonial, no por ello se desarrollan y desplazan en un escenario autónomo vacío de contradicciones y de conflictos.

Las prácticas *qom* alternativas de Pampa del Indio consisten en la constitución y el desenvolvimiento de un sistema de redistribución general basado en las redes de parentesco entre los miembros de la comunidad. Este sistema de redistribución funciona como un aparato descentralizador que dinamiza la economía comunitaria y posibilita la subsistencia de todas las unidades domésticas *qom*. Tal aparato integra en una misma estructura los insumos monetarios y los diversos bienes obtenidos por los

trabajadores *qom* en sus diferentes actividades productivas, así como lo recibido de parte del Estado, distribuyendo en forma de reciprocidad o dádiva tales insumos y bienes. Esto permite que los “sueldos” de trabajo asalariado, las cosechas, las bolsas de comida otorgadas por el Estado, el ganado, los productos de la caza e incluso algunos insumos aportados por proyectos de desarrollo sean repartidos por la comunidad *qom* de Pampa del Indio. Estos recursos no permanecen, por ende, dentro de las unidades domésticas cuyos individuos las han obtenido, sino que se despliegan mediante redes parentales por toda la comunidad. Así se garantiza que la comunidad en su totalidad aproveche los recursos provenientes del trabajo individual o de unidades domésticas específicas.

Como ya se dijo, hay dos modalidades diferentes de redistribución dentro de este sistema. En primer lugar, la reciprocidad se gesta entre unidades domésticas que intercambian productos en relaciones de simetría; en estos casos, las posibilidades económicas y los espacios políticos de cada unidad doméstica son equivalentes. Por otra parte, y en segundo término, la dádiva se presenta entre unidades domésticas cuyas posibilidades de subsistencia son asimétricas. En este caso la unidad doméstica con mayor capacidad de ingreso reparte, entre sus allegados parentales de menores posibilidades, insumos que ayudan a su manutención, lo que permite la sobrevivencia de unidades domésticas de escasos recursos.

Estos procedimientos se llevan a cabo como un sistema de redistribución generalizada y constituyen una estructura comunitaria de autoridad colectiva que se yergue como la encargada de asegurar la redistribución y de abogar por la solución de conflictos internos y externos en la comunidad. Este organismo se denomina Consejo Qompi y está formado por mujeres y hombres de larga trayectoria política en la comunidad *qom* de Pampa del Indio, quienes han alcanzado cierta jerarquía etaria. El Consejo Qompi reúne a su vez a otras organizaciones encargadas de diferentes ramas de las luchas reivindicativas y de la defensa de la comunidad *qom*, a saber: la Asociación Cacique Taigoyic,

encargada de los proyectos productivos autónomos de la comunidad; la Asociación Zonal de Tierras, que lleva jurídicamente los reclamos territoriales que aún hoy la comunidad mantiene, y el Qomlashepi (Madres Cuidadoras de la Cultura), que es una asociación exclusivamente de mujeres que lleva adelante las escuelas interculturales de la comunidad y los demás proyectos educativos que se dirigen hacia las nuevas generaciones *qom*.

En este sentido, la autoridad colectiva, formada mediante un conjunto diverso de entidades que procuran abocarse a la organización comunitaria por diferentes vías, establece patrones de integración social de gran importancia para el grupo y para la cohesión social. La tendencia a la acumulación, así como la evasión de la reciprocidad y la dádiva, son fuertemente cuestionadas por la comunidad en su totalidad por medio de formas diversas de presión social que pujan por la estabilidad del sistema redistributivo. En estos casos, diversas modalidades de control socio-cultural se desenvuelven para encauzar la manutención del sistema de redistribución (Gordillo, 2006). Tales prácticas no niegan que algunas familias o individuos hayan optado por la posesión y el usufructo individual; la cuestión es que en los casos registrados la comunidad ha excluido a estos individuos o unidades domésticas, en pos de mantener las estrategias de sobrevivencia comunitarias.

La participación esporádica y a primera vista no coordinada de pobladores *qom* de Pampa del Indio en diferentes programas de desarrollo, o de recepción de canastas de alimentos básicos por parte del Estado provincial, al igual que su participación como asalariados rurales, está organizada para lograr la redistribución de los beneficios conseguidos por todas estas empresas entre la comunidad. Dicho sistema redistributivo está ordenado por medio de la familia extendida que va regando paulatinamente en el tejido social de la comunidad los diferentes insumos, en busca de cubrir las carencias generales del grupo. Este sistema de reciprocidad y dádiva crea una red que extiende los beneficios materiales, instrumentales y monetarios obtenidos mediante los organismos foráneos. En este sentido la redistribución está

definida por patrones de intercambio cuyo rango de alcance está determinado por factores de distancia social y geográfica. Para el primer caso, los lazos de consanguinidad y filiación son el primer vehículo de la dádiva que de manera gradual va alcanzando a parientes cercanos y lejanos. El segundo tipo de distancia, establecida por trechos espaciales, condiciona el alcance de la red de redistribución, pero en la mayoría de los casos resulta ser menos importante que la distancia de tipo social. Algunos procesos de intercambio entre parientes pueden incluso vencer las distancias geográficas, de manera que insumos obtenidos en Pampa del Indio concluyan su recorrido en localidades cercanas o incluso en la capital de la provincia, ya que las redes parentales *qom* pueden presentar grandes patrones de dispersión.

ESTRUCTURAS DE SOBREVIVENCIA *QOM*
Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER

Si bien las estructuras del capitalismo y la colonialidad del poder han permeado históricamente a la comunidad *qom* de Pampa del Indio, las dinámicas de esta comunidad no están regidas de manera exclusiva por estas disposiciones hegemónicas. Las estructuras de sobrevivencia comunitaria *qom* que aquí hemos sondeado no solo demuestran el condicionamiento parcial de la comunidad hacia los sistemas de dominación que la rodean, sino que además son ejemplo de la pervivencia de estrategias autónomas de organización societal y de democratización del poder. Estas estrategias, lejos de representar un resabio del pasado cultural indígena inmutable, denotan un modo alternativo de existencia social en las fronteras del capitalismo y la colonialidad del poder y en relación conflictiva y ambivalente con estos.

La relación liminal, si se quiere fronteriza, que en un sentido histórico han mantenido los *qom* con el sistema capitalista desde su incorporación forzada al mismo, a partir de la “conquista” del Chaco por parte del Estado-nación a fines del siglo XIX, ha tenido la particularidad de formar estructuras de sobrevivencia

(Quijano, 1998) que han permitido a la comunidad *gom* subsistir a las disposiciones más perversas del capitalismo y la colonialidad del poder. Es en este espacio fronterizo en donde la comunidad *gom* de Pampa del Indio habita a la vez dentro y fuera del mercado, y dentro y fuera del Estado. He allí donde pueden visualizarse prácticas alternativas que, no exentas de contradicciones, muestran una vía posible de subsistencia para la población local, a la vez que ponen en jaque algunas de las tendencias básicas del capital. Tendencias que son resistidas y subvertidas precisamente por unidades domésticas indígenas, que han sido –desde el advenimiento del capitalismo– una parte central del modelo de acumulación de capital (Wallerstein, 2004).

En este conjunto de prácticas alternativas que recrean el ya descrito sistema de redistribución generalizado, pueden encontrarse aportes descolonizadores en dos direcciones contiguas. Por una parte, pueden visualizarse prácticas alternativas en los límites del capital que demuestren los límites de este modo de producción y que orienten futuras alternativas de mayor alcance. Por otro lado, esta visualización demuestra la crisis actual y las grietas históricas y específicas del actual patrón de poder, lo que favorece siempre la materialización de la esperanza.

REFERENCIAS

- Assadourian, Carlos (1982), *El sistema de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Beck, Hugo (1994), *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa (1885-1950)*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Brodersohn, Víctor, Daniel Slutzky y Cristina Valenzuela (2009), *Dependencia interna y desarrollo: el caso del Chaco*, Resistencia, Librería de la Paz.
- Cardoso, Fernando Henrique, y Enzo Faletto (1969), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

- Cordeu, Edgardo, y Alejandra Siffredi (1971), *De la algarroba al algodón*, Buenos Aires, Juárez Editor.
- Gordillo, Gastón (2006), *En el gran Chaco: antropologías e historias*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo (2010), Censo nacional de población, hogares y vivienda, Buenos Aires, INDEC.
- Íñigo Carrera, Nicolás (1973), “Génesis de un semiproletariado rural: la incorporación de los indígenas a la producción algodonera chaqueña”, *Cuadernos del CICSO*, Buenos Aires, núm. 72.
- Marañón, Boris (2012), “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- Marx, Karl (1980), *El capital. Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI Editores.
- Miller, Elmer (1979), *Los tobas argentinos*, México, Siglo XXI Editores.
- Miranda, Guido (1955), *Tres ciclos chaqueños*, Resistencia, Editorial Norte Argentino.
- Niklison, José Elías (2012), *Los tobas*, San Salvador, Universidad Nacional de Jujuy.
- Quijano, Aníbal (1990), “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, *Hueso Húmero*, Lima, núm. 26.
- (1997), “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Mariateguiano*, Lima, vol. 9, núm. 9.
- (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Centro de Investigaciones Sociales, Mosca Azul Editores.
- (2000a), “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-System Research*, Riverside, vol. 11, núm. 2.
- (2000b), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso.

- Quijano, Aníbal (2009), “Las paradojas de la colonial/modernidad/eurocentrada”, *Hueso Húmero*, Lima, núm. 53.
- (2010), “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”, *Papeles de Trabajo*, Rosario, Argentina, núm. 19.
- Quintero, Pablo (2012), “Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- Sánchez, Orlando (2009), *Historia de los aborígenes qompi/Dana'aqtaguec nam qompi*, Resistencia, Librería de la Paz.
- Schaller, Enrique (1986), *La colonización en el territorio nacional del Chaco en el periodo 1869-1921*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Scott, James (1995), *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Trincherero, Héctor Hugo (2000), *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco central*, Buenos Aires, Eudeba.
- , Daniel Piccinini y Gastón Gordillo (1992), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental*, Buenos Aires, CEAL.
- Valenzuela, Cristina (1999), *Dinámica agropecuaria del Nordeste argentino (1960-1998)*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Wallerstein, Immanuel (2004), *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Ediciones Akal.
- Zibechi, Raúl (2006), *Dispersar el poder*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.



8. COLONIALIDAD DEL PODER Y REIVINDICACIÓN TERRITORIAL: EL CASO DE LA HACIENDA DE CAÑADA ANCHA, KARAPARÍ, CHACO TARIJEÑO (BOLIVIA)¹

*Alba G. van der Valk Tavera**



INTRODUCCIÓN



El Grupo de Trabajo “Economía solidaria y transformación social: una perspectiva descolonial” se ha propuesto enfrentar el reto de reflexionar sobre formas de pensar, sentir y actuar desde lógicas particulares y distintas a las hegemónicas coloniales del capitalismo, con el afán de desnaturalizar la visión unilateral y eurocéntrica del mundo, aportar algunos ejemplos que reflejen la complejidad del capitalismo actual, y las oportunidades de mirar y construir otras formas de relaciones sociales, alternativas a las relaciones de poder colonial.

* La autora es socióloga e investigadora independiente. Trabaja temas relacionados con la problemática indígena del Chaco trinacional.

¹ Gran parte del contenido de este documento rescata los resultados de una investigación realizada por la autora y otras dos investigadoras, Silvia Flores y Blanca Montaña, entre los años 2009 y 2011. Ese trabajo fue apoyado por el Programa de Investigación Estratégica para Bolivia (PIEB) en el marco de una convocatoria nacional titulada “Racismo, discriminación y relaciones socioculturales en Bolivia”, al igual que otras cinco investigaciones fue publicado en 2011.

Esta es una perspectiva analítica conscientemente política que apuesta por un camino epistemológico distinto o, más bien, caminos epistemológicos distintos al hegemónico colonial, etnocéntrico, capitalista, patriarcal, racista, que correspondan a la diversidad de construcciones históricas y socioculturales particulares.

Este breve apartado intenta aportar algunos elementos a dicha reflexión, justamente desde formas particulares de relación entre los distintos campos en los que se disputa el poder en un espacio social perdido en la bruma del discurso homogeneizador, pero que comparte algunas características con otras realidades llamadas marginales, las cuales, aunque desconocidas o minimizadas, no son intrascendentes en un modelo que se distingue por marginar.

En este texto se hará referencia con especial atención a los procesos de despojo territorial, que a lo largo de la historia se han valido de diferentes mecanismos, y que en la actualidad se imponen mediante la evasión de la legalidad y un discurso político proindígena; a las formas de explotación y dominación de los guaraníes en la hacienda, y al conflicto que actualmente se desata con la puesta en marcha de estrategias políticas por parte del pueblo guaraní de Karaparí para reivindicar sus derechos, una lucha que comparten con otros muchos pueblos indígenas de la región.

Así, se aborda la *colonialidad del poder* a partir de las relaciones de poder *local* en un espacio determinado, la hacienda de Cañada Ancha, una comunidad de la zona guaraní de Caraparí, departamento de Tarija, Bolivia, con atención especial en algunos temas relevantes: el control sobre la tierra y sus recursos, el control del trabajo y la autoridad, situaciones que obstaculizan el despliegue de prácticas de solidaridad económica.

ASPECTOS GENERALES

El municipio de Caraparí es la segunda sección de la provincia Gran Chaco del Departamento de Tarija, cuenta con una superficie de 3 634.49 kilómetros cuadrados,² y agrupa a 45 comunidades

² Diagnóstico del Plan de Desarrollo Municipal, PDM 2009-2011, p. 7.

rurales. Su población aproximada es de 10 225 habitantes, distribuida de manera dispersa, excepto en su centro poblado más importante, que se constituye en la capital municipal, Caraparí (zona norte y zona sur), distante a 45 kilómetros de la capital de la provincia Gran Chaco, ciudad de Yacuiba.

Mapa 1. Ubicación del municipio de Caraparí



Fuente: Diagnóstico general de Caraparí. Plan de Desarrollo Municipal 2007-2011.

Durante los últimos años, especialmente desde 2006, Caraparí ha sido conocido por la importancia de las actividades hidrocarburíferas que se realizan en su territorio, que junto con los otros dos municipios de la provincia Gran Chaco son las mayores de todo el país. Por ejemplo, en 2012 recibió más de 16 millones de dólares, producto de regalías y participaciones en la explotación de yacimientos de gas correspondientes a tan solo los últimos tres meses del año 2011. Así se entiende que la gran mayoría de los recursos con los que cuenta este municipio provengan de impuestos y regalías hidrocarburíferas (cerca de 77.25 por ciento).

Sin embargo los niveles de pobreza del municipio son aún muy grandes. Más allá de los desactualizados datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), que señalan que en 2001 cerca de 86.7% de la población municipal vivía en condiciones de pobreza moderada o indigencia, la importante inyección de recursos económicos que ha estado recibiendo durante los últimos años no ha modificado de manera significativa las condiciones de vida en las comunidades rurales (donde se ubica la gran mayoría de la población municipal). Esto puede relacionarse con las estrategias municipales para combatir la pobreza, que concentran gran parte de los recursos en gastos del aparato administrativo y de inversión en infraestructura.³

La activa transnacionalización de las inversiones en el Chaco, que más allá del discurso es fomentada por el gobierno nacional, también es apreciada por las autoridades locales pues genera actividad económica que atrae más recursos para obras, aunque no generen empleos.

Pese a los procesos de descentralización que desde hace más de dos décadas se gestan en especial en esta región, y al actual proceso autonómico que en el caso del Chaco Tarijeño es regional, la vida política en el Chaco responde más a las lógicas nacionales que a propuestas y demandas regionales. En la práctica esto se refleja en la dependencia económica, ideológica y política, y en la captación de las instituciones y movimientos sociales de la región por parte de los partidos políticos. Así, la construcción histórica del Chaco y la disputa por el control de los recursos (que ingresan caudalosamente a la región) hacen de esta una región hiperpolitizada.

Por otro lado, los actores del Chaco no comparten una visión sobre lo que se espera de la región a futuro; un sector cada vez mayor de la sociedad chaqueña aspira a la consolidación de un modelo agropecuario industrial extensivo, que limita las posibilidades de supervivencia de economías alternativas como las de pequeños productores campesinos o indígenas.

³ Véanse los planes de desarrollo municipal (PDM Caraparí).

El gobierno central es institucionalmente débil para responder a las profundas transformaciones que ocurren en el Chaco y a retos como la fuerte presencia de capitales para la explotación de recursos naturales, la protección del medio ambiente, el freno a la deforestación, la aplicación del derecho a la consulta libre e informada y la atención a la población más desprotegida (Bazoverry, 2012:59). Es decir, pese a las iniciativas autonomistas y la estatización del negocio petrolero,⁴ en la práctica las políticas de desarrollo son aún extractivistas, y responden a intereses foráneos, por lo que el control de los recursos sigue siendo una expresión colonialista, que como tal tiene efectos diferenciados en los niveles de pobreza de la población, especialmente en función de categorías de clase, etnicidad y género.

La inserción de Caraparí en el escenario de la economía capitalista es en condiciones de subalterno saqueado. Este es justamente un escenario de desprotección social y marginalidad que se esconde bajo una falsa idea de “desarrollo”, en el que las posibilidades de la población guaraní de satisfacer sus necesidades básicas son ínfimas, ya que están determinadas por el acceso a su territorio ancestral, el que en nuestros días disputa, en última instancia, con las empresas extractivas del capital trasnacional.

LOS GUARANÍ EN KARAPARÍ⁵

Los registros históricos del siglo XVI identifican a la zona del valle de Caraparí como territorio de “chiriguanos, chanés, tobas y maticos”. Los últimos actualmente se autoidentifican como

⁴ Mediante el decreto supremo núm. 29541 del 1 de mayo de 2008, se concreta la adquisición por parte del Estado boliviano de al menos 50% más una de las acciones nacionalizadas del paquete accionario de las sociedades: Empresa Petrolera Chaco Sociedad Anónima y Transredes, y Transporte de Hidrocarburos Sociedad Anónima, propiedad que es ejercida por medio de la empresa estatal de hidrocarburos (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos, YPFB).

⁵ Karaparí es el nombre de una variedad de cactus muy común en la zona, del que proviene el nombre del municipio. El término castellanizado para denominar al municipio se escribe Caraparí; en cambio, cuando se escribe Karaparí se hace referencia a la denominación guaraní de la zona, así como lo concibe su organización zonal, la Asamblea del Pueblo Guaraní de Karaparí (APG-K). Esta sigla será utilizada frecuentemente en este capítulo.

weenhayek y habitan en la margen derecha del río Pilcomayo, en los actuales municipios de Villa Montes y Yacuiba. Los tobas no habitan más en territorio boliviano, sino en otras regiones del Chaco argentino y paraguayo (Van der Valk *et al.*, 2011:25).

Se han escrito diferentes versiones de la manera en que los Chanés fueron asimilados o sometidos por los chiriguano en gran parte de la región chaqueña (Pifarré, 1989; Combès, 2005), algo que también sucedió en la zona que hoy corresponde a Caraparí. Una de las versiones etimológicas más aceptadas de la palabra *Chiriguano*, justamente hace referencia a la fusión guaraní-chané: “guaraní casado con mujer chané”. Sin embargo, *Chiriguano* contiene sentidos peyorativos históricos, por lo que la organización que aglutina a este pueblo (la Asamblea del Pueblo Guaraní) rechaza este término y utiliza más bien el nombre del idioma que se impuso en gran parte de esta región chaqueña y que hablan actualmente, el guaraní.⁶

Entre todos los pueblos que convivían en el Chaco y los pueblos de tierras altas que intentaron incursionar en él, los chiriguano fueron conocidos por su belicosidad. Su gran habilidad para la guerra marcó sus relaciones no solo con los demás grupos étnicos y con los españoles, sino entre varias fracciones chiriguano. Como lo subrayó en particular Thierry Saignes (2007), si bien existían como una sola cultura, *los chiriguano nunca conformaron un pueblo* en un sentido político. Sus habilidades para la guerra y para el cultivo del maíz –práctica que es posible que obtuvieran en su mestizaje con el pueblo chané– les permitieron expandirse ampliamente no solo en el Chaco, sino también en otras regiones como el valle central de la actual Tarija, espacio que disputaron con mitimaes de tierras altas, quienes emprendieron la conquista del Chaco, una empresa en extremo difícil y con muy pocos éxitos.

Si bien fue beligerante la vinculación entre distintas identidades étnicas, fracciones y pueblos de tierras altas y tierras bajas, al

⁶ Por este motivo en adelante se utilizará sobre todo el término guaraní, aunque en algunas referencias históricas se haga referencia al término chiriguano con el que se nombra a este pueblo.

parecer se mantuvo un sentido de gestión del territorio basado en criterios lejanos a una visión utilitarista, más bien ligado a la reciprocidad y complementariedad que parte de una concepción espiritual del territorio y la naturaleza “que impide su ‘apropiación en condición de cosa’ por parte del ser humano, siendo la ‘pertenencia’ más bien un fenómeno contrario de los seres humanos por parte de la tierra” (Van der Valk *et al.*, 2011:30).

Esta concepción territorial es en sustancia distinta a la que manejó la empresa colonizadora europea desde sus primeras incursiones en el Chaco (siglo XVI), cuyos propósitos principales fueron el despojo territorial y el control de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo, mediada por una anulación de la diversidad cultural bajo la categoría homogeneizadora de “indio”. Sin embargo, pese a los esfuerzos de militares, colonos y misioneros, estos propósitos encontraron importantes limitaciones, y no se consiguieron a cabalidad hasta la instrumentación de las políticas republicanas de consolidación de la frontera interna a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, con la llegada de los primeros ganaderos que se asentaron de manera precaria al amparo de las misiones franciscanas y que con el avance de su ganado fueron despojando de su territorio a los pueblos indígenas.

El verdadero coloniaje del Chaco se dio entonces desde mediados del siglo XIX, hasta el siglo XX, con la incursión de los colonos bajo el amparo de las fuerzas represivas de un Estado formalmente republicano, pero de naturaleza colonial. Así, los guaraníes pasaron de ser un pueblo libre y dominante en esta zona a ser un grupo fragmentado, en búsqueda de alternativas para no sucumbir.

Otro acontecimiento destructivo para los pueblos indígenas⁷ de la zona fue la guerra del Chaco (1932-1935), que los empujó

⁷ El término “indígena”, a menudo cuestionado y objeto de críticas desde la perspectiva descolonial, es utilizado en este texto principalmente por ser el que utilizan de manera genérica las organizaciones aglutinantes del pueblo guaraní, ya que consideran despectivos otros como por ejemplo “aborigen” o “tribal”. Por otro lado, esta palabra es utilizada por el Estado boliviano en la Constitución Política del Estado, donde frecuentemente se cita a “pueblos, identidades y/o justicia indígena originaria campesina”. Varias organizaciones de tierras bajas han criticado el sentido homogeneizador y ahistórico de esta última categoría.

al campo de batalla, a la zafra en la República Argentina o a recluirse aún más en las haciendas. Muchos otros prefirieron asimilarse a comunidades en Paraguay, donde al menos podían entenderse en un mismo idioma y no eran tratados como enemigos o traidores por el ejército boliviano.

Luego de la guerra del Chaco aumentaron los flujos migratorios al Chaco y el proceso de campesinización de los indígenas de los valles y el altiplano. En este periodo el campesino⁸ se construyó como sujeto histórico, cuya identidad fue la condición *sine qua non* para la Reforma Agraria de 1953.

Durante todo este proceso, una institución clave en la estructura social y económica del Chaco fue la hacienda, entendida como el espacio físico y el escenario social en el que se desarrollan las relaciones de trabajo y de poder, un lugar de representaciones en el que históricamente se ha construido tanto la figura dominante del patrón, como la subalterna del guaraní, en el marco de las relaciones de dominación, explotación y conflicto que parten de la matriz de la colonialidad del poder.

Algunas de las características más importantes del sistema de hacienda en Caraparí (como en gran parte del Chaco boliviano) son la producción tradicional, el minifundio y la precariedad de las relaciones laborales, por lo que puede entenderse, al ubicarlo en el escenario expansivo de la economía capitalista, desde los conceptos de formación social abigarrada (Zavaleta, 1986) —que hacen referencia a la heterogeneidad social boliviana—, o de heterogeneidad estructural que explican la coexistencia de diversas relaciones sociales de producción y formas de control del trabajo y los recursos (Quijano 1989 y 1993) como una característica principal de la conformación del patrón de poder mundial en América.

⁸ En el Chaco las sociedades llamadas “indígena-campesinas” son producto de migraciones progresivas de grupos indígenas de otras regiones (Tarija, Chuquisaca, Potosí, entre otras), que fueron muchas veces empleados como vaqueros en las haciendas, y que fortalecieron con sus prácticas culturales la expansión de la actividad agrícola en la región.

HACIENDA DE CAÑADA ANCHA

Cañada Ancha es una de las 20 comunidades guaraníes de la zona de Karaparí. El área que corresponde a esta comunidad fue zona productiva, de caza y recolección de familias guaraníes (chiriguano-chané) desde tiempos inmemorables, pero donde no se consolidó un establecimiento de familias guaraníes sino hasta 1885 aproximadamente. Poco después se produjo el primer asentamiento de campesinos en esta zona, dependientes ya de la estancia de Cañada Ancha.⁹

Desde inicios de 1900 Cañada Ancha fue habitada por más de una familia *karai*,¹⁰ una de las cuales progresivamente se apropió de gran parte de las tierras de la zona, de modo que se convirtió en una de las más importantes propietarias en esta parte del Chaco, incluso con tierras en la región argentina. Fue el hijo político de los iniciales propietarios de la hacienda el que se constituyó en la primera figura de autoridad *blanca* en la vida de los guaraníes de Cañada Ancha, es decir, en el *patrón*.

Desde los primeros años, la producción ganadera extensiva fue administrada desde una casa de hacienda en Saladillo (cercana a las propiedades) y supervisada por un vaquero cuyos sucesores son actualmente una de las familias campesinas con mayor relevancia política en Caraparí. Debido a la guerra del Chaco y a la epidemia de la fiebre aftosa, alrededor de 1935, la producción ganadera decreció de manera importante, por lo que las actividades productivas dieron un viraje hacia la agricultura extensiva (azúcar, arroz, algodón y maíz, principalmente), lo que determinó la contratación de mano de obra guaraní para sostener la hacienda. Así, durante estos años al menos un miembro de cada una de las familias guaraníes de Cañada Ancha trabajaba en la hacienda.

⁹ Los archivos más antiguos encontrados, donde se nombra la hacienda de Cañada Ancha, datan de 1897.

¹⁰ *Karai* es el denominativo guaraní para definir a quien no es parte de su pueblo. El sinónimo más frecuentemente usado es “blanco”, pero en realidad este nombre tiene una connotación histórica y simbólica muy compleja. Sobre este tema véase Combès (2005).

Entre 1950 y 1960 tuvo lugar un proceso de apropiación y venta de tierras a campesinos, en el marco de la reforma agraria que pregonaba “la tierra es de quien la trabaja”. Uno de los elementos centrales de la colonialidad del poder es justamente la imposición de la idea del trabajo asalariado como parámetro de estratificación de los grupos sociales; no es extraño entonces que el discurso dominante invisibilizara el trabajo guaraní en las haciendas, bajo el todavía vigente preconcepto de que *los guaraníes no trabajan*. Este es justamente uno de los mecanismos utilizados para la reproducción de una conciencia subalterna del guaraní en particular y del indígena en general, con el fin de garantizar su condición de sujeto privado de derechos.

En 1970, luego de la reforma agraria, casi todos los hombres guaraníes en edad productiva trabajaban en la hacienda. Durante esos años los guaraníes de Cañada Ancha hicieron el cerramiento de la propiedad del patrón, y se agruparon en un caserío cercano, separado hasta el día de hoy de las casas de los campesinos. En este sentido, aunque existe una comunidad con reconocimiento administrativo, representada por la Personería Jurídica de Cañada Ancha, desde el punto de vista identitario se pueden distinguir dos comunidades que responden a criterios étnicos reconocidos tanto por los guaraníes como por los *karai*.

PROCESO DE SANEAMIENTO Y ACCESO A LA TIERRA

Luego de que el presidente de la república Evo Morales Aima, el 28 de noviembre de 2006, promulgara la Ley Agraria 3545 de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria (modificatoria de la Ley 1715 o Ley INRA), el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) realizó por primera vez actividades de saneamiento de oficio en la zona de Caraparí; de acuerdo a la información oficial obtenida, hasta ese entonces se habían realizado tan solo saneamiento a pedido de partes.

El proceso de saneamiento de tierras en el marco de la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria tiene como objetivo central otorgar seguridad jurídica a los propietarios de tierras

que cumplen funciones económico-sociales, determinar las tierras que no las cumplen e identificar áreas fiscales para distribuir las en exclusiva a pueblos y comunidades indígenas, campesinas y originarias (Ley 3545). En 2007, con este nuevo marco jurídico, se inició el proceso de saneamiento de tierras en el municipio de Caraparí, con el cual se logró –entre pericias de campo e informes a resolución final de saneamiento– un avance de 65.8% en la primera etapa (proyecto 2007-2008). Este proceso tuvo características particulares, las cuales se detallan a continuación.

En primer lugar, dicho proceso de saneamiento se inició cuando la principal autoridad en ejercicio de funciones públicas (corregidor) era un reconocido *patrón* o hacendado de la zona de Caraparí, quien así lo describe:

Yo hice el convenio con el INRA, nosotros pagamos a la gente que hizo el saneamiento. Dos millones y medio costó el proyecto de saneamiento para todo el municipio, lo ejecutamos desde diciembre de 2006, 2007 hasta 2008. Compramos dos camionetas, GPS, todo. Nosotros pagamos el saneamiento (citado en Van der Valk *et al.*, 2011:38).

Efectivamente fueron los gobiernos locales los que facilitaron los recursos para el saneamiento; como lo refiere el director interino del INRA en Tarija:

Entre los años 2007 y 2008 se ejecutó el proyecto de saneamiento mediante un convenio entre el INRA y el Corregimiento de Caraparí, en el cual se logró avanzar hasta proyectos de resolución final aproximadamente sobre 134 mil hectáreas y sobre 105,000 hectáreas en pericias de campo. En octubre del año 2010 se firmó un nuevo convenio para continuar con el proceso, esta vez con la Sub Gobernación. Así el proceso para el saneamiento de 65 mil hectáreas se reanudó a inicios del 2011. De esta última etapa tengo conocimiento que el monto total del proyecto fue de 1,900,000 bolivianos¹¹ (entrevista con Walter Martínez, director del INRA, 13 de julio de 2012).

¹¹ Un monto que equivale aproximadamente a 280 mil dólares americanos.

Los recursos para el saneamiento fueron facilitados por instituciones públicas, pero provenían básicamente de las regalías y compensaciones por concepto de actividades hidrocarburíferas, pagadas por las empresas extractivas (como Petrobras y BG Group), cuyo interés principal es conseguir seguridad jurídica en los predios donde realizan actividades extractivas.

En segundo lugar, respecto del proceso de saneamiento de tierras, el INRA coordinó principalmente las actividades de campo con dirigentes comunales campesinos, y no consultó la identidad étnica de los habitantes pese a que las instituciones públicas del municipio conocían la presencia de las familias guaraníes y de una organización zonal y comunal que las agrupaba desde entonces.¹²

Si bien las familias guaraníes del municipio de Caraparí han experimentado un proceso histórico de mimetización con las demás familias campesinas, como se dijo antes esta solo se ha dado en términos de identificación política hacia fuera de las comunidades. En todo caso, a partir del 2006 el proceso de auto-identificación étnica diferenciada se fortaleció en paralelo con el surgimiento de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) de Karaparí, cuya principal demanda y reivindicación es la territorial. Además, aunque la información presentada por el INRA no está lo bastante desagregada, datos recabados en 10 de las 20 comunidades que conforman la APG zonal condicen con las denuncias de invisibilización y vulneración de los derechos que hizo en 2008 la APG zonal y el Concejo de Capitanes Guaraní y Tapiete de Tarija,¹³ ya que en las pericias de campo solo alrededor de 5% de la tierra fue medido para familias o comunidades indígenas en las comunidades organizadas en torno a la APG, pues se identificaron más de 65% de los predios como agrícolas y ganaderos (Van der Valk *et al.*, 2011: 22).

Otro dato que corrobora las denuncias de invisibilización y violación del derecho de los guaraníes al territorio es que, en 15 de

¹² La presencia de las familias guaraníes es hasta ahora poco reconocida, a excepción de sus representaciones folklóricas a menudo ofrecidas como atractivo turístico.

¹³ El Concejo de Capitanes Guaraní y Tapiete de Tarija (CCGTT) es la organización que aglutina a las Asambleas zonales del pueblo guaraní de Tarija.

las 20 comunidades guaraníes de la zona de Karaparí donde se realizó el saneamiento individual, casi la mitad de los miembros de la APG no tienen tierras que hayan sido mensuradas a su favor (Informe Técnico Legal DDT-U.SAN-INF LEG-753/2012, INRA, 2012). Por otro lado, si se revisan los informes del INRA sobre el estado de saneamiento, llama la atención la generalización del minifundio en el municipio: al menos un tercio de los predios tienen superficies menores o iguales a una hectárea, y son muy pocos los que exceden las 500 hectáreas.¹⁴

En el Chaco es común encontrar pequeñas extensiones de tierras saneadas, algo que si bien es un reflejo de la pobreza de las familias indígenas y campesinas cuyos territorios han sido fragmentados y actualmente loteados, también habla de la fragmentación de los predios de medianos y grandes terratenientes en la zona, quienes en muchos casos tienen más de un puesto¹⁵ o acceden a otras tierras mediante el alquiler o trabajo a medias.¹⁶ Esta situación no simplemente amplía las posibilidades de generación de riqueza para estos propietarios, sino que genera las condiciones para el ejercicio del poder en función de la contratación de peones agrícolas para la producción.

En tercer lugar, los comunarios guaraníes no estaban informados sobre las características del proceso de saneamiento ni sus objetivos e implicaciones:

¹⁴ En una muestra tomada en 2010, de 146 predios que habían sido titulados en Caraparí, tan solo 11 superaban las 500 hectáreas (Van der Valk *et al.*, 2011:23). Aunque no se ha accedido a información suficientemente clara sobre el tipo de propiedad a la que se adscriben estos predios, generalmente se disponen para las actividades agrícolas y ganaderas, que se realizan de manera paralela, extensiva, complementaria y con bajos niveles de tecnificación.

¹⁵ “Puesto” es usado como sinónimo de propiedad o predio.

¹⁶ El llamado “trabajo a medias” consiste en la asociación de dos sujetos para la producción, uno que tiene la propiedad de las parcelas productivas, y otro que invierte el trabajo y el resto de los medios para la producción. Cada acuerdo varía en función de los recursos y condiciones de los sujetos involucrados, así también la forma en la que se distribuyen las ganancias de la producción.

Nosotros no nos habíamos dado mucha cuenta de lo que estaban haciendo,¹⁷ si no nos habían avisado. Cuando reclamamos que por qué a nosotros no nos preguntaban, entonces nos dijeron que era el “patrón” quien estaba financiando, que era para los terceros (grupo focal Karaguatarenda, 10 de julio de 2012).

Este primer proceso de pericias de campo realizado por el INRA tuvo como resultado dos informes; del primero (Informe de Cierre 007/07) se rescata la siguiente información con respecto a la tenencia de tierra en la comunidad de Cañada Ancha:

Cuadro 1. Tenencia y uso de la tierra en la comunidad de Cañada Ancha

Detalle	Cantidad de hectáreas	%
Familias guaraníes	11.2424	0.83
Familias no guaraníes	1333.6296	98.76
Propiedad comunal y municipal	5.4468	0.40
Total	1350.3188	100.00

Fuente: Van der Valk *et al.*, 2011:39.

El CCGTT, luego de ser informado sobre los resultados de las pericias de campo realizadas por el INRA, observó que se había omitido la identificación de familias guaraníes en el proceso de saneamiento en todo el municipio de Caraparí, impidiendo que se visibilice la situación de privación del derecho a la tierra y el territorio, y en consecuencia, que se pueda solucionar esta problemática crucial para el pueblo guaraní. Por este motivo demandó la suspensión del proceso de saneamiento en Caraparí, la que fue ordenada por el Viceministerio de Tierras y la Dirección Nacional del INRA en diciembre de 2008 y se mantuvo hasta inicios del año 2011, cuando el INRA reinició el proceso de saneamiento de tierras en Caraparí, sin haber subsanado las observaciones

¹⁷ Se refiere al proceso de pericias de campo.

realizadas por el Concejo de Capitanes Guaraní y Tapiete de Tarija. Ante esta situación se dieron dinámicas distintas en las capitanías comunales (organizaciones indígenas comunales), que desembocaron de manera general en el fortalecimiento de las comunidades guaraníes.

En junio de 2011 la APG zonal de Karaparí, en coordinación con las APG comunales y con el CCGTT, realizó la demanda de su territorio, que en términos de la normativa agraria vigente consiste en la conversión del proceso de saneamiento simple a proceso de saneamiento TCO *Guaraní de Karaparí*,¹⁸ por una superficie cercana a las 300 mil hectáreas.¹⁹ Ese mismo año, en el marco de este proceso de demanda de Tierras Comunitarias de Origen (TCO), se realizaron las pericias de campo restantes en Caraparí, que tuvieron características muy diferentes, sobre todo en términos de la visibilización de actores étnicamente diversos, por lo que, en las tres comunidades con presencia guaraní que se abordaron en este proceso, el INRA no midió superficies individuales, sino colectivas, las mismas que fueron diferenciadas en dos grupos: por un lado el correspondiente a las familias campesinas cuyos miembros se agrupan en torno a una organización propia,²⁰ y por otro las familias cuyos miembros se reúnen en torno a la Asamblea del Pueblo Guaraní.

Con este segundo proceso se ha logrado un avance casi total de las pericias de campo en el proceso de saneamiento del municipio de Caraparí; sin embargo, actualmente este proceso enfrenta varias complicaciones relacionadas con la demanda de cambio de modalidad presentada por la APG Karaparí, así como por problemas entre grupos indígenas y campesinos, tanto en las comunidades que no se beneficiaron de procesos de saneamiento colectivo, como de aquellas que fueron saneadas en estos últimos años.

¹⁸ Por lo tanto el pueblo guaraní de Karaparí ya no demanda tierra, sino territorio.

¹⁹ La superficie inicialmente demandada sobrepasaba un poco los límites municipales, por lo que en función de los resultados de la georreferenciación realizada por el INRA se redujo para que se restringiera a los límites municipales.

²⁰ Organización Territorial de Base (OTB).

EXPLOTACIÓN EN CAÑADA ANCHA

El marxismo concibe la explotación laboral como algo inherente al sistema capitalista. Desde la teoría de la colonialidad del poder, este sistema se funda en la construcción histórica de América, en la que se articulan diferentes formas de control y explotación del trabajo,²¹ la tierra y los recursos naturales, como medios de producción bajo un modelo nuevo: el capital y el mercado. En la base de este sistema de explotación se encuentran formas de dominación social desarrolladas bajo la idea de raza.

La explotación consiste en el control del trabajo (fuerza de trabajo y producto) en beneficio del que no es trabajador, y para imponerlo se requiere separar al trabajador del control de su fuerza de trabajo y de los recursos de producción. Y eso, por supuesto, no se puede hacer sin dominación. El control de la autoridad, de la fuerza y después de la naturalización y/o legitimación de la dominación es el primer instrumento de la dominación, al cual se asociará después el control de la subjetividad, del conocimiento, del modo de producir conocimiento. No es, por consiguiente, el sistema de propiedad el origen, ni la explicación de la explotación. Ni esta de la dominación. Por el contrario sin dominación social, estructurada y duradera, no puede haber explotación social igualmente estructurada y duradera (Quijano, 2002:160-161).

La inauguración del capitalismo en esta zona se da con la dominación de los pueblos indígenas del Chaco por parte de los *karai*, y su asimilación como mano de obra indígena esclava al sistema capitalista mundial, mediante formas serviles de producción. La propiedad sobre la tierra es precisamente una de las diferencias más evidentes entre los guaraníes de Cañada Ancha y

²¹ Se entiende que existe explotación de la fuerza de trabajo cuando la retribución por el trabajo desarrollado es menor a su valor real, es decir, cuando la energía que transforma las cosas en riqueza (el trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía) es mayor que su retribución. Esta característica es común a todas las relaciones en las que el trabajador y quien ostenta la propiedad de los medios de producción son personas distintas. Así el capitalista se *adueña* del trabajo y del producto del mismo.

los *karai*, sean estos pequeños o grandes productores, pues todos poseen al menos una pequeña porción de tierra para su producción. De esta condición depende la situación laboral de los habitantes de Cañada Ancha, lo que determina la explotación de la fuerza de trabajo indígena. Enseguida se detallan algunas características del trabajo de los guaraníes en la hacienda.

TRABAJO EN LA HACIENDA²²

De las 23 familias guaraníes de Cañada Ancha, 12 tienen a un miembro trabajando en la hacienda y siete de ellas dependen principalmente de ese empleo. De este modo, el trabajo en la hacienda constituye una actividad fundamental como fuente de sustento.

Las actividades productivas en la hacienda de Cañada Ancha son realizadas casi exclusivamente por peones hombres guaraníes de esta comunidad. La actividad pecuaria es mínima y la realizan las mujeres, con ayuda de los niños y niñas, como parte del trabajo doméstico que se desprende de su rol reproductivo. Solo una de las mujeres guaraníes de la comunidad trabaja de manera temporal en la hacienda, cocinando para los peones en época de siembra y cosecha.

El trabajo en la hacienda de Cañada Ancha es básicamente agrícola. De este modo, los ciclos productivos son ciclos agrícolas. Estas actividades se realizan a secano; y al ser pocas las precipitaciones pluviales en esta zona del Chaco, la etapa de producción es corta y requiere la contratación de fuerza de trabajo en su mayoría por temporadas: de octubre a diciembre para la siembra, y de marzo a junio para la cosecha.

En el caso de esta hacienda, son limitadas las tareas que se realizan a lo largo de todo el año. Se denomina trabajadores permanentes a quienes trabajan durante periodos que superan las temporadas de siembra y cosecha. Algunos lo hacen casi todos

²² Los datos que se presentan fueron recabados en 2010.

los días del año, pero otros son convocados a “ayudar” durante las diferentes etapas agrícolas, no solo durante la siembra y la cosecha. La duración de estos trabajos puede variar entre días, semanas o meses. También se les llama trabajadores permanentes porque su principal actividad laboral está ligada con el trabajo en la hacienda, y ellos definen su oficio diciendo “trabajo para el patrón”.

En cuanto a los trabajadores temporales, trabajan para el patrón (o en algunos casos para la familia del patrón) solo durante algunas temporadas (cosecha y siembra), etapas en las que no tienen otra actividad laboral que les revista mayor importancia. En este estudio se consideró como trabajadores temporales a aquellos hombres que trabajaron en algún momento de la producción durante los últimos dos años.

- *Trabajadores permanentes* (siete personas): trabajan por periodos que superan las épocas de siembra y cosecha. Definen su oficio con la frase “trabajo para el patrón”, todos son hombres mayores de 30 años.
- *Trabajadores temporales* (16 personas): trabajan solo durante algunas temporadas (generalmente cosecha y siembra). La mayoría de los trabajadores temporales son hombres jóvenes, 75% son menores de 30 años.

Es importante destacar la variable de la edad en la distinción entre trabajadores permanentes y temporales. Las siguientes referencias ayudan a precisar esta variable:

De los 49 hombres guaraníes que actualmente viven en la comunidad,²³ 36 son mayores de 12 años,²⁴ y 18 de ellos son mayores de 30 años. Entre estos últimos, la mayoría (13 hombres)

²³ Algunos salen de la comunidad temporalmente, principalmente por motivos de trabajo, pero regresan siempre y se consideran habitantes de Cañada Ancha.

²⁴ Ubicamos este dato como parámetro porque es la edad del hombre menor que trabaja actualmente en la hacienda. Según las declaraciones de trabajadores guaraníes mayores, gran parte de ellos comenzaron a trabajar en la hacienda de Cañada Ancha aproximadamente a los ocho años de edad.

trabajó alguna vez para el patrón, y 11 lo hacen actualmente: siete de manera permanente, y cuatro de forma eventual. La relación de mayor dependencia laboral con la hacienda afecta entonces básicamente a los hombres guaraníes mayores de 30 años. Muchos de los hombres jóvenes salen a trabajar fuera de la comunidad son muy pocos los que se quedan y cuando lo hacen es de manera eventual.

Jornadas, lugar de trabajo y retribución

Cuando no es temporada de siembra o cosecha, el horario de trabajo no es fijo y oscila entre las 05:00 y 17:00 horas. En época de siembra o cosecha el horario de ingreso es más estricto y no hay horario de salida, trabajan “hasta que se termina el trabajo”.²⁵

La hacienda, como es entendida en este estudio, es el espacio social (y no solamente físico) en el que se establecen las relaciones de poder entre el patrón y los trabajadores (llamados con frecuencia peones), y se expande por lo tanto a otros espacios físicos, ya que Cañada Ancha es tan solo una de las propiedades del patrón donde los peones desarrollan su trabajo, de acuerdo a los requerimientos de este. Así, en temporadas específicas (siembra y cosecha), suelen trasladarse a otros potreros que se encuentran en propiedades vecinas a esta comunidad; en cambio, no es frecuente que vengan otros peones a trabajar a Cañada Ancha. Los potreros por lo general están a más de una hora de la comunidad, por lo que el patrón se encarga del transporte diario de los peones; pero cuando el trabajo se realiza en potreros muy lejanos y es época de siembra o cosecha, pernoctan cerca de la casa de hacienda o en el campo.

El tema de la retribución, al igual que los otros referentes a la relación laboral, se definen de manera poco clara y mediante un acuerdo verbal.

²⁵ Lo que puede ser a las ocho o nueve de la noche.

Se han identificado dos tipos de jornales:

- *Jornal redondo*. Se determina en función de un producto determinado, es decir, por obra, como limpiar un potrero, arreglar o construir una cerca, etcétera. Se define previamente el tiempo que demandará el trabajo, al que le corresponderá una retribución diaria que oscila entre 55 a 70 bolivianos.²⁶
- *Jornal común*. Es el que se acuerda con mayor frecuencia y se realiza por un tiempo indeterminado. La retribución diaria oscila entre 30 a 50 bolivianos.

En la mayor parte de los casos el pago no se realiza de manera diaria, sino semanal. No existe un día fijo de pago; depende de cuando esté presente el patrón y de su disponibilidad para pagar.²⁷ Por ejemplo, si se ha trabajado de lunes a sábado (que es la semana regular de trabajo), el pago se puede realizar en el mismo sábado, o el lunes o martes de la semana siguiente.

Independientemente de la dificultad de la tarea, el jornal más bajo pagado a hombres adultos es de 30 bolivianos, en cuyo caso el total que debería recibir un peón por una semana (seis días) de trabajo ascendería a 180 bolivianos. Sin embargo, en ocasiones el pago semanal apenas llega a 50 o 100 bolivianos, lo que representa un adeudo significativo al trabajador; de acuerdo con la información recabada, lo más común es que con el tiempo “se le olvide al patrón”.²⁸

²⁶ Como referencia, un dólar americano equivale a 6.8 bolivianos aproximadamente.

²⁷ De acuerdo a la información recabada con los peones y sus familias, el patrón paga cuando cuenta con recursos para hacerlo; por ejemplo en época de siembra dispone de menos recursos que en época de cosecha, cuando ya vende la producción.

²⁸ Se registró el caso de un trabajador permanente que acordó con el patrón la cancelación de 70 bolivianos por jornal, es decir, de un monto semanal de 420 bolivianos. Sin embargo, el monto que percibe generalmente oscila entre 50 y 200 bolivianos: es decir el equivalente a un jornal diario de aproximadamente 30 bolivianos. Esta persona no habla castellano con facilidad, y no parece reconocer el fraude del que es víctima.

Otra característica del pago de los jornales semanales es que una parte se cubra en especie, mediante la entrega de una “canasta familiar” cuyos productos tienen un costo aproximado de 40 bolivianos en el mercado.²⁹ Esta forma de pago, que caracterizó las relaciones paternalistas desde la Colonia, está tan naturalizada entre los trabajadores guaraníes y sus familias, que no ha sido fácil que la identifiquen como una forma de pago de su trabajo. De acuerdo a las expresiones de los informantes guaraníes, la canasta familiar es considerada un bien cedido por el patrón, no solo material sino simbólicamente importante, porque revierte de algún modo la lógica de la retribución por el trabajo que caracteriza al “tipo ideal de trabajo asalariado”, ya que los trabajadores se encuentran en la situación de “retribuir con trabajo el bien que se les entrega”:

Pero por eso tenemos que trabajar para el patrón, por lo menos *mate* tenemos. Nos hace llegar por la semana en la canasta [...] Él da a sus trabajadores un kilito de arroz, de fideo, de azúcar, *mate* y otras cositas para la casa, para que no falte de comer [...] Del jornal nomás se descuenta, a valor de 40 bolivianos por semana (citado en Van der Valk, 2012:61).

Empatronamiento en Cañada Ancha

Para tener más claridad sobre las vulneraciones de las principales disposiciones de la Ley General del Trabajo de Bolivia, y a modo de resumen, se presenta el siguiente cuadro comparativo de algunas características de las relaciones laborales dentro de la hacienda (ya expuestas) y la legislación laboral:

²⁹ Es decir, el equivalente a aproximadamente una de las seis jornadas semanales de trabajo.

Cuadro 2. Comparación entre la normativa vigente y las relaciones de trabajo en la hacienda

Normativa vigente Ley General del Trabajo (LGT)	Relaciones de trabajo en la hacienda de Cañada Ancha
<i>Salario mínimo</i>	
No podrá convenirse salario inferior al mínimo (artículo 52). No se permite el pago en especie. Las horas extraordinarias y los días feriados se pagarán con 100% de recargo; y el trabajo nocturno realizado en las mismas condiciones que el diurno con 25 a 50%, según los casos (artículo 55).	El salario mínimo en 2010 era de 679.35 bolivianos; solo un trabajador recibe salario mensual, y el resto recibe pagos por jornales de manera irregular y a discreción del patrón, que en casi todos los casos son menores al salario mínimo. Parte de la remuneración se hace en especie (a valor de 40 bolivianos semanales) y no se pagan nunca horas extras, ni recargos por feriados, trabajo nocturno, etcétera.
<i>Jornada de trabajo</i>	
La jornada efectiva de trabajo no excederá de ocho horas por día y de 48 por semana (artículo 46).	La jornada de trabajo es flexible; por lo general supera las ocho horas, especialmente en época de siembra y de cosecha, en la que puede extenderse hasta las 15 horas diarias.
<i>Trabajo de mujeres y menores</i>	
Se prohíbe el trabajo de los menores de 14 años, salvo el caso de aprendices. Los menores de 18 años no podrán contratarse para trabajos superiores a sus fuerzas o que puedan retardar su desarrollo físico normal (artículo 58).	Se identificó a una persona de 12 años como trabajador temporal en la hacienda, y tres de 15 y 16 años en la misma situación.
<i>Seguridad social</i>	
El patrón debe proteger la salud del trabajador, la continuidad de sus medios de subsistencia, la aplicación de medidas adecuadas para la rehabilitación de las personas inutilizadas y la concesión de los medios necesarios para el mejoramiento de las condiciones de vida del grupo familiar (Código de Seguridad Social y artículo 67 de la LGT).	Ni el patrón ni el Estado aseguran protección y seguridad social para los trabajadores de la hacienda en Cañada Ancha; menos les conceden los medios para el mejoramiento de sus condiciones de vida, sobre todo para los trabajadores permanentes.

Fuente: Elaboración propia.

En el ámbito del derecho civil, la legislación asume la obligación de evitar que las condiciones pactadas guarden cierto equilibrio entre las partes, de manera que se evite la sobreexplotación del trabajador y la posibilidad de conflicto social; concepción que dio lugar a la aparición del derecho laboral (Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 2010:2).

Sin embargo, es evidente que no existe en Cañada Ancha cumplimiento alguno de la normativa legal vigente.

El reconocimiento total del trabajo asalariado en el ámbito rural ni siquiera se encuentra reglamentado o previsto dentro de la normativa nacional, y mucho menos se dota a dichos trabajadores (ni a su núcleo familiar) de medios que aseguren un desempeño laboral y condiciones de vida dignas, ya que carecen del respaldo de medidas sociales que son aplicadas para otros ciudadanos.

Se han presentado varias denuncias en el sentido de que en el Chaco prevalecen relaciones laborales calificadas como servidumbre, trabajo forzado, semiesclavitud o empatronamiento. Así, desde el año 2005 se han puesto en marcha varias acciones con el objetivo de acabar con este tipo de vejámenes, mediante inspecciones de asesores de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ministerios, defensor del pueblo y medidas legales.

Existe, sin embargo, una gran variedad de definiciones y conceptos de servidumbre, empatronamiento, semiesclavitud, esclavitud, trabajo forzoso, etcétera,³⁰ por lo que se advierte una confusión. Esto es comprensible ya que con estos términos se intenta explicar y tipificar una problemática compleja y heterogénea, que no necesariamente comparte todas sus particularidades; sin embargo, además de asumir esta heterogeneidad, es importante considerar que para el análisis no solo se deben tomar en cuenta criterios laborales. En este sentido los aportes de la perspectiva descolonial al entendimiento de las relaciones

³⁰ Véase por ejemplo: Ministerio de Justicia, Defensor del Pueblo, Concejo de Capitanes Guaraní de Chuquisaca, *Aipota aiko chepiaguive cheyambae* (Quiero ser libre, sin dueño), La Paz, 2008, p. 12, y Decreto Supremo 29802 (2008).

de explotación son valiosas, ya que estas solo pueden ser concebidas en términos de relaciones de dominación, de ejercicio de una lógica interiorizada de poder que presupone la superioridad de unos sobre otros, transversalizada por criterios como los de clase social y género, pero principalmente de raza: “El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores” (Quijano, 2000:207).

Hay una relación clara entre la explotación y la dominación: no toda dominación implica explotación, pero esta no es posible sin aquella. La dominación es, por lo tanto, *sine qua non* del poder, de todo poder. Esta es una vieja constante histórica. La producción de un imaginario mitológico es uno de sus más característicos mecanismos. La naturalización de las instituciones y categorías que ordenan las relaciones de poder, impuestas por los vencedores/dominadores, ha sido hasta ahora su procedimiento específico (Quijano, 2007:123).

Por lo tanto, son varias y complejas las razones que atan a los trabajadores con las relaciones de explotación de la hacienda. Algunas (las que expresan de manera más clara) son las determinadas por las condiciones materiales de producción, es decir, por la falta de acceso a la tierra como medio indispensable para la producción y reproducción de la vida, y de mejores opciones laborales dentro y fuera de la comunidad, sobre todo para el grupo de trabajadores permanentes que no tienen otro oficio que el tipificado bajo la categoría de agricultor.

Más allá de las determinantes materiales, existen razones que resultan del proceso histórico de dominación, que han tejido un vínculo entre este grupo de trabajadores y el sistema de hacienda, una ligazón que supera las relaciones netamente laborales, que se establecen entre actores dispares en lo social, lo étnico y lo económico, que determinan la condición de sometimiento del peón ante la figura de autoridad del patrón. Estas relaciones forman parte de la construcción de las identidades de los actores, que proviene desde la Colonia con la puesta en marcha de diversos

dispositivos por parte de los colonos y los misioneros; uno de los dispositivos de dominación más efectivo ha sido el racismo.

Estos elementos son fundamentales para entender las relaciones de explotación en el sistema de hacienda, las que pueden ser calificadas como trabajo forzoso si consideramos los criterios que maneja la OIT en el marco de lo establecido en el Convenio sobre trabajo forzoso de 1930: “todo trabajo o servicio exigido a un individuo bajo la amenaza de una pena cualquiera y para el cual dicho individuo no se ofrece voluntariamente” (OIT, Convenio 29, artículo 2); pero

... la pena no tiene por qué ser necesariamente una sanción penal, sino que puede consistir en una pérdida de derechos y privilegios. El trabajo forzoso constituye una grave violación de los derechos humanos y una restricción de la libertad personal, según la definición contenida en los convenios de la OIT relativos a este tema y en otros instrumentos internacionales conexos concernientes a la esclavitud y a sus prácticas análogas, a la servidumbre por deudas y a la condición de siervo (Marañón, 2011:150).

De acuerdo con el análisis de Marañón sobre las disposiciones de la OIT:

... hay una línea muy relevante, aunque delgada y tenue, entre el empleo precario que puede denominarse degradante y el trabajo esclavo: la conculcación de la libertad del trabajador y su sometimiento a la plena discrecionalidad del empleador (Marañón, 2011:151).

Así, son varios los elementos de trabajo forzoso reconocidos por la OIT que se pueden identificar en algunas de las relaciones laborales que se establecen entre el patrón y los peones guaraníes permanentes de la hacienda de Cañada Ancha y en otras haciendas en Caraparí y el Chaco en general. Este grupo de trabajadores en muchos casos se autoidentifican como empatronados, una categoría que denota una relación de dependencia y sometimiento ante la autoridad del patrón, y que por lo tanto resulta particularmente explicativa.

A continuación se apuntan algunos de los elementos de trabajo forzoso que fueron identificados en el estudio realizado en 2010 en lo referido a los dos criterios básicos (Van der Val, *et al.*, 2011):

a) *Criterio 1.* Ausencia de consentimiento (o falta de voluntad) para realizar el trabajo. En Cañada Ancha se ha identificado:

- *Coacción psicológica*, orden de trabajar acompañada de una amenaza creíble de pena en caso de incumplimiento. No se han registrado relatos actuales referidos a órdenes del patrón, seguramente porque ya no es necesario hacerlo; pero las amenazas están instituidas como normas sociales, un sistema de sanciones y privilegios establecidos para los trabajadores en la hacienda (véase Van der Valk *et al.*, 2011:84).
- *Engaño o falsas promesas* sobre el tipo y las condiciones del trabajo.
- *Retención e impago de salarios*, que en el caso de Cañada Ancha se refieren a la retribución por jornales.

b) *Criterio 2.* Amenaza de pena (medios para mantener a alguien en una situación de trabajo forzoso). En esta hacienda existe:

- *Presencia real o amenaza creíble de supresión de derechos o privilegios*; se refiere a la posibilidad de acceder a alguna parcela para la producción agrícola de supervivencia. Se han dado casos de quema de cultivos en caso de incumplimiento (Van der Valk *et al.*, 2011:84).
- *Privación de alimentos, cobijo u otras necesidades*. La imposibilidad de realizar la producción de supervivencia, al no contar con tierra para producir, significa privación de alimentos para el peón y su familia.

Por lo tanto, el empatronado de Cañada Ancha se puede definir por los siguientes rasgos: a) no tiene propiedad sobre los medios de producción ni sobre la tierra, y en ocasiones se le concede el derecho a producir sobre una pequeña parcela prestada o alquilada, cuya producción le permite subsistir, pero lo mantiene en relación de total dependencia con el patrón; b) estas relaciones de dependencia con el patrón superan las estrictamente laborales, pues comprenden aspectos más subjetivos y simbólicos del ejercicio del poder; c) está ligado a la tierra-territorio por un sentido de pertenencia, que le impide desprenderse de las relaciones con la hacienda; d) existe un sistema de sanciones, más o menos coercitivas, que le impide romper con las relaciones de dependencia con el patrón, y muchas veces demandar el cumplimiento de derechos, de los cuales apenas ha sido informado,³¹ y e) se autoidentifica como guaraní y tiene relaciones de parentesco con guaraníes.

En contraposición, el patrón se puede definir como: a) dueño (adueñado) de la tierra, de los recursos que se encuentran en ella –tenga o no título de propiedad sobre la tierra– y de la fuerza de trabajo de los empatronados; y b) un símbolo de poder que está grabado en la identidad de las personas que actualmente viven en comunidad guaraní, que trasciende lo laboral y económico, y aborda la complejidad de la visión del mundo del empatronado y su conciencia, como parte de una construcción histórica que recoge las características del poder absoluto que ejerció en el pasado, lo que va más allá del actual vínculo que pueda existir.

Así, el sistema de hacienda se constituye en la principal institución social que reproduce no solo las fuerzas productivas y relaciones de producción, sino también las pautas de conducta que sostienen el modo de producción y el sistema de relaciones sociales, entre las

³¹ Sobre este tema Omar Mendoza, con respecto a la época de la primera reforma agraria decía: “en la zona del Chaco, los campesinos del lugar no demandaron sus derechos pues muchos de ellos permanecían ‘apatronados’ y durante años optaron por vivir cerca del patrón como peón mediero y vaquero, mientras este les concedía un pequeño lote para hacer sus pahuichis” (Mendoza *et al.*, 2003:45).

que se encuentran las relaciones de *empatronamiento*. [...] La existencia del patrón como parámetro de poder no se explica tan solo por la cantidad de tierras que posee y explota, ni por el sistema de producción abigarrado al que corresponde el empleo de fuerza de trabajo bajo formas irregulares de contratación y de trabajo, sino que debe ser atendido por formas de ejercicio del poder que se establecen en el campo de la autoridad (Van der Valk *et al.* 2011:78).

DEMANDA TERRITORIAL COMO ESTRATEGIA DESCOLONIAL

Una de las principales diferencias entre los guaraníes y los *karai* es la concepción de la tierra y del territorio. Mientras para los segundos la tierra es central como propiedad para la producción, para los guaraní el territorio es un espacio al que pertenecen y en el cual se desarrollan un cúmulo de políticas que dan sentido a su identidad. Con base en esta diferenciación se han sostenido relaciones históricas de dominación y conflicto de intereses entre campesinos e indígenas en el Chaco, aunque también dentro de los mismos grupos étnicos. Fruto de la tensión y la manipulación política, el conflicto histórico entre estos sectores sociales se ha agravado en los últimos años.

La discriminación social institucionalizada por el Estado no fue solucionada por el proceso de reforma agraria de los años cincuenta, ni tampoco por el proceso de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, con la Ley Agraria 3545 promulgada por el actual presidente indígena Evo Morales Aima. De este modo, y más allá de las expectativas y promesas políticas, actualmente en el Chaco Tarijeño –como en otras zonas del Gran Chaco³² (Bolivia, Paraguay, Argentina)– persisten relaciones coloniales de poder en el marco de la hacienda, una institución social que instauró en esta región el modelo civilizatorio blanco (el patrón de poder moderno colonial).

³² El Gran Chaco es una ecorregión que abarca alrededor de un millón de kilómetros cuadrados, compartida entre Bolivia (15%), Paraguay (35%) y Argentina (50%); aunque en diversos documentos y mapas se incluye también a Brasil como parte integrante de este ecosistema, lo hace en una proporción muy poco significativa en términos de extensión.

La Asamblea del Pueblo Guaraní Zona Karaparí (APG-K), luego de pasar por un proceso de reflexión y organización al interior de sus comunidades, decidió en junio de 2011 proceder a la demanda ante el INRA Departamental de TCO (Tierras Comunitarias de Origen) en el municipio de Caraparí, como una estrategia para la consolidación del territorio ancestral del pueblo guaraní:

... nosotros como guaraníes hemos decidido tener nuestra TCO porque no queremos que nuestros hijos no tengan ni un pedazo para sembrar; no es para vender es para que podamos vivir como vivían nuestros antepasados. Los guaraníes estamos en tres departamentos y hemos decidido a nivel nacional reconstituir nuestro territorio (entrevista con Román Gómez, Capitán Zonal, noviembre de 2010).

Seguramente en Bolivia, como en pocos países, la ley establece con gran claridad el derecho de los pueblos indígenas a su territorio. Sin embargo, en el caso que aquí se estudia, es evidente la vulneración de los derechos constitucionales del pueblo guaraní. El proceso de conversión a demanda territorial por parte de la APG-K está siendo obstaculizado por un sinnúmero de procedimientos y argumentos inconstitucionales; algunos de los más importantes refieren a características demográficas, por ejemplo: el informe interinstitucional del Viceministerio de Tierras de 31 de mayo de 2012 manifiesta que los guaraníes representan solo 10% de la población total de Caraparí y que por lo tanto no se justificaría reconocer el derecho de este pueblo sobre tal territorio, puesto que 90% de la población de Caraparí no se identifica como parte de él y no estaría de acuerdo con esta medida. Esta argumentación es una vulneración flagrante de los derechos de los pueblos indígenas, ya que la demanda de TCO no se justifica por la cantidad poblacional, sino por la obligación constitucional del Estado de resarcimiento del territorio ancestral a los pueblos ancestrales, con el objetivo de garantizar condiciones de vida dignas.³³

³³ Esto fue suficientemente documentado en el Registro de Identidad de Pueblo Indígena Originario (RIPIO) de la APG-K, emitido por el Viceministerio de Tierras; sin embargo,

Ni siquiera la lógica equivocada que maneja el INRA, que relaciona cantidad de habitantes con cantidad de tierra, por ignorancia de la complejidad que caracteriza las relaciones ser humano-territorio, en el caso de los pueblos indígenas, es considerada en la Resolución Administrativa 001/2012, en la que se admite la demanda de conversión de TCO sobre una superficie de 746000 hectáreas que no contempla ni 1% de la superficie del municipio, cuando la población guaraní alcanza 10 por ciento.

Entre muchas irregularidades y contradicciones, las instituciones del Estado expresan varias de las formas coloniales de dominación. Así, en uno de sus informes el INRA expresa que solo las comunidades extremadamente indígenas son susceptibles de reconocimiento de su derecho territorial:

... determinándose que únicamente la comunidad de KAPIGUSUTI es netamente indígena originaria; es este sentido, toda vez que la normativa agraria vigente garantiza el derecho a la propiedad agraria sobre las TCO ejercido por los pueblos indígenas u originarios en sus espacios históricos y ancestrales y *no habiéndose verificado este extremo en las comunidades anteriormente detalladas ...* (Informe Técnico Legal, 2012:13, énfasis propio).

El INRA como institución del Estado expresa en este accionar los preconceptos que determinan el entendimiento de lo indígena como una categoría esencialista y naturalizada. Desde esta perspectiva es común que se piense al indígena, en este caso guaraní, como una especie de ser humano diferenciado del no indígena desde una visión biologicista, pensamiento que recurre a la más básica forma de racismo que existe. Con frecuencia el discurso indigenista reivindicativo fomenta una visión dicotómica y parcial de las relaciones racistas en la sociedad boliviana, que no hace más que reconstruir una conciencia discriminatoria, muchas veces manipulada políticamente.

ante la demanda de territorio, es otra institución del Estado la que pone en duda la presencia histórica y ancestral de este pueblo en la zona.

Si bien los decretos supremos y denuncias de servidumbre en el Chaco se han enfocado en las relaciones laborales y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, el empatronamiento es una expresión de una relación más compleja, histórica y profundamente colonial. Se trata de un fenómeno social total, en el cual podemos distinguir al menos tres dimensiones claves: el problema de la tierra, el problema laboral, y el tema de la autoridad, del poder y de su mecanismo de interiorización de la subalternidad.

De manera breve en este capítulo intentamos mostrar no solo algunas formas de discriminación y racismo que denotan las relaciones de poder en la hacienda –una institución que forma parte del heterogéneo engranaje del capitalismo mundial–, sino la complejidad de las formaciones sociales, en las que las lógicas del poder no están siempre sobredeterminadas por lo económico, ya que este se disputa en varios ámbitos relacionados de manera compleja entre sí, y que demandan ser analizados de modo diferenciado (Quijano, 2007:96).

Finalmente se ha intentado un acercamiento a un ejemplo de resistencia al patrón de poder moderno colonial que, lejos de pretensiones románticas sobre lo indígena, muestra en su complejidad la autenticidad de las alternidades.

En un escenario de relaciones de poder, dominación, explotación y conflicto, la demanda territorial es justamente la expresión del conflicto, que propone una concepción distinta a la del capitalismo, que por su modo eurocéntrico de construir conocimiento e imaginario, parte de la separación entre sujeto y objeto, la misma que se extiende a la relación entre ser humano y naturaleza, y cultura y naturaleza: “la partición interna entre humanos y no humanos define una segunda partición –una externa esta vez– por medio de la cual los modernos se han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos” (Lander, 2000:8). La noción del territorio expone la relación simbiótica entre ser humano y naturaleza.

REFERENCIAS

- Albo, Xavier (1990), *Los guaraní-chiriguano: la comunidad hoy*, La Paz, CIPCA, Cuadernos de Investigación, núm. 32, tomo 3.
- Bazoberry, Oscar (2012), *Chaco boliviano paraguayo: desafíos en perspectiva transfronteriza*, La Paz, Bolivia, Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica.
- Castro-Gómez, Santiago (2007), “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, núm. 006, enero-junio.
- _____, y Ramón Grosfoguel (comps.) (2007), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Caurey, Elías, y Elio Ortiz (coord.) (2009), *Justicia comunitaria guaraní*, La Paz, Ministerio de Justicia.
- Combès, Isabelle (2005), *Etno-historias del Isoso: chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, Fundación PIEB, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Concejo de Capitanes Guaraní y Tapiete del Departamento de Tarija (2009), *Diagnóstico socioeconómico del Pueblo Guaraní del Departamento de Tarija*, La Paz, Ministerio de Justicia.
- Dalla-Corte Caballero, Vásquez (2011), *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina. Los indígenas tobas y pilagás y el mundo religioso en la Misión Tacaaglé del Río Pilcomayo (1900-1950)*, Barcelona, España, Publicacions i Edicions, Universidad de Barcelona.
- Diamond, Martín (1996), “El Federalista”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE.
- Foucault, Michel (1996), *Genealogía del racismo*, La Plata, Altamira.
- Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM) (2010), “Nueva Ley del Trabajo: Complejo desafío de muchas aristas”, *Diálogos en Democracia*, núm. 12, 26 de septiembre,

- <http://www.cedla.org/sites/default/files/2-1286826929.pdf>, consultado, 4 de enero de 2012.
- Healy, Kevin (1983), *Caciques y patronos: Una experiencia de desarrollo rural en el sud de Bolivia*, La Paz, Ediciones El Buitre.
- Lander, Edgardo (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Langer, Erick, y Zulema Bass Werner (1988), *Historia de Tarija Corpus Documental*, Tarija, Prefectura del Departamento de Tarija, Universidad Juan Misael Saracho, tomo V.
- Marañón, Boris (2011), “Nuevos estándares internacionales y trabajo esclavos en la horticultura de exportación en México”, en *Debate Agrario: Análisis y Alternativas*, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, núm. 45.
- Marx, Karl (1985), *El capital: crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, vol. 1.
- Melià, Bartolomeu (1988), *Los guaraní chiriguano. Ñande Reko. Nuestro modo de ser*, La Paz, CIPCA, tomo 1.
- Mendoza Cortéz, Omar *et al.*, (2003), *La lucha por la tierra en el Gran Chaco tarijeño*, La Paz, PIEB.
- Mignolo, Walter (2003), *Historias locales; diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal.
- (2006), “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en C. Walsh, Á. García Linera y W. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo.
- (2007), “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Ministerio de Justicia, Defensor del Pueblo, Consejo de Capitanes Guaraní de Chuquisaca (2008), *Aipota aiko chepiaguive cheyambae (Quiero ser libre, sin dueño)*, La Paz.

- Pifarré, Francisco (1989), *Los guaraní Chiriguano. Historia de un pueblo*, La Paz, CIPCA, tomo 2.
- Prefectura del Departamento de Tarija (2008), “Estudio socio-cultural y económico de las comunidades indígenas de la segunda sección de la Provincia Gran Chaco”, documento de trabajo, Caraparí-Tarija.
- Quijano, Aníbal (1989), “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en H. Sonntag (ed.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO, Editorial Nueva Sociedad.
- (1993), “Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas”, R. Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Editorial Amauta, Lima, págs. 166-187.
- (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Langer (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Clacso.
- (2002), “¿Sistemas alternativos de producción?”, en José Luis Coraggio (ed.), *La economía social desde la periferia*, Buenos Aires, Editorial Altamira.
- (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Saignes, Thierry, e Isabelle Combès (2007), *Historia del pueblo chiriguano*, La Paz, Plural.
- Van der Valk, Alba, et al. (2011), *Colonialidad del poder en Caraparí: Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad*, La Paz, Plural.
- Zavaleta, René (1986), *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI Editores.

LEGISLACIÓN CONSULTADA

1930

Convenio 29 de la Organización Internacional del Trabajo.

1989

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

1996

Ley 1715. Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria.
INRA.

2007

Ley de la República núm. 3760. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. La Paz, Bolivia.

2007

DS 29292. Decreto Supremo del Consejo Interministerial para la Erradicación de la Servidumbre, el Trabajo forzoso y Formas Análogas y Ejecución del Plan Interministerial Transitorio para el Pueblo Guaraní (PIT).

2009

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

2010

Ley núm. 045 Contra el Racismo y toda forma de Discriminación.

2010

Sentencia constitucional 2003/2010-R que reconoce el derecho a consulta y a la propiedad de la TCO en un caso que afecta a la Asamblea del Pueblo Guaraní Itika Guasu.



9. DESTOTALIZACIÓN DEL PODER COLONIAL/
MODERNO: ROTACIÓN DEL PODER
Y LA ECONOMÍA OTRA.
EL CASO DE EL ALTO, BOLIVIA¹

*Pablo Mamani Ramírez**

INTRODUCCIÓN

La constitución demográfica de la ciudad de El Alto, en Bolivia, se basa en una población aimara urbana con sus diferentes niveles socioeconómicos, migrantes exmineros y sus descendientes, quienes fueron relocalizados en 1985 por el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de Víctor Paz Estenssoro y por población “rebalse” de la ciudad de La Paz. Con este sustrato, El Alto se ha convertido en la segunda ciudad más poblada de Bolivia después de Santa Cruz. Tiene un crecimiento urbano de 9% al año. Su población total es aproximadamente de un millón de habitantes quienes viven en una altitud de 3 mil 900 a 4 mil metros sobre el nivel del mar.

El tema que aquí vamos a abordar es el complejo tramado territorial y sociológico como un ideal fundante de lo político y a la vez como práctica expresada entre dos partes uniduales (dos

* Intelectual aimara de Bolivia. Coordinador de la Revista *Willka*.

¹ Para entender el tema ha sido interesante dialogar desde la interrelación geoespacial del poder barrial urbano de la ciudad de El Alto. Yo mismo soy de la relación entre el sector Norte y el sector Sur. Eso es mi interrelación geoespacial. Y mi lugar real y episódico es este, porque vivo en ella y trato de pensar desde y con ella.

espacios en uno) en El Alto, entre el sector Norte y el sector Sur, la cual es fundamental para la rotación del poder entre Norte y Sur, aunque tiene sus contrastes. En esta experiencia, un ideal es puesto a prueba en la realidad, enfrentado con sus propios conflictos. Sin duda es un hecho tensionante en lo social y al mismo tiempo es una nueva forma de lo político. La ciudad de El Alto está en frontera y en otros momentos en diálogo con el ideario de la modernidad urbana.

Este es el sistema de ordenamiento territorial y social que hemos llamado el poder compartido entre los sectores Norte y Sur de El Alto, en tanto un pensamiento social que no ha sido considerado por los estudiosos de las ciencias sociales. De hecho constituye una forma interesante para destotalizar el poder colonial, dado que este ha reorganizado la sociedad bajo el orden de jerarquías y negaciones totales de lo indígena; es decir, lo colonial es una forma de separación y de anulación de la lógica y práctica del poder propio. El poder unidual se ha convertido en un sistema social que a la vez es parte del sistema de prácticas sociales en momentos extraordinarios y cotidianos. Es una crítica en contra de la supuesta superioridad del poder jerárquico colonial que clasifica lo indio o lo aimara como inferior. Entonces la destotalización del poder colonial es el “nuevo” reordenamiento territorial unidual que es similar a la forma de organización de los *ayllus* andinos, definido entre la parcialidad de *arasanya* (sector arriba) y *urisanya* (sector abajo). En El Alto no se habla de *aran-urin*, pero sí de su lógica y sentido ideal de organización socioespacial, aunque con obvias variaciones propias de un nuevo proceso de producción del territorio urbano aimara. Así, la rotación del poder definido entre los del Norte y el Sur se ha convertido en un nuevo sistema político porque hoy rige la vida social, el hecho simbólico y el sistema de organización que está explícitamente expresado en la Federación de Juntas Vecinales (Fejuve) de El Alto.

Podríamos decir que está dado desde afuera y en frontera con el ideario de la modernidad. Lo afuera significa que está ubicada sin la referencia del factor “raza”, que es un hecho sustancial

del orden capitalista y de su imaginario social (Quijano, 2000); y en frontera con este sistema, por la realidad de un hecho social más propio como es la construcción aimara de lo urbano y combinado con formas de vida social minera y otros sectores sociales. Es aimara porque en el Censo de Población de 2001, 81% de la población de esta ciudad se ha autoidentificado como indígena, de los cuales 74% es aimara (INE, 2001). Este es un dato no menor, pues en ninguna otra ciudad boliviana hay tan alta autoidentificación con lo aimara y lo quechua. Esto es un hecho vivo.

El Alto ha sido racializado como “ciudad de los indios”, “ciudad dormitorio” (ciudad de los trabajadores), “ciudad sucia”, “ciudad desordenada” y, últimamente, “ciudad bloqueadora”. Estos adjetivos conforman un imaginario colonial porque se refieren al Otro, a lo indio. Al final esta clasificación ha creado diferencias entre el mundo de la indianidad y el mundo de la blanquitud (una ciudad “culta”). Volviendo a la unidualidad, pues, estamos ante la producción ideal y a la vez práctica del espacio de otra política mediante un nuevo imaginario social y territorial. Analizar esto es importante en el contexto del discurso de la modernidad predominante aunque se trate de un hecho idealizado al no tener una realidad duradera. Es así porque el ideario de la modernidad se está discutiendo en los propios países donde se gestó, porque no ha cumplido con su promesa de igualdad, libertad y justicia. En nuestro medio, esto es más acentuado. Por esta razón, se debe poner mucha atención en la manera en que se produce este espacio social aimara que inhabilita aquella visión antropológica de lo aimara como detrás de las montañas. Aquí lo indio se hace urbano bajo un ordenamiento socioespacial compartido entre los del sector Norte y los del sector Sur. Por consecuencia esto es distante y en frontera con la racionalidad lineal y liberal del poder, aunque con sus propios problemas y contradicciones, como se mencionó antes.

La Fejuve comprende 14 distritos y 609 juntas vecinales entre el sector Norte y el sector Sur, lo cual indica que se construye el poder de un Nosotros desde los dos territorios, una dinámica socioterritorial, distante de la forma cartesiana y liberal del poder

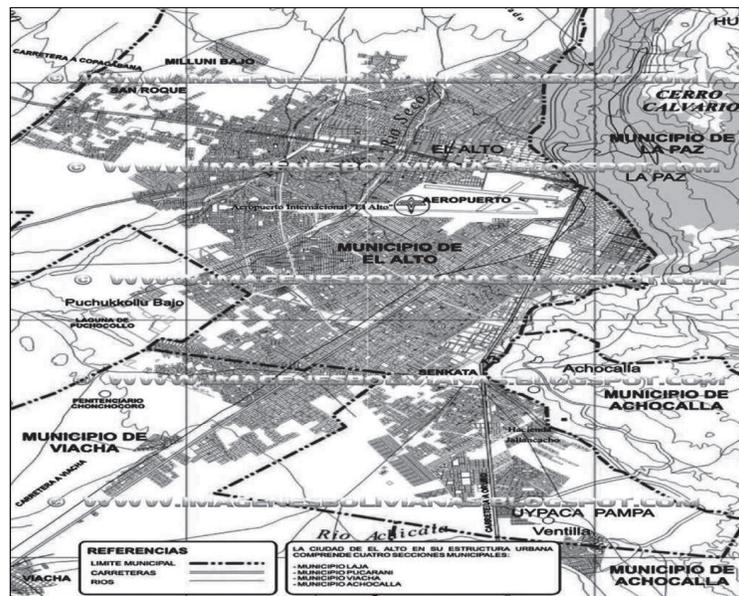
que también es una realidad en muchos otros espacios urbanos de América del Sur y de Bolivia de modo particular. Esta organización proviene de 1950 y 1957, cuando el Consejo Central de los Vecinos decidió fundar la subfederación de juntas vecinas frente a la Federación de Juntas Vecinales de la ciudad de La Paz. En los años siguientes esto se ha convertido en un espacio de organización y toma de decisiones colectivas, pues, después 28 años de lucha finalmente logran conquistar, en 1985, la ansiada autonomía ante la alcaldía de La Paz (Fernández, 1993). Y ahora tenemos este ideal y práctica de la rotación del poder entre Norte y Sur.

El objetivo es entender cómo se produce el poder rotatorio en la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, entre los habitantes del sector Norte y del sector Sur, y entre los distintos barrios y distritos, que en el último tiempo ha dado lugar a los llamados debates interdistritales. Tales debates conforman un espacio entre los del sector arriba y sector abajo, ya sea en el gran sector Norte o en el gran sector Sur. Estos dos grandes sectores están constituidos por varios distritos y es allí donde surge este debate. Por otro lado, es fundamental entender el contraste entre la relación de poder colonial definido en la idea de “raza/etnia” y la política de Nosotros que lidia con esa clasificación moderna y colonial. Asimismo, es fundamental analizar las contradicciones o complejidades en el ejercicio social o político de la rotatividad del poder definido en la disputa por la presidencia de la Fejuve cada dos años, durante el Congreso orgánico de esta institución. A la vez, se trata de entender la producción social del poder rotatorio en un espacio urbano, en un gran contexto de discurso de la modernidad y urbanidad hegemónica.

Para entender la dinámica económica de El Alto, hay que considerar dos ferias: la de 16 de Julio, ubicado en el sector Norte, y la de Puente Vela ubicado en el sector Sur de esta ciudad. Son de gran importancia para nuestro estudio, ya que implican una gran dinámica económica y sociocultural y porque cada una se localiza en cada sector. Además, la feria es el otro lugar de la producción de la destotalización del poder colonial.

El mapa nos indica que la división en Norte y Sur de la ciudad está definida por el aeropuerto internacional que marca la separación entre ambos sectores. Desde 2001 han pasado varios años, lo cual quiere decir que El Alto, con un crecimiento urbano de 9% al año es una gran ciudad. Dialogar con la realidad social al tiempo que se forma parte de la misma es importante desde la perspectiva de la Otra política donde el poder rota y no se concentra en un reducido grupo como ocurre en la lógica del poder colonial/moderno. Sin embargo, este sistema de poder compartido tiene eventualmente muchas contradicciones y conflictos, por su propia dinámica interna y la intromisión de los partidos políticos gobernantes como la del Movimiento Al Socialismo (MAS) de Evo Morales y en el pasado la del Plan Progreso de José Luis Paredes y Conciencia de Patria (Condepa) (Quisbert, 2003).

Mapa 1. El Alto²



² Este es un mapa que incluye los 14 distritos y los 609 barrios o zonas de la ciudad de El Alto. El aeropuerto internacional de El Alto es el punto que divide el Norte y el Sur.

El presente estudio ha sido realizado en el año 2012 con el antecedente de otros estudios ya publicados en el libro *Microgo-biernos barriales* (Mamani, 2005). Aunque en esa oportunidad no nos quedaba claro el orden del poder rotatorio. Sin duda este tipo de abordajes requiere toda una apuesta de método otro. Aunque este no es el objetivo del trabajo, es importante plantear como un acto crítico a la colonialidad del método y de las técnicas para abordar lo que llamamos estudio de caso. En términos epistémicos esto es la ruptura entre el Sujeto-Objeto por Sujeto-Sujeto. La falta de tiempo y de presupuesto económico ha hecho del presente un trabajo más limitado. En ese sentido sería óptimo que nosotros los escribientes seamos no autores privilegiados de los textos sino coparticipantes con quienes dialogamos. Nos referimos particularmente a la gente de la ciudad de El Alto y su sistema diárquico del poder entre Norte y Sur.

EL ALTO Y SU DINÁMICA SOCIAL

El Alto es una ciudad en movimiento con una gran complejidad en sus actividades socioeconómicas y por las concepciones de la vida social y del mundo. Es una ciudad compleja desde su constitución, sus relaciones sociales y económicas, su vida diaria, sus actividades deportivas y académicas, etcétera. Es decir, su interior está atravesado por una gran cantidad de movimientos económicos, culturales, sociales, políticos, musicales, comunicacionales. El paisaje urbano manifiesta estos hechos en tanto que es una construcción y reconstrucción de la memoria colectiva, las luchas cotidianas y las simbólicas. Hoy incluso se han construido edificios con nuevos diseños arquitectónicos de tipo *tiwanakota*.

Hace nueve años, El Alto fue protagonista del gran levantamiento llamado la guerra del gas de 2003 y la de mayo a junio de 2005. Allí se hizo visible como ciudad agitada de rostros curtidos por el trabajo y por el sol. Es la ciudad aimara. Los vientos en muchos momentos desfiguran estos paisajes y hacen de él un juego extrovertido con mantas, polleras, ponchos y una gran cantidad de *minibuses* y *micros* que transportan a miles de alteños y no

alteños en varias direcciones. Entre esos entretelones se produce la nueva sociedad. Las calles muestran esta frenética actividad porque se producen sentidos y dignidades individuales y colectivas. También son espacios de la memoria de las luchas kataristas e indianistas, porque aquí aún viven los viejos luchadores de estas dos corrientes políticas aimaras nacidas en la década de los sesenta y setenta del siglo XX, quienes se expresaron con su voz contra el racismo interno y otras formas de discriminación de lo indio. Aunque los exmineros no reivindican este hecho. Hoy esos miles han logrado construir una ciudad junto a las nuevas generaciones de jóvenes. Algunos de estos últimos se manifiestan mediante el *hip hop* aimara. De esta manera, la ciudad está construida y construyéndose permanentemente; es así porque hombres y mujeres han diseñado y edificado sus plazas, calles, avenidas, canchas deportivas, ferias, escuelas, colegios, universidades, aunque con la obvia presencia y participación del gobierno municipal. Es muestra de una capacidad de vivir en la urbanidad y, a la vez, de profundas relaciones con los *ayllus* y comunidades rurales, lo que hace del alteño un ser social en movimiento, entre las provincias y la ciudad de El Alto y otras regiones como la amazonia boliviana.

El sacrificio es el don que los alteños llevan dentro de sí para mostrar que la vida también es producto de la vida social y gobernarlo es el desafío, porque la realidad no es una construcción externa a las propias relaciones sociales de la alteñidad o del aimara, sino parte constituyente del alteño. Pues esta realidad no la han construido los otros, los criollo-mestizos, sino los propios habitantes de esta ciudad por la disposición de las fuerzas sociales en movimiento. Tal capacidad además produce su orden, aunque dentro de un complejo espacio urbano según sus conceptos y racionalidades históricas en frontera y diálogo con la modernidad. La capacidad constructiva se demuestra mediante el manejo de las complicadas relaciones sociales y la construcción de otro poder. Trae consigo un conjunto de experiencias familiares y regionales que hacen al alteño dúctil y ágil para reconstruir y crear imágenes propias como las festividades y la producción de las ferias, etcétera.

En ese sentido, como ciudad en movimiento, en El Alto existe una gran cantidad de organizaciones sociales como las juntas vecinales de los barrios y distritos aglutinados en la ya mencionada Federación de Juntas Vecinales de El Alto, la Central Obrera Regional (COR) de El Alto, los gremiales, las organizaciones deportivas, académicas, folclóricas, escolares, etcétera. Por otro lado, anidadas en sus interioridades se encuentra la memoria de luchas sociales como la que se entabló por la autonomía frente al municipio de La Paz, la conquista de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) en 2003, la declaratoria de la cuarta sección municipal de la Provincia Murillo en 1985. En síntesis, El Alto tiene un gran potencial social y económico aunque hoy sus esfuerzos siguen siendo empequeñecidos por la amplitud y complejidad de los hechos internos y acontecimientos externos como la poca atención del gobierno central a la persistencia de calles polvorientas, avenidas destartadas, inseguridad ciudadana y pobreza, entre otros problemas. En este ambiente, el espacio y el tiempo altoño y aimara al parecer es siempre un hacer permanente de la vida y de los nuevos imaginarios sociales definido en la vigorosa producción de lo urbano aimara como se muestra en los nuevos diseños arquitectónicos con formas claramente *tiwanakotas* (Cárdenas *et al.*, 2010).

ROTACIÓN DEL PODER ENTRE EL NORTE Y EL SUR, Y SUS CONFLICTOS

Se recuerda que los campesinos ingresaban a la ciudad de La Paz por el sector de la Plaza Ballivián, ya que este punto era un lugar de descanso de los que venían del norte, mientras los que venían del sur lo hacían por el Faro Murillo (Julio Mamani, 2010:18).

Al parecer así se gestó la idea de organizar la ciudad en dos sectores, el Norte y el Sur, aunque según Julio Mamani (conversación en 2012) el factor de división es el aeropuerto internacional de El Alto. Hoy la división ha dado lugar a un orden social

propio que ha permitido, mediante una acción colectiva, la derrota en 2003 del modelo neoliberal al expulsar del gobierno a Gonzalo Sánchez de Lozada, aunque con un costo humano de 67 muertos y más de 400 heridos. Aquí se observa la fuerza social y otro sistema político. En el siguiente cuadro podemos observar el sistema de rotación en la presidencia de la Fejuve al mismo tiempo que sus relaciones de conflicto, pues el sistema de rotación tiene toda la complejidad de la lucha interna entre los diferentes sectores y actores (los asteriscos marcan ese detalle). También se observan los turnos entre los del sector Norte y los del Sur, por ejemplo, para el último periodo. Esto es entre Fanny Nina y Rubén Paz³ que son del Norte; y, en el último Congreso de la Fejuve, la presidencia le ha tocado al sector Sur dirigido por Javier Ajno.

Cuadro 1. Presidentes de Fejuve, últimas seis gestiones

Presidentes de Fejuve	Urbanización o barrio	Sector	Distrito
Severino Mamani	Romero Pampa	Sur	D-3
Mauricio Cori	Villa Tunari	Sur	D-4
Abel Mamani*	San J. Calama	Sur	D-3
Eliodoro Iquiapaza**	Franz Tamayo	Norte	D-7
Nazario Ramírez	Villa Ingenio	Norte	D-5
Ismael Herrera*	Urbanización Utama	Sur	D-8
Rubén Mendoza**	Cosmos 79	Sur	D-3
Fanny Nina*	Urbanización Mercurio	Norte	D-5
Rubén Paz**	16 de Julio	Norte	D-6
Javier Ajno	Tarapacá	Sur	D-8

Notas: * No concluyó su gestión. ** Fueron dirigentes transitorios.

Fuente: Gentileza de Julio Mamani (exdirigente de la Asamblea de la Alteñidad), agosto de 2012.

³ Debo hacer notar que Fanny Nina fue la primera mujer electa en 2010; pero Rubén Paz, secretario general de esta misma directiva, en complicidad con el gobierno del MAS la derroca. Sin embargo, aquí es importante notar que la presidencia se mantuvo en el Norte, porque en otros periodos cuando esto ocurre la presidencia suele pasar al otro sector.

El sistema rotatorio y compartido del poder es un ideal entre ambos sectores geográficos y territoriales de El Alto, pero a la vez es una práctica, lo que implica que su desarrollo no es sencillo porque existen complejidades y conflictos. Lo sustancial, sin embargo, es el ideal de la rotación. Si no fuera por la intromisión de los partidos políticos esto sería un hecho muy propio. De todos modos su sentido es la rotación entre el Norte y el Sur, tal como también se observa en el cuadro. Esto no es ni mixto, ni de tipo socialdemócrata o la tercera vía de Anthony Giddens (1999) o el tercer sistema de F. Patzi (2004). Se presenta idealmente como lo Otro. Ahí está el otro sistema con el principio del poder compartido, rotatorio, por sectores, al que podemos llamar el otro poder. Tal vez esto se hace más complejo por la presencia de una población de más un millón de habitantes.

Así, es interesante en términos políticos y sociológicos este sistema rotatorio del poder que epistemológicamente podríamos decir que está dado y dándose junto al hecho cultural, político, territorial y económico. Es una realidad que está instituyéndose como nueva cultura urbana aimara y la de los exmineros. Como dijimos, esto se expresa tácitamente en el Estatuto Orgánico de la Fejuve y su sistema de un nuevo ideario social. Pero hoy tiene serias dificultades porque el gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS) ha neutralizado a su dirigencia. Incluso se denunciaron actos de corrupción de los dirigentes de la Fejuve, en los que habría participado el expresidente Rubén Paz, quien expulsó a Fanny Nina elegida en el XVI Congreso Orgánico y, además quería prorrogar su dirigencia por un año, según afirmaban las denuncias.

En ese sentido, la rotación se ha convertido en un valor fundacional para compartir el poder entre el sector Norte y el Sur, aunque con sus propios problemas debido a factores internos y externos. Por ejemplo, en el XVI Congreso Ordinario de la Fejuve llevado a cabo entre el 25 y 27 de junio de 2010, por esta lógica, se esperaba que el presidente de la Fejuve saliera del sector Norte y así ocurrió. Y por ese mismo hecho hubo una gran disputa dentro del sector por el cargo Norte, del nuevo presidente. Los del sector Sur también han desempeñado una función

fundamental con su presencia en dicho congreso aunque no hayan participado de manera activa en la disputa por la presidencia, pues no les correspondía en esa ocasión, sino en el próximo congreso ordinario. Y así ocurrió.

En efecto, en el XVII Congreso Ordinario de la Fejuve se eligió a Javier Ajno del sector Sur para el periodo 2012-2014. En ese sentido es un hecho cultural, político, social y ético que se realizan todos los esfuerzos para no romper el ideal y práctica de rotar entre los dos sectores de la ciudad de El Alto. El día que se rompa este principio no habrá una gobernabilidad interna, porque se ha convertido en un valor central. La expresidenta de la Fejuve, Fanny Nina (2010-2011) en una entrevista nos expuso que la razón es evitar las peleas por el poder entre los dos sectores, lo cual es visto en el marco cultural urbano como un hecho ético y socialmente justo.

En este sentido, los 14 distritos y 609 juntas vecinales son dos espacios-tiempos uniduales: uno, en el ámbito de la estructura de la Fejuve, en tanto una organización territorial con autoridades no estatales (como la que hemos mostrados hasta aquí); otro, en los propios barrios o juntas vecinales. Rescatamos aquí el concepto de la autoridad no estatal de Ulloa (2001) porque efectivamente los dirigentes de la Fejuve son no estatales. De su parte está la lógica interna definida en la plasticidad del poder que consiste básicamente en la rotación y los turnos en tanto un sistema de niveles uniduales de *aläya-inacha* o en quechua *aran-urin* (abajo-arriba). Aunque esto se guía por la técnica liberal de la elección y su designación. Es decir, se vota en muchos momentos para elegir a los dirigentes al igual que en el sistema electoral liberal. Sin embargo, su sentido otro está dado en la rotatividad y los turnos porque todos-todas pueden o tienen que formar parte de este sistema que en aimara se llama *thakbi* (Ticona, 2003) o el camino. Aunque no es explícitamente un camino político de escalonamiento de autoridad como en el área rural (Carter, 1967).⁴

⁴ En el área rural una autoridad debe recorrer una serie de pasos previos para llegar a un nivel importante dentro de las relaciones de autoridad en servicio a la comunidad o el *ayllu-marka*.

En el espacio urbano este concepto se manifiesta entre los barrios, en la Fejuve, junto a otros sistemas de organización. El sistema de rotación y el turno es un orden que produjo la sociedad para mantener los principios básicos de los gobiernos barriales (Mamani, 2005). En el ámbito de los autogobiernos barriales tiene gran importancia para garantizar el orden político interno y su relación con el gobierno del Estado boliviano. Desde estas lógicas y sus prácticas, cada barrio establece sus interrelaciones autónomas con otros territorios barriales y los *ayllus* para hacer de la ciudad de El Alto un lugar, un tiempo, un espacio, entre muchos otros, de producción y re-producción del espacio-territorio aimara urbano y exminerero, en disonancia con el territorio del Estado. De este modo, por lo menos durante el levantamiento de octubre de 2003-2005, este hecho se produjo *de facto* al igual que en los *ayllus* andinos. Así, la lógica interna de los turnos es una responsabilidad social, en tanto un principio que ordena el gobierno de la vida social pública o privada del mundo aimara y el no aimara.

Estamos hablando entonces de un conjunto de tecnologías comunales del poder social diseminado y estructurado entre diferentes niveles e intensidades colectivas ya “sagradas” o “mundanas” para configurar de tiempo en tiempo un orden social en una ciudad que está entrecruzada con los saberes e incluso lógicas liberales. Ahora, cuando se habla de las lógicas comunales del orden y a la vez del conflicto no estamos abstrayendo de las potencialidades individuales que cada persona tiene. En la lógica comunal de organización social, que muchas veces no se entiende, se respeta y se protege a las individualidades como al resto de la sociedad. El poder comunal solamente hace referencia al contexto social en que los bienes, por ejemplo el agua, la tierra, el espacio de la calle o plaza, no puedan ser concebidos y definidos jurídicamente como propiedad de algún grupo o del propio Estado.

Son espacios sociales y territorios para el disfrute y vivencia “sagrada” o “material” de la vida de los hombres y mujeres porque son espacios humanos y no una simple materialidad fría del bien público estatal.

De hecho, en estos lugares el Estado no tiene presencia, ya por su ineptitud o porque existe una re-producción de espacios sociales propios. La razón es que la ciudad se construyó piedra por piedra, adobe por adobe, con la mano de obra y los recursos económicos de la gente. Aunque en el último tiempo haya una mayor preocupación estatal por este hecho. Aquí están entonces las luchas por visualizar el saber y la re-producción del territorio-espacio propio. Se trata de saberes colectivos, producción de historia urbana, con base en su dinámica poblacional y cultural. Por mucho tiempo se han ocultado estos hechos por el Estado blanco-mestizo que ha privilegiado el sistema de poder vertical. Aunque esto puede ser presentado como hibridez entre una generación joven y una generación vieja (Guaygua *et al.*, 2000). Incluso Franck Poupeau (2010) hace una lectura de la ciudad con cierta carga eurocéntrica para decir cómo se debe interpretar una realidad social sin autovalorarse. Sociedades colonizadas como las nuestras necesitan un cierto grado de autovaloración positiva porque es allí donde anida el ideario colonial y racista de la sociedad. Aunque este autor francés (discípulo de Pierre Bourdieu) tiene razón en algún sentido al afirmar que, al producirse una ficción política en El Alto, se ocultan grados de las disparidades sociales, las necesidades cotidianas de la gente y las diferencias económicas (Poupeau, 2010).

Así, en cierto sentido la racionalización de ciertas relaciones sociales choca con las construcciones subjetivas comunales e individuales que contienen la ciudad y sus interioridades constitutivas. Al final esto es parte del poder territorial (Slater, 2001) que hace referencia a lo propio de los relatos macro o micro de la sociedad. Justamente ahí está la memoria territorial y política del *ayllu* andino, como una lógica que nos permite entender la re-producción de las potencias interiores y su fuerza explosiva en el plano externo. Es interesante entonces destacar que la lucha por visualizar el saber y el espacio (Oslender, 2002) es fundamental para destotalizar el poder colonial/liberal hoy dominante. Aquí posiblemente se esté fundando el quiebre de las representaciones

sociales del territorio (Prada, 1996) de un Estado ajeno a la sociedad. Aunque esté articulado a la cartografía del Estado.

También es parte de la explosión de los saberes territoriales y espaciales del mundo aimara e indígena y a la vez de los no indígenas. Es un proceso de lucha simbólica, por ejemplo mediante la *wiphala* (Chukiwanka, 2004), y social, porque en esta se trazan nuevas sociedades frente al sistema-mundo. La *wiphala* es uno de los símbolos de la diversidad, a diferencia de la visión de un solo verso del mundo. La *wiphala* es el símbolo de lo multiverso que es diferente en su forma de entender el mundo y la sociedad. En ese sentido, la dualidad o unidualidad entre los del sector Norte y Sur es de gran importancia porque es el lugar fundacional de la rotación del poder y de la responsabilidad colectiva sobre el sentido de lo social y político en el nuevo espacio urbano que es la ciudad de El Alto, con todos sus conflictos arriba nombrados.

RE-PRODUCCIÓN DEL ESPACIO-TIEMPO AIMARA

Esta producción del espacio-territorio aimara y sus interconexiones con el resto de los otros territorios y espacios sociales se presenta hoy de dos formas: a) de manera articulada entre sí, y b) dispersa en su forma del poder de los barrios y las luchas sociales. Ocurre a su vez en tres ámbitos de la realidad social e histórica: 1) dentro de la propia cartografía del Estado; 2) fuera de ella, mediante la producción de su propia cartografía social donde adquieren mayor fuerza las nuevas totalidades territoriales, y 3) esto parece proyectarse como otra politicidad. En lengua aimara se denominaría producir el *uraqpacha* (Untoja, 1992; Yampara, 2001), que es una visión de que todo está interrelacionado entre la dinámica poblacional y el mundo. Este último quiere decir que el Estado trató o trata de imponer su narrativa e imaginario bajo la figura de la burocracia racional; pese a aquello, la gran diversidad de prácticas o experiencias espaciales y sus pensamientos sociales persisten.

A este le hemos llamado en otro trabajo los *micropoderes comunales del barrio* (Mamani, 2006). Tienen lugar dentro y fuera de la cartografía urbana o rural porque se han hecho visibles hoy como las matrices sustanciales para la producción de nuevos espacios y territorios indígenas en un contexto de compleja dinámica sociocultural y económica; sin desconocer el papel fundamental que desempeña el poder colonial y liberal mediante la racionalidad institucional del Estado y su cartografía. A pesar de ello, lo liberal puede ser instrumentalizado en las lógicas comunales urbanas. En síntesis, lo político y social junto con lo económico son primordiales en el nuevo sentido urbano y su sistema de organización en la ciudad de El Alto.

Así desde estos espacios sociales se organiza el gobierno de la vida social en lo público y privado, como el que se observa en los puestos de comercio callejero o las tiendas, en las actividades dirigenciales barriales y en las múltiples actividades deportivas, educativas o culturales que constituyen en conjunto un pensamiento social. Tienen su propia interrelación con otros espacios sociales como los *ayllus* y comunidades. En realidad, El Alto nunca ha dejado de estar relacionado con las áreas rurales porque su población mantiene vínculos con ella; desde este vínculo se produce la nueva lógica espacial en tanto núcleos dispersantes de la estatalidad oficial. Tal vez estos son lugares fácticos de otras formas de vivir lo social, porque aquí se ha generado y reproducido el concepto de la rotación del poder territorial al que en otros trabajos también hemos llamado los *microgobiernos barriales*. Así ocurrió en la llamada guerra del gas de octubre de 2003 y del agua en 2004 y 2005, lo que nos habla de una realidad con fuerte carga de plasticidad lógica en el manejo y concepción del espacio-territorio, en tanto lugares de la re-producción de estrategias de des-espacialización de la razón universal del poder estatal; lo anterior está definido en los micropoderes articulados y la lucha económica que no deja de producir información y hechos sociopolíticos de otra índole.

También forma parte de una intensa lucha simbólica, dado que existe un complejo sistema de relaciones sociales organizado con

base en: a) una memoria histórica muchas veces expresada en los barrios y sus organizaciones en momentos extraordinarios; y b) estrategias de vida que se entrecruzan con los tiempos y lugares “sagrados” como los nevados y pequeños cerros existentes en los alrededores de esta ciudad. Sobre lo último es importante acotar que lo sagrado no hay que entenderlo como una especie de pureza divina (como en la Iglesia católica cristiana), sino como parte sustancial de la mundanidad material de la vida de hoy y del pasado. En lo social, se diluye en el *manqha pacha* o el espacio-tiempo de la oscuridad “sagrada” de abajo, el submundo. Así, estos espacios-tiempos “sagrados” se conciben interconectados con los espacios sociales de hoy.

Estamos por ello ante una rica construcción del mundo, objetiva y subjetiva a la vez, definida en el territorio y la religiosidad andina. Ocurre particularmente contra la imposición de las iglesias católicas pues en casi toda la ciudad hay lujosos templos al estilo colonial como el de la ciudad de Potosí (al sur de Bolivia). Aquí la potencia cultural aimara desarrolla una estrategia de re-apropiación semántica de lo “sagrado católico” para sobre ello re-significar lo “propio”. De manera similar, los aimaras evangelistas agradecen a la *pachamama* (madre tierra) y a los *achachilas* (padres montañas) mediante los rituales de *ch’alla* (libaciones) y otros actos. Y los que no creen en estas dos religiones hacen con más fuerza lo suyo, que son los rituales a las divinidades masculinas y femeninas del mundo de los Andes, entre los grandes nevados del vistoso paisaje sobre El Alto.

SUS FORMAS ECONÓMICAS

La ciudad es centro de una frenética actividad comercial de todo tipo. Entre el comercio de las tiendas, las ferias en sus diversos tamaños y los vendedores ambulantes, los transportistas realizan su recorrido por la Ceja, el sector Norte (Río Seco, Villa Ingenio, Ballivian, etc.) y el sector Sur (Santiago I, II, Kenko, Atipiri y otros). Aquí analizaremos la feria del 16 de Julio en el sector

Norte y la feria de Puente Vela en el sector Sur. La primera se desarrolla entre los días jueves y domingo, y la segunda en lunes. Hay otras ferias en toda la ciudad pero estas dos son las más emblemáticas porque están además ubicadas en sendos sectores.

No se considera aquí el comercio callejero y de las grandes tiendas de abarrotes en la Ceja de El Alto, ya que es una actividad de todos los días, excepto cuando hay movilización social o paro cívico. También en las noches se presenta una intensa actividad social, aunque es una zona catalogada de alto riesgo por los robos o asaltos y por la venta de bebidas alcohólicas en los bares y cantinas. Pese a ello, las calles de la Ceja son ocupadas durante horarios por distintos comerciantes organizados por asociaciones y vendedores ambulantes. En la feria del 16 de Julio hay un gran movimiento económico que no es fácil de cuantificar. Según los datos del gobierno municipal de El Alto (gobierno municipal de El Alto, 2005, citado en Yampara *et al.*, 2007), se calcula que se mueven dos millones de bolivianos; se instalan 10 mil puestos de venta y participan cerca de 60 mil personas. Quiere decir que aquí hay una gran actividad social, de intercomunicación entre familiares, amigos, y de reuniones políticas y sindicales, pues desde muy tempranas horas del día la gente se dirige hacia la feria.

Mujeres de pollera, de vestido, caballeros, jóvenes y niños, deambulan por la feria desde muy tempranas horas de la mañana, ya que a partir de la 4 y 5 de la mañana la gente ya prepara su mercancía para ofrecerla a los visitantes; se pueden adquirir las ricas *llauch'as*⁵ y los deliciosos jugos de quinua con manzana, o los sabrosos apis, con pastel y buñuelo, ¡todo a gusto del cliente! (Medrano, 2007).⁶ Efectivamente en esta feria se puede encontrar de todo, desde alfileres hasta autos de medio uso, ropa, puertas de casa, plantas, frutas, electrodomésticos, comidas, etc., por lo

⁵ *Llauch'a* es parecido a un pan pero que lleva por dentro una mezcla de un jugoso caldo de harina con huevo y otros productos.

⁶ Alberto Medrano, "El Alto, Bolivia. La feria de la zona 16 de julio de la ciudad de El Alto, un gran productor de mercado y consumo, *Bolivia Te Vemos*: octubre 17, 2007, <http://elaltobolivia.blogspot.mx/2007/10/el-alto-bolivia-la-feria-de-la-zona-16.html> (13/07/2012).

que el lugar es literalmente intransitable para los automóviles e incluso para las personas a pie. Es un movimiento frenético que ocupa toda la zona de Ballivián, hasta la avenida Juan Pablo II y la Ceja a la altura de los rieles viejos. Aquí lo interesante es la lógica económica presente en el intercambio de productos por precios de oferta y demanda, mediado a su vez por la lógica de la práctica de *yapa* que es otra forma de hacer economía social.

La *yapa*⁷ es el extra en la cantidad de producto que el vendedor entrega al comprador a cambio o con la esperanza de que se convierta en cliente constante. Así se establece una relación de largo aliento para mantener el negocio, la cual se basa también en la confianza que desarrolla el comprador en la buena calidad de los productos; esta confianza mutua se expresa en la palabra “case-rita”, que define un grado de confianza y además una relación de largo aliento. Sin embargo, en muchos casos esto puede no ocurrir. Según Yampara *et al.* (2007) se trata de un lugar no solo económico sino también profundamente intercomunicativo y ritual que ocurre entre personas y de estas con el mundo de las deidades regionales y locales. Es decir, si bien lo económico es un hecho importante, en esta feria también se expondría un mundo cosmológico andino y aimara. Tal vez esto tiene sentido porque la gente en la feria y en toda actividad económica siempre *ch'alla* o hace la libación a las deidades andinas. Así, si se mueven dos millones de bolivianos en esta actividad, se trata de un hecho social y económico de mucha importancia. De hecho cada año en la fecha de 16 de julio existe una gran entrada folclórica. Participan un conjunto de grupos con bandas musicales que dan un paisaje social y económico de mucha algarabía. Esto hace que el sector Norte, e incluso toda la ciudad de El Alto, viva un día muy festivo.

Hace 40 años esta actividad carecía de la importancia que hoy tiene; en la década de los sesenta del siglo XX, había poca participación. Desde los ochenta y noventa crece exponencialmente relacionada con el crecimiento demográfico y urbanístico

⁷ En México su similar sería pilón, aunque es una costumbre que se practica poco.

de la ciudad de El Alto. Según el censo de 2001 la población de El Alto se había incrementado a cerca de 700 mil habitantes, en comparación con una década atrás, cuando era de 300 mil. Así, lo demográfico y lo económico se ha convertido en un hecho correlativo a su fuerza autoacumuladora y de expansión social y cultural. La feria del 16 de Julio es un referente de una economía que no es la forma clásica acumulativa e individualista sino es redistributiva y social. Aquí el mundo aimara produce su excedente económico no por la vía industrial sino por la vía comercial.

El comercio a pequeña escala y a gran escala se ha convertido en un hecho social diferente a la acumulación por vía de la industria y el comercio de productos industriales. Lo importante es que este excedente luego es redistribuido mediante un complejo sistema de responsabilidades sociales, familiares e individuales. Quienes logran mucho dinero deben redistribuirlo por medio de festividades, compadrazgos, patrocinio de equipos de fútbol y otras actividades sociales. Por ejemplo, a quien tiene un capital económico importante se lo nombra “pasante” de una fiesta como la que se efectúa al empezar la festividad del 16 de Julio. Esto implica contratar banda musical que cuesta entre 7 o 10 mil dólares americanos, alquilar un local de fiesta y convidar comida a los fraternos, etcétera. Esta participación confiere un prestigio de gran importancia social. En otros casos se les designa como padrinos de promoción de un colegio, de un equipo de fútbol, etcétera. De este modo la feria produce y es producida por esta dinámica social y económica. Es decir, es parte de un proceso de construcción social de las relaciones económicas y socioculturales.

Por otro lado, la feria del Puente Vela, en el distrito 8 de la ciudad de El Alto, tiene parecida actividad económica y social aunque con varias diferencias en relación a la del 16 de Julio. Sin duda aquí también existe una gran actividad económica y social. Lo nuevo de este espacio es su permanente y acelerada expansión; se mueve una cantidad importante de dinero, en efectivo y productos de todo tipo, aunque no se tiene un cálculo económico certero.

No hace más de cinco años esta feria estaba circunscrita al lugar llamado Extranca, pero hoy se ha expandido hacia el norte,

el oeste y entre los dos lados de la carretera La Paz-Cochabamba. Aunque se venden productos como ropa, comida, animales, electrodomésticos, autos de medio uso, madera, la particularidad de esta feria es que es más indígena aimara dada la presencia de los migrantes de reciente data y por la presencia activa de los vendedores que llegan de las propias provincias aimaras, ya sea de los valles o del altiplano Sur. Los productos agrícolas que se exponen y que vienen de las provincias es la papa, el *ch'uñu* (papa desecada), lana de oveja, queso, *kinua* (cereal andino), *qañawa* (cereal andino), maíz, etcétera. Es posible que los anterior se deba a la mayor cercanía de los mercados rurales de productos agrícolas y pecuarios.

Se estima que en esta feria participan 30 mil personas aproximadamente y con una variable de puesto de venta de 5 a 7 mil. En este sentido se observa una actividad frenética y, aunque no tiene festividades como la del 16 de Julio, en sus inmediaciones se observan construcciones de casa con diseños *tiwanakotas*. Incluso hay un edificio al que llaman la casa de Mamani Mamani, un pintor aimara bastante renombrado. Las ventanas de estos edificios se parecen a la *chakana* andina o la del *Tiwanaku*. Es un rasgo que distingue esta feria de la del 16 de Julio en el sector Norte. Las calles de tierra, sin asfalto o adoquines son un problema cuando llueve o hace viento en los meses de agosto y septiembre. Sin embargo, esto no impide que la gente se mueva para adquirir productos y vender.

La venta y la compra consisten para el ingreso diario en la semana. El ingreso económico para unos supone la acumulación a mediana escala y para otros salvaguardar un pequeño capital dinero. Por supuesto, hay gente con ingresos mayores como parte de un sector de comerciantes exitosos. En este contexto también está presente la lógica de la *yapa*, en tanto que es una relación social de mayor alcance que una simple relación de compra y venta en términos solo monetarios. Esta es una relación social y cultural que implica a su vez un conjunto de códigos económicos que no siempre se expresan en el pensamiento de las ciencias económicas. Aquí el que vende sin duda genera un excedente

que después se redistribuye mediante una fiesta popular. Por su parte, los compradores adquieren lo necesario para subsistir en la semana, por lo que las compras importantes no son para comercializar sino para el consumo familiar anual, lo que en el mundo aimara rural se denomina sistema de *pirwa*, que es aquella forma de almacenar productos disecados pensando en el año pero que también puede utilizarse en tiempos de mala cosecha, de sequía, que siempre amenaza a los Andes. Aunque no es el mismo *pirwa*, está presente su lógica, la cual se demostró durante el levantamiento de esta ciudad en octubre de 2003 en contra del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (el ícono del neoliberalismo). En aquella oportunidad la gente pudo subsistir gracias a los productos secos almacenados en sus casas, lo que no ocurría en la zona sur de la ciudad de La Paz, un lugar de gente criollo-mestiza. Había una orden expresa de las juntas vecinales de que solo ciertas tiendas podían vender y en cierto horario sin subir o especular con los precios, porque no había ferias ni tiendas como normalmente existen desperdigados en toda la ciudad. Si los productos se acababan en una tienda se autorizaba la venta a otra.

De este modo se tiene un complejo sistema económico y un orden espacial-territorial con una dinámica social propia, relacionada con las formas modernas de acción social; lo anterior no siempre implica mestizaje, sino una producción social de un nuevo espacio pero cargado con los elementos culturales, sociales, políticos y económicos propios cuyo sentido de acción es en algunos casos re-originalizado dentro de los propios usos prácticos de la vida social, como las computadoras o automóviles. Aunque existen ciertas formas modernas de pensar y vivir la vida social particularmente entre los jóvenes, esto se acaba cuando forman nuevas familias, porque vuelven a los patrones sociales y políticos de los padres-madres. Las condiciones estructurales para otra cosa no existen. Existe lo que aquí hay. Lo que proyecta la televisión, los modelos de sociedad europea o estadounidense se acaba en los hechos reales de la vida social y familiar. Es decir en la realidad.

BREVES CONCLUSIONES

Debemos resaltar dos hechos centrales del estudio. Uno, es la rotación del poder en su forma territorial y, dos, el fenómeno económico mediante el sistema de ferias y sus implicaciones simbólicas y sociales. De modo general se puede decir que en la ciudad de El Alto se ha producido una subjetividad alteña que se autoafirma ya no como una ciudad dormitorio, sino como el actuante de la lucha social y espacial en Bolivia. En su interior tiene lugar una relación social de intercambio de productos y sentidos de vida social, además de conflictos de distintas magnitudes como los anotados en el ejercicio de la residencia de la Federación de Juntas Vecinales.

Asimismo, aunque se observan diferencias económicas entre distintos grupos, también hay un juego de redistribución espacial y económica de la vida mediante actividades culturales, deportivas, festivas y por su puesto políticas. Por ejemplo, el fútbol a 4 mil metros sobre el nivel del mar es una actividad de mucha importancia social y política. Por esto se produjo una indignación generalizada ante las acciones de la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA) de querer castigar el fútbol de altas montañas de Bolivia en complicidad con Argentina o Brasil.

Todo ello implica realizar una pequeña arqueología de la otra política, sin dejar de lado que está fundada en el poder rotatorio, aunque en otros momentos esté en relación con el poder colonial o moderno como un hecho externo. La rotación es un sistema de pensamiento social muy bien fundado en los *ayllus* andinos y se manifiesta de modo urbano en la ciudad de El Alto con obvias variaciones y complejidades. Pensar y practicar la rotación del poder en un espacio urbano de más de un millón de habitantes es un fenómeno no menor frente a hechos y opiniones que sostienen que este no es posible, ya que se originó en poblaciones pequeñas como los *ayllus*. Es importante destacarlo porque es un sistema que ofrece una nueva posibilidad de lo político, que hoy en su sentido liberal e institucional está muy desprestigiado. Ante ello la rotación y el turno parecen proyectarse como un nuevo sistema del poder compartido.

Si bien se puede hablar de un poder con contrapesos en el sistema liberal aquí el poder compartido es realmente eso, ya que no solo se rota la presidencia de la Fejuve entre el sector Norte y el Sur, sino que también se turnan al menos cuatro de los cargos más importante que tiene esta institución. El primer vicepresidente debe ser del sector contrario al del presidente; el segundo vicepresidente, del sector del presidente; el secretario general, del otro lado al que pertenece el presidente, y así sucesivamente. Por supuesto, sin dejar de pensar y analizar los conflictos que implica el procedimiento, ya que el conflicto es parte inherente a todo sistema político o sistema de poder. Lo interesante e ideal de esta práctica es que el poder no se concentra en un sector (sea el Norte o sea el Sur) o en un grupo, sino que fluye en el plexo de los lados de la sociedad alteña. Este es el hecho posiblemente más notorio de este descubrir de otra política. Y ello nos permite hablar de otra politicidad. Incluso del otro poder.

Por otro lado, el sistema económico es también un hecho central en la construcción de la nueva ciudad y de la posibilidad de un sistema de poder compartido. Lo económico y el sistema de ferias al que hemos hecho referencia es un centro de producción de excedente de modo distinto al de las sociedades llamadas industriales. Aunque se podría opinar que es parte de una sociedad preindustrial, en el mundo andino el concepto de historia no se entiende de modo lineal, sino de manera cíclica y con sus propias variaciones sociales. Lo cíclico hace una referencia por ejemplo a una frase aimara muy interesante: *qhip nayra uñtasisawa sarnaqata* (mirando atrás y adelante vas a caminar). No dice primero vas a mirar y luego caminar, como la que separa el pensamiento moderno occidental.

Entonces la ciclicidad es una visión y a su vez una práctica social. Es en ese sentido que siempre es posible retornar al punto de partida aunque no sea en las mismas condiciones anteriores. Por ello que lo económico se convierte en un espacio de producción en ese sentido, pero también es el lugar de la intersubjetividad social. Se mueve el dinero en su forma real, es decir, como medio de intercambio, y a la vez, en su forma simbólica. Por esto la *yapa*

parece ser un principio de la redistribución de lo económico y no para la apropiación privada. En el lenguaje de los economistas, esto sería la acumulación de excedente en beneficio absoluto del propietario del producto y de los medios de producción. Aquí la relación es diferente: lo económico es una forma más de lo social, y lo social es una forma que se complementa con lo económico.

Finalmente hay que decir que todo ello nos lanza a un desafío teórico y metodológico para entender y poner en práctica una realidad que ha sido invisibilizada por mucho tiempo pese a que contiene una riqueza y potencia de otra política y tal vez de otro horizonte civilizatorio. De igual modo, el hecho económico no siempre se mueve bajo los cánones de la economía liberal o mixta. Ante esta situación es urgente encarar el poder colonial/moderno en tanto un proceso de destotalización de este sistema de poder, el cual se ha impuesto como una totalidad social y económica; el desafío ahora es desmontar esa totalidad desde cada hecho específico de la misma.

La destotalización del poder consiste en disecarla como una simple particularidad en tanto es un hecho histórico propio de la colonización. Un acontecimiento particular como es el poder de tipo liberal hoy lo entendemos como un hecho universal. Es decir, como algo que ocurre en todo el mundo, cuando en la realidad no es así, pues en cada lugar en el mundo de hoy hay hechos propios y también universales. El poder entendido como dominación se ha impuesto como una totalidad cuando solo es un hecho particular de una racionalidad y una forma de ver el mundo y la sociedad. El cambio implica también una lucha de cómo nombrar con otro lenguaje este conjunto de hechos en los que, por ejemplo, lo económico o lo político más que concentrarlo, lo descentra. O mejor, lo destotaliza. Estos son los nuevos desafíos teóricos y metodológicos de hoy.

REFERENCIAS

- Amas, María Cristina (s/f), *Reseña histórica de la Fejuve*.
- Anze, O. Rosario (1995), *Construyendo una identidad en las zonas de El Alto sur*, La Paz, Cipca, Cebiae.
- Carter, William (1967), *Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Cárdenas, Randolph, Edwin Mamani y Sandra Sejas (2010), *Arquitectura emergentes en El Alto. El fenómeno estético como integración cultural*, La Paz, Gobierno Municipal de El Alto, FAM-Bolivia, PIEB.
- Chukiwanka, Waskar (2004), *Origen y constitución de la wiphala*, La Paz, Fondo Editorial de los Diputados.
- Federación de Juntas Vecinales de El Alto (2001), *Estatuto Orgánico*, El Alto, Fejuve.
- Fernández, Jhonny (1993), *En las manos de la ciudad de El Alto*, El Alto, Centro de Reporteros Populares.
- Giddens, Anthony (1999), *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Buenos Aires, Taurus.
- Gómez, Luis (2004), *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, La Paz, HDP, Comuna, Indymedia.
- Mamani, Julio (2010), *La acción colectiva en El Alto. Hacia una etnografía de las organizaciones sociales*, El Alto, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Guaygua, Germán *et al.* (2000), *Ser joven en El Alto. Rupturas y continuidades en la tradición cultural*, La Paz, PIEB.
- Instituto Nacional de Estadística (2000), serie I. Resultados nacionales, volumen 4. Bolivia: Características de la población. Censo de población y vivienda, La Paz, INE.
- Mamani, Pablo (2005), *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*, El Alto, Bolivia, Cades.
- (2006), “Gobiernos barriales y su poder: Guerra del gas en El Alto-Bolivia”, en *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, La Paz, Tercera Piel.
- Medrano, Alberto (2007), “El Alto, Bolivia. La feria de la zona 16 julio de la ciudad de El Alto, un gran productor de mercado

- y consumo”, *Bolivia Te Vemos*, octubre 17, consulta: 13 de julio de 2012, <http://elaltobolivia.blogspot.mx/2007/10/el-alto-bolivia-la-feria-de-la-zona-16.html>.
- Oslender, Ulrich (2002), “Espacio y movimientos sociales: hacia una ‘espacialidad de resistencia’”, *Revista electrónica de Geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VI, núm. 115.
- Patzi, Félix (2004), *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, CEA.
- Poupeau, Franck (2010), *El Alto: Una ficción política*, IFEA, vol. 39, núm. 2, pp. 427-449.
- Prada, Raúl (1996), *Territorialidad*, La Paz, Qullana-UMSA.
- Quisbert Quispe, Máximo (2003), *Fejuve El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*, La Paz, Aruwiyiri.
- Quispe, Tonconi, Canaviri (2011), *Warmis alteñas en el puesto de la vida. Testimonio económico y político de las mujeres del comercio minorista en la ciudad de El Alto*, El Alto, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Sandoval, Godofredo, y Fernanda Sostres (1989), *La ciudad prometida. Pobladores y Organizaciones Sociales El Alto*, La Paz, Systema, ILDIS.
- Slater, David (2001), “Repensar la espacialidad de los movimientos sociales: fronteras, cultura y política en la era global”, en Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus, Icanh.
- Samanamud, Jiovanny et al. (2007), *Jóvenes y política en El Alto*, La Paz, PIEB.
- Ticona, Esteban (2003), “El thakhi entre los aymaras y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales”, en Esteban Ticona (comp.), *Los andes desde los andes. Aymaranakana, qhichwanakana yatxatawipa, lup'iwipa*, La Paz, Yachaywasi.
- Untoja, Fernando (2000), *Pacha en el pensamiento aymara*, La Paz, Fondo Editorial de los Diputados.
- (1992), *Re-torno del ayllu I*, La Paz, Cada.

Ulloa, Astrid (2001), “El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”, en *Movimientos sociales, estado y democracia*, Bogotá, CES, Icanh.

Yampara, Simón (2001), *El ayllu y la territorialidad en los andes: una aproximación a Chamba Grande*, El Alto (Altu Pata), Universidad Pública de El Alto, Inti Andino, Centro Andino de Desarrollo Agropecuario.

———, Saúl Mamani y Norah Calancha (2007), *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de julio*, La Paz, PIEB.



10. ECONOMÍA SOCIAL Y CULTURA ANCESTRAL
EN COMUNIDADES WAYUU EN VENEZUELA:
TENSIONES CON POLÍTICAS ESTATALES
EN LA PRODUCCIÓN DE OVINOS Y CAPRINOS

*Nila del Carmen Fuenmayor**
y *Haydée Ochoa Henríquez***

INTRODUCCIÓN

A fines de los noventa, es “evidente que las políticas de ajuste estructural y las medidas neoliberales implementadas no se han mostrado eficaces ni tendieron a corregir la brecha de desigualdad y marginación en América Latina. Al contrario han aumentado los niveles de pobreza, exclusión, concentración de la riqueza, precarización del empleo e inseguridad social” (Contreras, 2003: 46-47), problema del cual no escapó Venezuela. En este contexto el Estado venezolano promueve un proyecto social anticapitalista, lo cual se expresa en políticas públicas plasmadas en numerosos

* Investigadora del Centro de Estudios de la Empresa (CEE) de la Universidad del Zulia (LUZ).

** Investigadora del Centro de Estudios de la Empresa (CEE) de la Universidad del Zulia (LUZ) y de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV).

documentos oficiales orientadores, formalmente, de la acción del Estado en sus distintos poderes.¹ No es objeto de este trabajo estudiar las numerosas políticas anticapitalistas formales enunciadas en todos los campos en el marco de la Revolución bolivariana, sino solo las políticas en materia indígena y sobre economía social.

Es en este contexto que desde fines de los noventa se promueve, según Lander (2004), la llamada economía social en sus diversas modalidades. Al principio, no estuvo definido el modelo social en el cual se insertarían las organizaciones propias de esta economía; no obstante, con el avance en la construcción de este proyecto ha venido quedando claro el propósito de expansión de la economía social en el nuevo modelo de desarrollo. Según el I Plan Socialista (Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela, 2006:23), se busca modificar el modelo de apropiación y distribución de excedentes. Se trata de romper la lógica de la economía social subordinada al capital, una nueva lógica donde lo económico y lo social estén fusionados. Como diría Coraggio (2002:3),

Esta economía es social porque produce sociedad y no solo utilidades económicas, porque genera valores de uso para satisfacer necesidades de los mismos productores y sus comunidades –generalmente de base territorial, étnica, social o cultural– y no está orientada por la ganancia o la acumulación de capital sin límite, porque vuelve a unir producción y reproducción; al producir para satisfacer necesidades más directas por la sociedad y mejorar las necesidades acordadas como legítimas por la sociedad.

¹ La calificación de anticapitalista de este proyecto social la hacemos a partir del análisis de las orientaciones en referencia, con lo cual nos ubicamos en la definición del Estado en la perspectiva tradicional marxista (Therborn, 1979), que define al Estado por sus políticas sin considerar su aparato, en el que a su vez pueden tener lugar procesos contradictorios con las políticas. Calificamos las políticas en formales y reales, producto de la implementación (Ochoa, 2007), a fin de aclarar la existencia de dos políticas. Estamos de acuerdo con Therborn (1979) en cuanto a la necesidad de considerar la implementación de las políticas para comprender al Estado en su justa dimensión.

La búsqueda de conformación de una economía social no subordinada al capitalismo no ha sido fácil en la práctica; ha pasado por ensayos diversos, donde ocupó un lugar importante la promoción de las cooperativas, las cuales perdieron importancia a partir de 2007, cuando se centra la atención en la creación de la economía comunal, conformada:

... por organizaciones socio-productivas bajo régimen de propiedad social comunal, impulsadas por las instancias del poder popular, del poder público o por acuerdo entre ambos para la producción, distribución, intercambio y consumo de bienes y servicios así como de saberes y conocimientos en pro de satisfacer las necesidades colectivas y reinvertir socialmente el excedente, mediante una planificación estratégica, democrática y participativa (AN, 2010).

El concepto de economía social y popular ha sido desplazado del marco legal por el de economía comunal, así como el de cooperativas; en esta etapa se encuentra la construcción de una economía alternativa a la capitalista.

Como parte de los cambios que se han promovido, se encuentran la definición de una política de seguridad alimentaria, la cual fomenta la producción de ovinos y caprinos y las políticas de reconocimiento de los pueblos indígenas, con sus derechos políticos, económicos, sociales, culturales, etcétera. Por una parte, queda plasmado en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) (ANC, 1999:Art. 119), el reconocimiento por el Estado de:

... la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida.

Por otra parte, se aprueba la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, la cual en su artículo 1 establece el reconocimiento y protección por el Estado de los pueblos y comunidades

indígenas como pueblos originarios, garantizándoles los derechos consagrados en la CRBV; también

... los tratados, pactos y convenios internacionales y otras normas de aceptación universal, así como las demás leyes de la República, para asegurar su participación activa en la vida de la nación venezolana, la preservación de sus culturas, el ejercicio de la libre determinación de sus asuntos internos y las condiciones que los hacen posibles (AN, 2005).

Esta política podría expresar, como diría Quijano (2006:3) “un preocupado reconocimiento del impacto político inmediato de las acciones de los ‘indígenas’, de los conflictos que tales acciones desencadenan y que amenazan desencadenar en el resto de la población”, pero también podría expresar la incorporación de orientaciones liberadoras, al menos formalmente, dirigidas hacia la preservación de prácticas descoloniales que conservan los pueblos indígenas.

En este contexto, desde 2001 asistimos al surgimiento de diversos programas del gobierno, de impulso a la producción de ovinos y caprinos por parte de los indígenas *Wayuu* en La Guajira venezolana. Dos políticas públicas son claves en este proceso de promoción de la producción de ovinos y caprinos por los indígenas *Wayuu*. La primera en 2001 cuando, al calor del impulso a las cooperativas como forma organizativa para fomentar la economía social, el gobierno promueve que los productores *Wayuu* de La Guajira se organicen en cooperativas. La segunda política tiene lugar en 2005 al impulsarse las Redes Socialistas de Innovación Productiva en Ovinos y Caprinos (RSIPOC), desde el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (MCTI).

Nos proponemos en este trabajo caracterizar las tensiones que se producen entre la cultura tradicional de los productores *Wayuu* de ovinos y caprinos y las nuevas políticas centradas en el impulso a la economía social y en la tecnificación, en un contexto de políticas anticapitalistas; concretamente nos detendremos en los procesos de inserción de los productores *Wayuu* de La Guajira

en cooperativas de producción de ovinos y caprinos y en la Red Socialista de Innovación Productiva Camama. Trabajamos con fuentes de información documental primaria y secundaria y entrevistas semiestructuradas, realizadas a diversos sujetos involucrados en estos procesos, tanto a los propios productores, como a funcionarios vinculados a las organizaciones públicas de apoyo a las referidas políticas.

En el documento exponemos, en primer lugar, una caracterización de los indígenas *Wayuu*, su ubicación geográfica, su organización social y algunas especificidades culturales; en segundo lugar discutimos las prácticas de producción de ovinos y caprinos por los indígenas *Wayuu*, con especial atención en la unidad productiva, manejo de los animales, la comercialización e importancia cultural de los ovinos y caprinos para los *Wayuu*; en tercer lugar trabajamos las tensiones en el proyecto de inserción de la producción de ovinos y caprinos *Wayuu* en cooperativas y finalmente discutimos las tensiones en las Redes Socialistas de Innovación Productiva, en cuyos casos se identifican las tensiones entre políticas estatales productivas anticapitalistas, pero en la práctica están atravesadas por el pensamiento colonial, que deja de lado la economía social basada en la cultura ancestral.

SOBRE LOS INDÍGENAS WAYUU

Los *Wayuu* constituyen uno de los grupos indígenas más numerosos de Venezuela, “conocidos desde tiempos de la conquista y la colonia como guajiros,² son de filiación lingüística *arawak*. El término *Wayuu* expresa el sentido de nosotros [...] equivale a gente” (Paz, 2007:93). Se asentaron, originalmente en la península de La Guajira conformada, por territorio colombiano y el Municipio La Guajira del Estado Zulia de Venezuela,

² Término descalificativo para el *Wayuu*, quien lo asocia con discriminación racial.

... situada sobre el mar Caribe en el extremo norte de Sudamérica [...] La extensión de la península puede alcanzar unos 15,380 kilómetros cuadrados de los cuales, aproximadamente, 12,240 kilómetros cuadrados se hallan en el lado colombiano y 3,140 kilómetros cuadrados en la parte venezolana (Guerra, 2001:31).

Los *Wayuu* asumen su hábitat más allá de los límites territoriales de cada uno de los dos países. En La Guajira además de los *Wayuu* se encuentra un grupo minoritario de indígenas añú, mejor conocido como paraujanos.

La capital del Municipio Guajira es el centro poblado Sinamaica y se encuentra políticamente dividido en cuatro parroquias: Sinamaica, Elías Sánchez Rubio, Guajira y Alta Guajira; las primeras dos constituyen el espacio territorial donde se ubica la Red Socialista de Innovación Productiva que nos ocupa en este trabajo.

Los *Wayuu* tienen una organización social matrilineal, comunitaria, basada en los lazos consanguíneos maternos; la comunidad familiar se rige por *weireku* (clanes para el pensamiento colonial), lo conforman los parientes uterinos, que unen a los grupos familiares con lazos espirituales, de carne y de sangre; se nace perteneciente a un *weireku* y esto se remonta al origen de los *Wayuu* como grupo humano; cada *weireku* es representado simbólicamente por un animal. Dado el carácter matrilineal, la mujer posee un papel protagónico en la vida cotidiana de la familia: a) transfiere el *weireku* a sus hijos; b) participa en los rituales de modo relevante, tal es el caso de los velorios y la formación intensiva de la niña que se convierte en mujer, llamada encierro (denominada blanqueo por el pensamiento colonial); c) actúa conciliadoramente en la solución de conflictos; d) interpreta los sueños; e) participa en la cría de ganado bovino, ovino y caprino, y f) se encarga de la elaboración y venta de los tejidos, tales como chinchorros, mochilas, sobrecinchas y fajas para los hombres, entre otros, lo cual constituye su principal actividad económica, desplazada en gran medida por el comercio binacional de víveres, medicinas y ropa, entre otros productos. En los últimos tiempos, la

mujer *Wayuu* participa, activamente, en la venta legal e ilegal de gasolina desde Venezuela hacia Colombia.

Para los *Wayuu* su mayor riqueza y prestigio social se lo provee la cantidad de animales de su rebaño; estos son bienes para la familia, de modo que la visión de prosperidad y bienestar del *Wayuu* que vive en La Guajira es totalmente ajena a la concepción occidental. Un *Wayuu* puede poseer 500 cabezas de ovinos y caprinos y vivir en una casa de barro, tal es el típico caso de las familias asentadas en la Alta Guajira; su estatus se lo otorgan la cantidad de animales, que le dan prestigio, respetabilidad y seguridad en cuanto a la posibilidad de honrar los compromisos familiares.

La sociedad *Wayuu* fue inconquistable durante más de tres siglos de dominio hispano (Paz, 2007:93). Según Paz (2000) Codazzi afirmaba en 1841 que “la distancia entre Río Hacha y Maracaibo, pertenecía al ‘país de los Guajiros’, indios bárbaros y feroces, los cuales habían logrado preservar su independencia a pesar de los esfuerzos que se hicieron en otros tiempos para subyugarlos”. Sin embargo, los *Wayuu* fueron los indígenas de Venezuela más permeados por el pensamiento y las prácticas propias de la colonialidad, debido al contacto directo y sostenido que mantuvieron con los colonizadores, lo cual les sirvió, al mismo tiempo, como estrategia para defender su territorio. Los indígenas *Wayuu*, nos dice Guerra (2001:53).

... utilizando las perlas como valor de cambio, entablaron relaciones comerciales con los tratantes hispanos [...] con mercaderes ingleses, holandeses y franceses [...] La participación en el contrabando con perlas, el palo Brasil, la sal y el ganado hizo posible la obtención de armas de fuego y afianzó la capacidad de resistencia de los Guajiros frente a los reiterados intentos de reducción de la Corona. Se facilitó así la conservación de su territorio ancestral y de su autonomía política y cultural, parte significativa de la cual se manifiesta en la vigencia de un sistema normativo propio.

Los *Wayuu* permanecieron en su territorio, a pesar de que sus riquezas fueron saqueadas y ellos sometidos a matanzas en

los enfrentamientos con los colonizadores, lo que los fue minimizando como grupo indígena. Asimismo, como consecuencia del establecimiento de relaciones comerciales con los traficantes y mercaderes los *Wayuu* recibieron la influencia cultural del pensamiento colonial y asumieron elementos culturales que no les eran propios, tales como la vestimenta y el uso de las armas de fuego. En las últimas décadas esta asimilación de prácticas propias de la colonialidad se ha afianzado debido al desplazamiento de los *Wayuu* a distintos espacios geográficos del país, en especial hacia otros municipios del estado Zulia (Maracaibo, Mara, Jesús Enrique Lossada, Sierra del Perijá). Los *Wayuu* atravesaron por dos procesos, a los que mostraron resistencia: el colonialismo y la colonialidad.

[...] el colonialismo refiere al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador [...] La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera mediante la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación; este patrón de poder no solo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así explotados (Restrepo y Rojas, 2010:15).

No obstante, a pesar de que los adultos *Wayuu*, sobre todo los ancianos, se han resistido al proceso de colonialidad, lo cual se puede constatar en el mantenimiento de su cosmovisión y de las raíces de sus costumbres ancestrales, tales como ceremonias, interpretación de sueños, idioma, prácticas productivas relacionadas con ovinos y caprinos, y en particular la aplicación de la llamada ley guajira, contrariamente, los jóvenes que se desplazan de La Guajira a la ciudad de Maracaibo se encuentran entre dos culturas: la propia que se resiste a perecer y la cultura occidental, que solo los acepta si han pasado por un proceso

“civilizatorio” negador de sus costumbres y creencias, un proceso que los obliga a parecerse al “otro”. La peor consecuencia de esta discriminación es que, en buena parte de los casos, los jóvenes *Wayuu* terminan despreciando su propia cultura y ocultan su origen a los alijunas (no *Wayuu*). En palabras de Bello y Rangel (2002:41),

La discriminación racial de hoy [...] es la manifestación de formas renovadas de exclusión y dominación [...] que contradicen el mito de una integración real. Al contrario, la integración de los pueblos indígenas [...] ha tenido más bien un carácter simbólico en el discurso y negador en la práctica.

Este proceso de asimilación de prácticas propias de la colonialidad, se produce según Quijano (2006) porque

...la política de los blancos respecto de los indios prolongó, con modificaciones y adaptaciones, la política del periodo colonial, de asimilación y discriminación cultural, al mismo tiempo. Con la formación republicana, el asimilacionismo comenzó a ser, sobre todo desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX, la dimensión enfatizada.

Finalmente,

... la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre las sociedades, sujetos y conocimiento. Para decirlo en otras palabras, el colonialismo ha sido una de las experiencias históricas constitutivas de la colonialidad, pero la colonialidad no se agota en el colonialismo sino que incluye muchas otras experiencias y articulaciones que operan incluso en nuestro presente (Restrepo y Rojas, 2010:16).

LA PRODUCCIÓN DE OVINOS Y CAPRINOS
POR LOS INDÍGENAS *WAYUU*: ENTRE EL SUSTENTO
FAMILIAR Y LA CULTURA ANCESTRAL

La producción de ovinos y caprinos por los *Wayuu* se remonta, según Chacín (2011), aproximadamente al año 1520, cuando la

corona española ya establecida en La Guajira, territorio *Wayuu*, introduce la ganadería ovina y caprina considerando las particularidades de su geografía.³ No obstante, los *Wayuu* asumen la producción de ovinos y caprinos con características propias, sobre todo por medio de la propiedad familiar, heredada de generación en generación y formas organizativas no capitalistas centradas en propósitos de manutención de la familia y de atención a necesidades culturales, aunque a lo largo de la historia esto ha sufrido cambios. Hoy, como señala Quintero (2012:110), “las comunidades indígenas no están fuera del capitalismo, ni en cuanto a racionalidades o lógicas del capital, ni en cuanto a las relaciones sociales de producción del capitalismo”, lo cual no niega, según el autor, que “las comunidades indígenas habitan espacios heterogéneos, cuyas racionalidades y sistemas de producción conviven de manera problemática con el capitalismo”.

Para los *Wayuu* las grandes extensiones de tierra donde se llevan a pastorear (palabra propia de la cultura occidental adquirida por los *Wayuu*) a los animales son de uso comunitario. Según Alarcón (2007:54)

... la actividad de pastoreo es una adaptación/negociación hecha por el *Wayuu* en su contacto con los europeos en la época de la conquista y la colonización de América. A los *Wayuu* se les conoció como una etnia con una subsistencia basada en la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres, ya a mediados del siglo XVI lograron pastorear ganado vacuno, cabras y caballos.

Según esta interpretación del pastoreo, hay en el *Wayuu* una cultura ancestral de movilización en su actividad productiva que facilita asumir el pastoreo como estrategia de alimentación de los animales, la cual defienden frente a prácticas modernas de producción. Este elemento cultural del pastoreo pasa por procesos de aprendizaje del *Wayuu*, que deben cumplir todos desde muy niño.

³ Sobre el origen de este tipo de producción por los *Wayuu*, existe otra posición, proveniente de la historia oral, según la cual los ovinos y caprinos existían en La Guajira antes de la colonización, lo que se fundamenta con la importancia que tienen estos animales en los ritos y ceremonias.

Algunos extensionistas e investigadores han considerado al corral como la unidad productiva tradicional *Wayuu* de ovinos y caprinos (Rivero, 2003, Montiel, 2003); sin embargo para el productor *Wayuu*, el corral⁴ es fundamentalmente el espacio de alojamiento de los animales para protegerlos de robos y, de manera eventual, de condiciones climáticas adversas; otros procesos relacionados con la producción, tales como la alimentación, tienen lugar fuera del corral, por medio del pastoreo, razón por la cual este no constituye a nuestro juicio la unidad productiva. En el corral se alojan todos los animales durante la noche y parte de la mañana, independientemente de su sexo, tamaño y grados de consanguinidad, lo cual ha dado lugar al deterioro genético del rebaño. El corral de los productores *Wayuu* constituye un espacio cercado con palos o cardones unidos con alambre, sin comederos ni bebedero, cuyo tamaño depende en lo fundamental de los recursos disponibles para su elaboración, sin mayor consideración del impacto en los animales (Fuenmayor, 2012).

El trabajo en la producción de ovinos y caprinos por los indígenas *Wayuu* es familiar. Los *Wayuu* se han negado a la lógica, que según Quintero (2012:105) existe, de mercantilización generalizada para la acumulación, en todos los procesos de producción y distribución en el capitalismo. El objetivo principal de la venta de la producción por los *Wayuu* es satisfacer sus necesidades familiares y culturales.

A diferencia de otros productores, el *Wayuu* tiene una cultura de producción de carne aunque en ocasiones utilizan la leche para la producción y consumo de queso. La producción de carne está dirigida a: 1) la venta para las necesidades del grupo familiar (participación del juego mercantil adquirido de la cultura occidental), 2) rituales y ceremoniales y 3) indemnizaciones que se deriven de los conflictos al interior del grupo familiar. Los animales no son utilizados para el consumo habitual de la familia y

⁴ En otros espacios del país, la producción de ovinos y caprinos que no pertenece a indígenas ha incorporado procesos tecnificados en los cuales el corral es mucho más que un espacio de alojamiento.

lejos está la producción de ovinos y caprinos por los *Wayuu* de asociarse a objetivos mercantiles.

El uso de los animales para la satisfacción de las necesidades del grupo familiar tiene lugar mediante su comercialización, la cual depende de la intensidad del calor del verano; cuando el calor del verano es muy fuerte, los animales adelgazan y no los venden porque se reduce el precio. Utilizan principalmente cuatro canales de distribución: a) la venta directa mediante la cual el *Wayuu* vende los animales en el corral, generalmente a intermediarios, y que se trata de un mecanismo económico para el comprador, que escoge los animales con base en sus propios criterios –“en pie”, (vivo) o en canal desprovisto de las vísceras–;⁵ b) la venta de los animales en pie, por lote directamente en el mercado Los Filúos, un precio establecido por el mercado para el animal en pie; c) de manera esporádica la venta de la carne en la comunidad, ya no a pie de corral, sino directamente casa por casa, y d) todavía menos frecuente, la venta de los animales enteros en la orilla de las carreteras. El producto de la venta es utilizado para la compra de los componentes de su dieta fundamental: maíz, caraotas, arroz y harina.

El uso de los animales para rituales se produce fundamentalmente en las siguientes ocasiones:

- a) El matrimonio *Wayuu*, en el cual la familia del novio aporta ovejas y cabras, que se entregan a la familia de la novia, en especie o en efectivo (adquirido de las prácticas capitalistas) según lo soliciten, si es en monetario se lleva el producto de la venta de estos animales.
- b) El consumo durante el ceremonial del velorio. Existen dos velorios en el mundo *Wayuu*: el primero tiene lugar cuando el *Wayuu* muere y los familiares realizan el velorio con su cuerpo presente, sacrifican animales (como ovejas, cabras

⁵ En algunas ocasiones los animales son vendidos a puerta de corral directamente al consumidor, en cuyo caso los *Wayuu* obtienen mejores precios debido a exigencias particulares de los consumidores.

y vacas), se hacen grandes comilonas y se invita a todos los familiares pertenecientes al *Weireku*; el segundo velorio o exhumación de restos se realiza luego de transcurridos entre 5 y 15 años. La cantidad de años dependerá de las circunstancias económicas de los familiares del difunto, quienes esperarán hasta que las familias puedan sufragar los gastos que ocasiona el segundo velorio o exhumación de restos; en este ritual todo miembro del *weireku* se aparece en la vivienda del difunto con ovejas, cabras y licor, suficiente para varios días.

- c) Los sueños forman parte de la cosmogonía del *Wayuu*, tienen un lugar especial en el mundo de las creencias más íntimas y arraigadas de la cultura *Wayuu*: organizan el pasado, fijan pautas que determinan el presente y pueden cambiar el futuro.
- d) La indemnización por conflictos familiares. La familia del infractor solicitará ayuda a otras familias pertenecientes al mismo *weireku* para resolver el conflicto, quienes con solidaridad y comprensión deben entregar cabras, chivos y collares. El pago de indemnización por conflicto familiar está asociado a la ley consuetudinaria *Wayuu*. Esta ley es de mención especial y obligatoria para entender y explicar la cultura de este pueblo debido a su importancia en la regulación, asociación e ideología de su organización política, económica y social; se transmite de generación en generación, se ejerce sin control del Estado; y para su ejercicio es fundamental la presencia del *Pütchipüü* o palabrero que es la persona que se encarga de negociar la indemnización entre las familias del agresor y del agredido. La ley *Wayuu* es muy cuestionada por la población no *Wayuu* en Venezuela; no aceptan su lógica, la sabiduría del conocimiento ancestral que lleva implícita, la presencia en ella de la espiritualidad del ser *Wayuu*. Este rechazo se debe a la concepción heredada del pensamiento colonial, un pensamiento único, negador de otras formas de conocimientos ajenas a la lógica instrumental.

Todos estos elementos están articulados a la producción de ovinos y caprinos, son parte de la cultura ancestral de los *Wayuu* y, a diferencia de otras culturas, se conservan, por los que sustituirlo por otras lógicas es prácticamente imposible.

TENSIONES EN EL PROYECTO GUBERNAMENTAL
DE INSERCIÓN DE LA PRODUCCIÓN DE OVINOS
Y CAPRINOS EN COOPERATIVAS *WAYUU*

En Venezuela, en el periodo anterior a 1998, el apoyo gubernamental a las cooperativas se redujo.

[La] política pública para el cooperativismo se corresponde con la orientación neoliberal del desmantelamiento progresivo del aparato del Estado y privatización de activos y servicios de la administración pública que se aplicó en este país y la mayoría de Latinoamérica (Díaz, 2006:151).

En los últimos tiempos las cooperativas constituyen las organizaciones de la economía social que han sido objeto de mayor promoción por parte del gobierno bolivariano; el tema es incorporado en la CRBV en 1999, donde se establecen diversas formas de participación en lo social y económico, entre las cuales la Carta Magna dispone en su artículo 70:

... las instancias de atención ciudadana, la autogestión, la cogestión, las cooperativas en todas sus formas incluyendo las de carácter financiero, las cajas de ahorro, la empresa comunitaria y demás formas asociativas guiadas por los valores de la mutua cooperación y la solidaridad (ANC, 1999).

Se trata según Monedero (2009:4) de principios que “buscan romper con los paradigmas de exclusión que fueron consustanciales con la IV República”. Se concibe la economía social, como diría Coraggio (citado por Vargas, 2009):

... como una propuesta transicional y transformadora de prácticas económicas, desde el interior del sistema de economía mixta existente (conformado por los subsistemas de economía capitalista, estatal y popular), en dirección a otra economía, otra sociedad y otro sistema socioeconómico (organizado por el principio de la reproducción ampliada de la vida, en contraposición al principio de reproducción ampliada del capital). Se trata de una economía socialmente consciente de la sociedad a la cual contribuye a producir y a reproducir.

Posteriormente se aprueba la ley Especial de Asociaciones Cooperativas (LEAC), en la cual queda establecido que el Estado:

... promoverá la participación del Sector Cooperativo en establecimiento de políticas económicas y sociales [...] estimulará y promoverá la participación del Sector Cooperativo en los procesos de integración internacional de Venezuela, en especial en procesos de integración económica, cultural y social con empresas de la economía social de otros países (Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela, 2001, artículo 86).

Esta ley no considera la existencia de comunidades indígenas, a pesar del reconocimiento de sus derechos como hemos dicho en páginas anteriores, lo cual constituye una limitación al intentar aplicarla a poblaciones indígenas.

En este contexto institucional el gobierno avanza en la promoción de cooperativas. Delgado *et al.* (s/f) identifican cuatro etapas de este proceso. Una primera etapa (1999-2001), definida como de cambio del marco legal; la segunda etapa (2002-2003) se define como de llamado público del gobierno para constituir cooperativas; una tercera etapa (2004-2006) considerada como de desarrollo de la promoción organizada por parte del gobierno, y a partir de 2007, identifican la etapa de otros derroteros y tendencias. Los referidos autores también encuentran que de 1045 cooperativas existentes, en 2001 se pasó a 264 mil 845 en 2008, es decir, 25 mil 344%, de las cuales en 2008 existen realmente operativas 62 mil 879, es decir, 23% del total de cooperativas

existentes; a este problema se le han dado múltiples explicaciones como, según Azzellini (2010:9): la orientación capitalista de sus miembros, ineptitud en el acompañamiento, conflictos internos por falta de experiencia o cooperativas registradas que nunca ejercieron sus funciones, ya que muchas eran empresas de propiedad individual para acceder a créditos, conflictos internos entre sus miembros, etcétera. No obstante, el número de cooperativas activas ubica a Venezuela en el primer lugar en esta materia en América Latina.

Tal panorama nos revela la importancia que este tipo de organización de la economía social ha tenido para el gobierno bolivariano hasta 2007, política asumida por las distintas instancias del aparato estatal promotoras de la economía social. Tan pronto como se crearon las condiciones institucionales, la Corporación de Desarrollo de la Región Zuliana (Corpozulia), institución del gobierno nacional promotora del desarrollo de esta región, da un impulso a la promoción de las cooperativas.

Durante décadas, el Estado venezolano ha puesto en marcha proyectos diversos para integrar culturalmente a la población indígena al resto de la sociedad. El texto constitucional de 1961 apenas incluía una condición de excepción no definida que queda plasmada de la siguiente manera: “La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida nacional”. Como explica Quijano (2006: 63),

El asimilacionismo cultural es la política que se ha procurado sostener desde el Estado, por medio del sistema institucionalizado de educación pública. La estrategia, por lo tanto, ha consistido y consiste en una asimilación de los indios a la cultura de los dominadores, que suele ser mentada como la “cultura nacional”, mediante la educación escolar formal, sobre todo, pero también por el trabajo de instituciones religiosas y militares...

Por el contrario, la promoción de las cooperativas por Corpozulia tuvo lugar en el contexto de la nueva constitución, referida en páginas anteriores, de una política de reconocimiento de

derechos de los pueblos indígena y de seguridad alimentaria, sobre cuya base la institución promovió, a finales de 2001, la creación formal de varias cooperativas de ovinos y caprinos con productores *Wayuu*, por medio de un proceso de tensiones con la cultura productiva de los indígenas *Wayuu*. Dentro de las cooperativas que fueron promovidas; se encuentra *Kottirawa*.⁶

En todo este proceso, en primer lugar, hubo resistencia de los *Wayuu* a la organización en cooperativas bajo los preceptos de la ley, debido a que se contradecía con sus formas de producción establecidas ancestralmente. Para facilitar el proceso de acercamiento, Corpozulia partió de la base de la existencia de un antecedente cooperativo de los *Wayuu*, que se ha perdido, denominado *yanama*, y que se caracteriza por el trabajo colectivo de los *Wayuu* para labores como limpieza de conuco, construcción de corrales, siembra, etcétera. después de lo cual se celebraba compartiendo comidas y bebidas, a manera de intercambio, solidaridad y reciprocidad. El *yanama* permitió que los funcionarios le pudiesen explicar al pueblo *Wayuu*, el funcionamiento de una cooperativa que beneficiaría a todas las familias. El *yanama* se trata, a nuestro juicio, de una actividad de cooperación que no afecta la propiedad de los animales, que como hemos dicho tiene un uso cultural. En cambio el sistema cooperativo establecido en la ley sí afecta la propiedad. En la práctica "... los *Wayuu* no aceptaron las condiciones iniciales, sobre todo lo referido a la propiedad colectiva de los animales, el trabajo y bienes colectivos" (Fuenmayor *et al.*, 2004: 103). Para la cultura *Wayuu* los ovinos y caprinos son de propiedad familiar y se usan para atender compromisos familiares; en otro sistema de propiedad, estos compromisos podrían afectarse. Según Fuenmayor *et al.* (2004:104), la cooperativa de ovinos y caprinos podría desencadenar conflictos familiares. Por ejemplo, si un miembro de la cooperativa necesita 50 ovejas y 20 cabras para celebrar una exhumación de restos, para pagar una dote porque se va a casar un joven o para

⁶ Este término traducido al español quiere decir: unidos todos o pongámonos de acuerdo.

evitar una confrontación entre *weireku*, según los principios cooperativos no se le pueden entregar los animales; además, el resto de los socios de la cooperativa no estarán de acuerdo porque los animales pertenecen a todos, la propiedad colectiva no la aceptará ninguna familia *Wayuu*.

En segundo lugar, la asignación de una cuota para formar parte de la cooperativa *Kottirawa*, generó que fuera disminuyendo el número de productores que participaban en las reuniones propuestas por Corpozulia, debido al desacuerdo con la entrega de una cantidad de dinero por integrante, ya que los productores creían que al asistir a las reuniones pasaban a ser miembros de la cooperativa. Esta actitud de parte de los productores podría estar relacionada con las prácticas clientelares de los partidos políticos que durante décadas iban a La Guajira a ofrecer animales, sacos de maíz, bolsas de comida, etc., a cambio de votos, sin ninguna intención de apoyar a los productores; esta práctica de dádivas fue asumida por los *Wayuu*, por lo cual consideraban “normal” no realizar ningún aporte. Por su lado, Corpozulia, basada en los preceptos de la LEAC, consideraba indispensable los aportes, y por esta razón se planteó la posibilidad de cancelar en partes y a plazos; otra posibilidad era vender algunos animales para el cumplimiento del aporte de cada miembro, lo cual no se pudo materializar debido a la resistencia que mantiene el *Wayuu* para vender sus animales, a menos que se trate de la resolución de problemas familiares o de algún asunto asociado a la lógica de protección de los recursos de la familia.

En tercer lugar el proceso pasó, según Fuenmayor *et al.* (2004:10), por actividades de capacitación sobre los siguientes temas: competitividad, cooperación, grupos de trabajo, dirección de reuniones, el cooperativismo como empresa, estructura interna de la cooperativa, misión y visión, cooperativas agrícolas, componentes económicos de las cooperativas, ley, estatutos, pasos y trámites para conformar una cooperativa, bases organizativas y principios de planificación. En esta fase del proceso se produjo una deserción, atribuida a las barreras de los idiomas, a pesar de la incorporación de un traductor. La capacitación se

inició con 100 productores y concluyó con 30. Se trató a todas luces de un proceso de capacitación con contenidos y métodos eurocéntricos ajenos al proyecto de transformación en curso y alejados de la cultura *Wayuu*; esto se debe a lo que plantea Quijano (2000:343), para quien

... el eurocentrismo [...] no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino el conjunto de los educados bajo su hegemonía [...] se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado, del capitalismo colonial/moderno y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, las hace percibir como naturales, en consecuencia como dados, no susceptibles de ser cuestionados.

La organización de cooperativas constituyó un intento del gobierno nacional de garantizar mejores condiciones a la producción de ovinos y caprinos por los *Wayuu*, en el marco de una racionalidad organizativa coadyuvante del incremento de la productividad, que entra en conflicto con los esquemas productivos propios de los indígenas *Wayuu* ligados a la solución de problemas relacionados con su cultura.

TENSIONES EN EL PROYECTO GUBERNAMENTAL DE INSERCIÓN DE LA PRODUCCIÓN DE OVINOS Y CAPRINOS EN LAS REDES SOCIALISTAS DE INNOVACIÓN PRODUCTIVA (RSIP)

En el marco de una evaluación de la relación de la gestión del MCTI con el desarrollo del país, a partir de 2005 se redefinen y se renombran las Redes de Cooperación Productivas⁷ como Redes de Innovación Productiva

⁷ Denominadas también clústers y promovidas desde 2002 por el MCTI a partir de viejos convenios con el BID, cuyos propósitos formales fueron “incrementar las capacidades competitivas de los participantes con el fin de ser más exitosos en los mercados abiertos a los que destinan sus productos” (Peña, 2006); no obstante en una evaluación realizada se detectó que en la práctica no estaban “vinculados a los circuitos económicos

... no solamente alejadas con claridad de la perspectiva clusteriana, sino también de los planteamientos que las suponían cercanas a la denominada economía social de mercado. Ahora las redes aparecían plenamente asociadas a los objetivos de cooperación y conocimiento para el desarrollo endógeno pautadas desde el alto gobierno nacional, y además con un apoyo político e institucional del cual antes habían carecido (Peña, 2006:55).

Esta política de organización de la producción toma un nuevo viraje en el marco del lanzamiento del proyecto Socialismo del siglo XXI en la campaña electoral de 2006, como proyecto social a construir y en el contexto de la creación del programa Misión Ciencia; desde entonces se denominan Redes Socialistas de Innovación Productiva.

Las redes constituyen formalmente una política que según el MCTI,

... se crean mediante la organización solidaria e interactiva de actores sociales de carácter público, privado o mixto, para la producción de bienes y servicios, generación, asimilación y transferencia de conocimiento y tecnología, en el marco de la conveniencia nacional y soberanía económica. Con la conformación de estas redes, las comunidades tienen la oportunidad de insertarse en el desarrollo de un modelo de organización socioproductiva, valorizando sus actividades y capacidades. La consolidación de las Redes en las comunidades, apoya, refuerza y facilita el desarrollo endógeno de cada región, contribuyendo a la productividad local, dándole poder a las comunidades, organizadas para que desarrollen las potencialidades agrícolas, industriales y turísticas de sus regiones (citado por Peña, 2006: 58-59).

tradicionales sino que más bien agrupaban comunidades que sobrevivían en condiciones económicas precarias y los logros que se procuraban a través del programa conducían principalmente al aumento de su calidad de vida o a través de mejoras en sus prácticas productivas [...] sin mayores pretensiones competitivas en mercados nacionales o internacionales o de 'saltos cuánticos' gracias a las nuevas tecnologías" (Peña, 2006:38).

Para Peña (2006:58),

... las redes [...] se consideran portadoras de un componente de mayor escala como lo es el elemento humano asociado al área local de la Red, que al tiempo que consolida el territorio conforma un espacio donde emergen y conviven la historia, la cultura, las tradiciones y los saberes; aspectos considerados vitales para construir un nuevo modelo socio-productivo [...] Las redes han pasado a ser un instrumento que permite fortalecer la organización democrática, participativa, que impulsa las relaciones de apoyo, las relaciones solidarias entre sus miembros, que permite aprovechar las capacidades y los recursos de las localidades, que permite respetar las tradiciones, recuperar los saberes populares y ancestrales, para articularlos directamente con el conocimiento científico y tecnológico más reciente.

Se trata de una política pública organizativa de la producción, que a partir de 2006 toma fuerza como orientación contrahegemónica a la capitalista para impulsar la economía social.⁸ En las redes está previsto que intervengan las capacidades productivas del territorio y del sujeto, la solidaridad, los saberes tradicionales, el diálogo de saberes, la profundización democrática; al menos formalmente se promueven desde el Estado, como diría Quijano (2011:7), prácticas sociales para la descolonización del poder, entre estas: igualdad, reciprocidad, redistribución y asociación comunal entre otras. Es una orientación estatal que se corresponde a nuestro juicio con lo que, según Marañón (2012a:21), es la búsqueda desde la razón liberadora de “una resignificación de la vida social, del modo de producir, de consumir, de gobernar, de sentir, de pensar, de conocer”; y según dice este mismo autor, como práctica social institucional estamos obligados a estudiar, y decimos nosotros, tanto en su nivel formal, porque la construcción de una política formal es una práctica institucional, como en su dimensión de implementación, que es a nuestro juicio

⁸ El primer Plan Socialista (Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela 2006:13 y 23) prevé “fomentar la participación organizada del pueblo en la planificación de la producción y la socialización equitativa de los excedentes” y “expandir la economía social cambiando el modelo de apropiación y distribución de excedentes”.

donde se encuentra el gran obstáculo para avanzar hacia la razón liberadora.

El problema es, como dice Therborn (1979), que el aparato público en su proceso de implementación se distancia de las políticas formalmente definidas para orientar la gestión. La importancia de la burocracia, como modo de dominación, la destaca Quijano (2011:3), quien identifica cuatro cambios en el proceso de colonialidad global del poder: el primero es la vinculación del capital industrial con la revolución científico-técnica; el segundo, el proceso de tecnocratización de la subjetividad del imaginario; el tercero, la expansión y desarrollo del capital industrial financiero, y el cuarto, la consolidación del despotismo burocrático (se refiere a la burocracia socialista), al cual le asigna un papel significativo como mecanismo de dominación de la subjetividad en el proceso de colonialidad global del poder, capaz de derrotar luchas

... contra la ética social del productivismo y del consumismo; contra el pragmático autoritarismo burgués y burocrático; contra la dominación de “raza” y de “género”; contra la represión de las formas no convencionales de sexualidad; contra el reduccionismo tecnocrático de la racionalidad instrumental y por una nueva tesitura estética/ética/política.

La dominación burocrática, además, ha sido propiciada históricamente por todo un pensamiento destinado a favorecer el capital, lo que se expresa en diversas disciplinas, en especial la administración. Sobre el papel ideológico de estas disciplinas en la reproducción del capital y la no consideración de realidades distintas a la europea y estadounidense, existen numerosos trabajos. Kliksberg (1973:33) hace varias décadas planteó la dependencia de América Latina respecto del pensamiento administrativo producido en otras realidades, a lo cual es necesario agregar que el conocimiento producido en la región está impregnado de la influencia eurocéntrica. El carácter ideológico del conocimiento sobre la realidad administrativa ha sido develado por Ludovic (1977:11), para quien las llamadas teorías administrativas responden “a una necesidad ideológica concreta, que surge para

garantizar la reproducción de las relaciones de producción dominantes”, lo cual, como dice Quijano (2011:3) refiriéndose al papel ideológico de la burocracia, se ha visto profundizado por la “corriente tecnocrática e instrumental de la “racionalidad” colonial/moderna”. Para la reproducción ideológica de la burocracia, el capitalismo ha creado disciplinas, centros de investigación, universidades, empresas didácticas y en general numerosas estrategias. Según Lander (2000:18):

La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento del personal académico, todos apuntan hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte, o desde lo que Fernando Coronil ha llamado el *globocentrismo* (1998). El intercambio intelectual con el resto del Sur, en especial con otros continentes, desde el cual, a partir de experiencias compartidas podría profundizarse la búsqueda de alternativas, es, en nuestras universidades, escaso o nulo.

Se trata de procesos que, según Quijano (2011), se han profundizado en la era tecnocrática. “La tecnocracia no deja al azar la cuestión ideológica, tanto de tipo general como la específica referida a la dirección, sobre lo cual desarrolla importantes acciones de reproducción” (Ochoa, 1995:62). Hoy observamos aportes que se realizan en América Latina con el propósito de descolonizar el saber.

Es en este contexto de dominación eurocéntrica del saber burocrático que tienen lugar los procesos de implementación de políticas públicas formalmente contrahegemónicas.

En el marco de la referida política de redes, por iniciativa del MCTI, se han creado redes de innovación en numerosos rubros, para promover la soberanía alimentaria y, concretamente, la producción y comercialización de ovinos y caprinos, dirigidas por comunidades indígenas; así, encontramos que en 2010, según el Fonacit (2010), de un total de 652 redes en proceso de ejecución, 50 se encontraban bajo la responsabilidad de comunidades indígenas con el apoyo de diversas instituciones del Estado.

Como parte de estas redes, se promueve desde 2005 la creación de una red de producción de ovinos y caprinos en el Municipio La Guajira, en las parroquias Elías Santos Rubio y Sinamaica, denominada Red Socialista de Innovación Productiva (RSIP) Camama, constituida por diversas instituciones del gobierno⁹ y productores *Wayuu*, quienes debieron organizarse en una asociación civil denominada Red de Innovación Productiva de Ovinos y Caprinos Camama, en la cual se asociaron 211 productores (Larreal, 2011). A diferencia de las cooperativas, la asociación no afecta la propiedad familiar de los *Wayuu* y no exige cuota de afiliación a la asociación; por el contrario, esta sería la receptora de recursos financieros asignados por diversas instituciones del gobierno.

La asociación está dirigida por 10 miembros escogidos en asamblea, de los cuales trabajan realmente seis (Montiel, 2012), quienes al mismo tiempo son líderes comunitarios; en general no son el típico productor tradicional dedicado fundamentalmente a la producción. El manejo del espacio administrativo está a cargo de quienes dirigen la asociación civil. En la asociación se desarrollaron cuatro subproyectos (RSIPOC, 2010):

- 1) *Subproyecto: Fortalecimiento de la Gestión Tecnológica de la RSIP de ovinos y caprinos*, cuyo propósito fue: a) establecer un módulo de información de apoyo a los miembros de la red; b) caracterizar la situación técnica, educativa, económica, social y geográfica de los sectores incluidos en la red; c) analizar las potencialidades comerciales del sector de ovinos y caprinos, y d) sistematizar los procesos contables y administrativos de la red, para lo cual se creó un espacio administrativo, en la misma parcela demostrativa con equipos de computación, GPS, microscopios, *video beam*, etcétera (RSIPOC, 2010).

⁹ Las instituciones del gobierno que constituyen la red son: a) la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología en el Estado Zulia (Fundacite Zulia), dependiente del Ministerio de Ciencia y Tecnología e Innovación (MCTI); b) MCTI; c) Universidad del Zulia; 4) Instituto Nacional de Investigaciones Agrícolas, y d) PDVSA GAS.

La incorporación de este tipo de tecnología única, creada en los centros del saber de la sociedad occidental, la tecnología inherente a la cultura universal, forma parte de los mecanismos propios del nuevo patrón de poder mundial que reproduce

... los valores de la modernidad: racionalidad, eficiencia, eficacia, economía, asepsia, control, centralidad, homogeneidad entre muchos otros. En síntesis, se trata de una versión colonial del determinismo tecnológico, donde se privilegia la explicación de la tecnología por sus productos y se invisibilizan los procesos culturales ... (Valderrama y Jiménez, 2005:101).

Recordemos que independientemente de quién use las tecnologías o para qué, estas no son asépticas, están muy lejos de ser neutrales, y tienen la meta de “civilizar” y crear nuevas necesidades ajenas a la cultura ancestral de nuestros pueblos e incorporarlos al patrón global de poder; este tipo de tecnologías va permeando la cultura con el propósito de reemplazarla. En palabras de Valderrama y Jiménez (2005:102): “La fuerza de los sistemas tecnológicos [...] es la fuerza de un discurso dominante, para colonizar los supuestos de la práctica social”.

- 2) *Subproyecto: Programa de formación para los miembros de la RISP de ovinos y caprinos.* En este caso se tomó en cuenta un perfil de competencias en dos áreas: 1) *la capacitación social*, que incluyó cursos tales como cooperativismo, liderazgo y autoestima, motivación al logro, relaciones interpersonales, crecimiento personal (desde el enfoque del autodesarrollo), comunicación en dinámica de grupo, y trabajo en equipo; y 2) *la capacitación técnica* en la cual se realizaron los talleres de alimentación en rebaños de ovinos y caprinos, sanidad animal en rebaños de ovinos y caprinos, genética y manejo reproductivo en rebaños de ovinos y caprinos, derivados lácteos, uso de especies leguminosas arbóreas en la alimentación de ovinos y caprinos, sistemas agroforestales en ovinos y caprinos, tecnología para

establecer un campo de proteínas, conservación de pastos y forrajes (enificación y ensilaje), lombricultura (RSIPOC, 2010).

Se hizo una comparación para medir el conocimiento adquirido estableciendo como situación inicial el conocimiento tradicional, y como situación objetivo el conocimiento adquirido. Este procedimiento deja ver no solo la aberración de este tipo de técnica para “medir” los saberes ancestrales, sino la clara intención de sustituir los conocimientos tradicionales por conocimientos propios de la colonialidad del poder. Este tipo de actividades está orientado a la imposición de esquemas eurocéntricos, usados por quienes han sido formados en esta perspectiva, y como señala Quijano (2000:343): “no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía”. Es, en palabras de Marañón (2012b:127).

De acuerdo a la teoría de la colonialidad del poder [...] el elemento que permite ver, sentir, conocer, no conocer, explicar la realidad social a partir de una cierta mirada, la mirada desde el lado del poder, de su historia, de sus instituciones, sus relaciones sociales, sus valores.

Las políticas públicas educativas descoloniales que intentan desarrollarse en la Revolución bolivariana tienen el gran obstáculo de una formación reproductora de la dominación, de quienes tienen la responsabilidad de implementación de esas políticas tanto los conocimientos como las prácticas pedagógicas son multiplicadoras de la dominación, con lo cual, como diría Vargas (2009), siguiendo a Quijano, se posibilita

... la reproducción de las relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino también subalternizan los

conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados”.

En este caso no solo se imponen conocimientos reproductores, sino que se ignora el conocimiento indígena en temas tan importantes para el trabajo colectivo como la cooperación.

- 3) *Subproyecto: Acompañamiento técnico para los miembros de la RIP de ovinos y caprinos.* Este proceso técnico se llevó a cabo con participación de varias instituciones que forman parte de la red, en especial la Universidad del Zulia, con la finalidad de que los productores *Wayuu* sustituyeran sus antiguas prácticas de manejo de los animales por un manejo más tecnificado. Se realizaron varios cursos y talleres, similares a los desarrollados históricamente por la universidad en el marco de sus prácticas de extensión, alejadas del diálogo de saberes. Ninguna de estas actividades da cuenta de la generación de conocimiento, sino de una práctica de difusión del conocimiento “científicamente” aceptado, subestimando los saberes propios de la producción ancestral; no obstante, una práctica frecuente de la asistencia técnica es obtener información de los productores sobre las técnicas que utilizan, sin dialogar, lo cual es interpretado por los indígenas como apropiación de la información. Tanto la capacitación como el acompañamiento técnico reproducen el paradigma eurocéntrico, la llamada ciencia universal desconocedora de nuestra realidad. En la práctica, se ignoran los propósitos formales de innovación de las redes y esta estrategia se convierte en un sistema reproductor del conocimiento eurocéntrico.
- 4) *Subproyecto: Parcela demostrativa que sirva de modelo para el mejoramiento genético, alimenticio y sanitario de los rebaños.* Este subproyecto comprendió: a) acondicionamiento de la parcela demostrativa, el mejoramiento genético, alimenticio y sanitario de los animales de la RIP; b) caracterización, evaluación y selección de los tipos de recursos

forrajeros locales o mejorados, de acuerdo a las condiciones agroecológicas de la zona, con atención especial en los materiales autóctonos; c) elaboración de un banco de semilla autóctona para la distribución a todos los miembros de la red, y d) siembra de la parcela demostrativa, con control de la variable frecuencia y altura de corte, mediante análisis bromatológicos y fisiológicos. Se logró establecer un proceso de alimentación y nutrición de los rebaños, evaluar el proceso productivo y reproductivo de los rebaños y control sanitario. Se desarrolló la asistencia técnica a los productores, utilizando 30 ovinos y caprinos que se usaron como vientres y sementales. Con la parcela demostrativa se logró pasar de 2.5 kilogramos a 4.5 del peso promedio de los animales recién nacidos (RSIPOC, 2010). La parcela demostrativa tiene lugar con un sistema de producción profundamente alejado de las costumbres ancestrales de los productores en el proceso productivo; concentra el manejo de los animales en corrales donde son clasificados para evitar, entre otros problemas, el deterioro por consanguinidad.

Aunque la experiencia luce interesante a primera vista, los resultados revelan una resistencia de los indígenas a la incorporación de los procesos técnicos, lo cual se expresa en: a) desinterés en dar continuidad al proyecto una vez que finaliza el financiamiento del Estado, b) indiferencia ante el esquema desarrollado en la parcela demostrativa y c) rechazo a la asistencia técnica de organismos gubernamentales. Es común que el *Wayuu* no manifieste el desacuerdo de manera expresa, pero en la práctica no incorpora el conocimiento técnico recibido de los “expertos”, conserva sus formas de trabajo tradicionales; a modo de ejemplo, la identificación de los animales por los técnicos se realiza con tatuadores, mientras que los *Wayuu* perforan las orejas o le colocan cualquier distintivo al animal, de modo que además del tatuaje mantienen su técnica de identificación que es menos traumática para el animal.

Los productores formados en la parcela demostrativa con nuevas técnicas de producción; se dirigían posteriormente a las unidades productivas ubicadas en diferentes comunidades. Esto no permitió que los productores generaran sentido de pertenencia con respecto a dicha parcela: la veían como ajena a su cotidianidad como productores. Las inundaciones de 2010 acabaron con buena parte del rebaño de ovejas y cabras de la parcela demostrativa; luego las enfermedades y la escasez de medicamentos y alimentación lo redujeron al mínimo, por lo que actualmente solo están las instalaciones sin ningún tipo de mantenimiento. Se realizaron jornadas para registrar las parcelas de los productores de la red por parte del Instituto Nacional de Tierras (Inti) y se entregaron documentos (RSIPOC, 2010). Esto es un contrasentido, puesto que en la cultura *Wayuu* no hay propiedad individual de la tierra, “la tierra es de todos”, por lo que el documento escrito no tiene valor para un *Wayuu* que conserva su cultura tradicional. El *Wayuu* tiene una concepción de propiedad familiar de los animales, y los identifica con el símbolo del *weireku* o una marca cualquiera.

ALGUNAS CONCLUSIONES

El impulso a la economía social en Venezuela forma parte de las políticas de la Revolución bolivariana desde sus inicios en 1999, mediante un proceso de ensayo y error respecto a las estrategias, entre las cuales destacan la promoción de las cooperativas y de las Redes de Innovación Productiva, en las que se insertan como nodos varias instituciones gubernamentales y los productores asociados en formas propias de las organizaciones de la economía social, en torno a las cuales gira el resto de los nodos de la red. La promoción de las cooperativas tiene lugar desde un comienzo y muy especialmente a partir de 2001, en el marco de las tensiones entre el proyecto bolivariano y el proyecto que se intenta desplazar. La promoción de las Redes de Innovación Productiva toma impulso a partir de 2006 en el contexto del lanzamiento de la idea del socialismo. Más recientemente, a partir de 2010, el tema de

la economía social da paso al de la economía comunal con estrategias de organizaciones socioproductivas de las comunidades organizadas. Al menos en el discurso, la política de economía social busca construir una economía social importante, como parte de un nuevo modelo económico, no subordinada el capital, que tribute al proyecto de equidad, justicia y en general de suprema felicidad de todos los venezolanos.

Se trata de políticas que se conforman mediante diversos instrumentos, tales como la constitución, leyes, planes, programas, etc., que muchas veces entran en contradicción con otras políticas, lo cual tiene que ver con obstáculos políticos, concretamente con tensiones entre los dos grandes proyectos, cuyas “soluciones” debilitan el proyecto alternativo.

Además de las contradicciones y conflictos que tienen lugar en el proceso de formulación de políticas, en el campo de las políticas públicas no se puede perder de vista la distancia entre las formalmente definidas y la práctica de implementación, lo que en definitiva da lugar a políticas reales. En cualquier proceso de cambio social, una de las cuestiones más difíciles de llevar adelante es la modificación del aparato público; los cambios entran en conflicto con viejas prácticas en las cuales la burocracia cumple un papel relevante, lo que tiene lugar consciente o inconscientemente y es lo que está pasando con la Revolución bolivariana. Este problema se presenta con mayor evidencia en la ejecución de políticas para la población indígena; durante la implementación es frecuente el desconocimiento de su cultura, en oposición a lo establecido en las políticas.

Tanto las cooperativas como las redes de innovación productivas han constituido estrategias para llevar adelante una política de economía social no subordinada al capital y han sido promovidas entre productores tradicionales *Wayuu* de ovino y caprinos ubicados en La Guajira venezolana, quienes históricamente tienen una práctica de economía social, centrada en el valor de uso para satisfacer sus necesidades familiares, espirituales y materiales, propias de su cultura ancestral, con poca incidencia de prácticas mercantilistas.

Más allá de la existencia de políticas de economía social anti-capitalista, se pudo constatar que las tensiones y conflictos surgidos tanto en las propuestas de cooperativas como en las de redes de innovación productiva están relacionadas con un proceso que se llevó a cabo por medio de prácticas colonialistas del poder que están sembradas en un aparato público, el cual reproduce técnicas, conocimientos, relaciones de poder y en general un modelo eurocéntrico que formalmente se propone superar, pero que en la práctica tiene profundos obstáculos, favorecidos por una racionalidad que a su vez cuenta con numerosas estrategias de reproducción de la colonialidad del poder y del saber. Se evidencia la necesidad de avanzar en procesos de descolonialización del aparato público, como estrategia de avance hacia el buen vivir de toda la sociedad y en particular de aquellos sectores más vulnerables hacia procesos de reproducción de la colonialidad del poder, como los indígenas.

Las políticas indígenas de apoyo a la producción de ovinos y caprinos, aunque intentan alejarse de las teorías coloniales del saber, en su ejecución legitiman prácticas occidentales de viejo cuño o peor aún buscan sustituir prácticas ancestrales cuyo potencial transformador debe ser recuperado y aprovechado para fortalecer la propuesta anticapitalista del gobierno bolivariano, como es el conocimiento ancestral en el que

... los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas (Santos; 2010: 19).

El texto constitucional es lo bastante orientador en materia de respeto a las especificidades culturales de cada pueblo indígena en Venezuela. Al respecto, los *Wayuus* expresan la complejidad de su realidad en su idioma, una realidad que se mueve entre prácticas capitalistas y no capitalistas, contradicciones, necesidades, pero que, de manera fundamental, es una realidad que se piensa y se siente desde la cosmovisión propia de este pueblo; no

hay pensamiento colonial que trastoque las prácticas profundamente arraigadas en la raíz cultural del pueblo *Wayuu*. En el caso de la promoción de cooperativas o redes en el pueblo *Wayuu*, es primordial respetar las prácticas ancestrales instituidas, propias de una economía familiar orientada por elementos culturales; si esta realidad se pasa por alto, sencillamente se está imponiendo otra práctica, otro conocimiento, otro modelo de pensamiento, otro modelo de gestión de la actividad productiva, que durará mientras haya financiamiento para el desarrollo de estos proyectos de ovinos y caprinos en La Guajira: el *Wayuu* tomará todo lo que beneficie a su rebaño. Pero, al terminarse el financiamiento gubernamental de dichos proyectos, el productor *Wayuu* regresará a sus prácticas productivas ancestrales.

REFERENCIAS

- Alarcón Fuentes, Johnny (2007), *Las relaciones de poder político en el pueblo Wayuu*, Venezuela, Universidad del Zulia, Ediciones del Vice-Rectorado Académico, Colección Textos Universitarios.
- Asamblea Nacional (2005), Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, Caracas, *Gaceta Oficial*, núm. 38344.
- (2010), Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal, Caracas, Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social,.
- Asamblea Nacional Constituyente (1999), Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, *Gaceta Oficial*, Caracas, núm. 36860.
- Azzellini, Darío (2010), “Economía solidaria y ecosociodesarrollo: La construcción de una nueva percepción de la sustentabilidad”, *Otra Economía*, vol. IV, núm 6, consulta: 20 de octubre de 2012, <http://www.riless.org/otraeconomia>.
- Bello, Álvaro, y Marta Rangel (2002), “La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe”, *Revista de la CEPAL*, núm. 76, Santiago de Chile.

- Congreso de la República de Venezuela (1961), Constitución Nacional, Caracas, *Gaceta Oficial*, núm. 662, 23 de enero.
- Contreras Osorio, Rodrigo (2003), “Neoliberalismo y gobernabilidad en América Latina durante los años 90”, *Nueva Sociedad*, núm. 186, 20 de diciembre de 2012, http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/14114/original/Neoliberalismo_y_Gobernabilidad_en_AL_en_los_90.pdf.
- Coraggio, José Luis (2002), “La economía social como vía para otro desarrollo social”, Biblioteca virtual TOP sobre gestión pública, mayo de 2010, <http://www.top.org.art/publicac.htm>.
- Corporación de Desarrollo de la región Zuliana (Corpozulia) (2011), *La Guajira*, abril de 2011, <http://www.corpozulia.gob.ve/archivos/GUAJIRA%20ANTES%20PAEZ%202010-2011.pdf>.
- Delgado Bello, Luis Alfredo *et al.* (s/f), *Diagnóstico del sector de la economía solidaria en la República Bolivariana de Venezuela*, Venezuela, Alianza Cooperativa Internacional, Cooperativa Gestión Participativa.
- Díaz, Benito (2006), “Políticas públicas para la promoción de cooperativas en Venezuela (1999-2006)”, *Revista Venezolana de Economía Social*, Venezuela, Universidad de los Andes, CIRIEC, año 6, núm. 11, pp. 149-183.
- Kliksberg, Bernardo (1973), *Administración, subdesarrollo y estrangulamiento tecnológico. Introducción al caso latinoamericano*, Buenos Aires, Paidós.
- Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Investigación (2010), “Fonacit contabilizó 652 redes de innovación productiva en Venezuela”, Caracas, Agencia Venezolana de Noticias, 20 de septiembre de 2011, <<http://www.avn.info.ve/contenido/fonacit-contabiliz%C3%B3-652-redes-innovaci%C3%B3n-productiva-venezuela>>.
- Fuenmayor, Nila del Carmen, Teresa Gamboa Cáceres y Lucrecia Acurero Abreu (2004), “La experiencia cooperativa en cría de ovinos y caprinos en la Guajira Venezolana”, *Cayapa Revista Venezolana de economía social*, Venezuela, Mérida, Universidad de los Andes, año 4, núm. 7.

- Lander, Edgardo (2000), “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, vol. 6, núm. 2.
- (2004), Venezuela: “La búsqueda de un proyecto contrahegemónico”, consulta: 20 de mayo de 2011, <http://www.cadtm.org>.
- Ludovic, Valmis (1977), *El productivismo en las teorías administrativas*, Venezuela, Contexto Editores.
- Marañón, Boris (2012^a), “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora”, en Boris Marañón (coord.), *Más allá de la racionalidad instrumental: hacia el reencuentro con la reproducción de la vida y el respeto a la naturaleza. El Buen Vivir y la descolonialidad*, México, IIEC-UNAM, en prensa.
- (2012b), “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias decoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el buen vivir”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y posibilidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Monedero, Juan Carlos (2009), “Economía social en Venezuela. Entre la voluntad y la posibilidad”, *Otra Economía*, vol. III, núm. 5, consulta: 24 de septiembre de 2012, <http://www.riless.org/otraeconomia>.
- Ochoa-Henríquez, Haydée (1995), *Tecnocracia y empresas públicas en Venezuela (1948-1991)*, Maracaibo, Editorial de la Universidad del Zulia.
- (2007), “Políticas públicas para la transformación y gestión pública para el mantenimiento en Venezuela”, Trabajo presentado en el XXVI Congreso de ALAS, México.
- Paz Reverol, Carmen Laura (2000), “La sociedad *Wayuu* ante las medidas del Estado Venezolano (1840-1850)”, *Revista de Ciencias Sociales*, Maracaibo, Universidad del Zulia, vol. 6, núm. 3, pp. 399-415.

- Paz Reverol, Carmen Laura (2007), *Sistema explicativo del proceso salud enfermedad en niños wayuu. Propuestas para la promoción de salud desde la interculturalidad*, Venezuela, La Universidad del Zulia, Ediciones del Vice-Rectorado Académico, Colección Textos universitarios.
- Peña Cedillo, Jesús (2006), *Un análisis económico y político. Socialismo del siglo XXI: Redes de innovación productiva*, Venezuela, Ministerio de Ciencia y Tecnología, Publicación de Misión Ciencia.
- Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela (2001), Ley Especial de Asociaciones Cooperativas. Decreto 1.440, Caracas, 30 de agosto. *Gaceta Oficial* 37285, 18 de septiembre.
- _____ (2006), Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista-PPS. Desarrollo Social de la Nación 2007-2013, Caracas.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-systems research* (New York) summer/fall special issue: festschrift for Immanuel Wallerstein part 1, 342-386. VI, 2, <http://csf.colorado.edu.jwsr>.
- _____ (2006), “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”, *Argumentos*, México, UAM-Xochimilco.
- _____ (2011), “Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global”, consulta: diciembre de 2012, <http://www.vientosur.info>.
- Quintero, Pablo (2012), “Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y posibilidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso.
- Red Socialista de Innovación Productiva de Ovinos y Caprinos (RSIPOC) (2010), Municipio indígena guajira. Documento Alcances del Proyecto, Venezuela, Guajira-Estado Zulia.
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas (2010), *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, Colección Política de la Alteridad).

- Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Uruguay, Universidad de la República, Ediciones TRILCE.
- Therborn, Goran (1979), *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos del Estado y poder del Estado en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Valderrama, Andrés, Javier Jiménez (2005), “Tecnología, cultura y resistencia”, *Revista de Ciencias Sociales*, Bogotá, núm. 22, pp. 99-103.
- Vargas Soler, Juan Carlos (2009), “La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía”, *Otra Economía*, vol. III, núm. 4, primer semestre, <http://www.riless.org/otraeconomia>.

ENTREVISTAS

- Chacín, Hilario (junio, 2011), Escritor *Wayuu*, cronista del Municipio Guajira, productor, La Guajira, Venezuela.
- Fuenmayor, Edgar (julio, 2012), Docente, zootecnista *Wayuu*, Maracaibo Venezuela.
- Montiel, José (septiembre, 2012), Productor, miembro de la asociación Red Socialista de Innovación Productiva de Ovinos y Caprinos Camama, La Guajira, Venezuela.
- Montiel, Noé (septiembre, 2003), Docente investigador *Wayuu*. Facultad de Agronomía. Venezuela: Universidad del Zulia). Septiembre.
- Larreal, Juan (septiembre, 2011), Coordinador de la Red de Innovación Productiva de Ovinos y Caprinos Camama, La Guajira, Venezuela.
- Rivero, Jesús (septiembre, 2003), Docente extensionista, Facultad de Agronomía, Universidad del Zulia, Venezuela.

Descolonialidad y cambio societal. Experiencias de solidaridad económica en américa latina es una obra del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Se terminó de imprimir el 20 de febrero de 2014. Se tiraron 500 ejemplares en impresión offset en los talleres de Litografía Dorantes S.A. de C.V., Oriente 241-A, número 28bis, col. Agrícola Oriental, Iztacalco, México, D. F. La formación tipográfica estuvo a cargo de José Dolores López Sánchez; se utilizaron fuentes Simoncini Garamond Std, ITC Berkeley Oldstyle Std y Verdana de 11:13, 12:14.3, 13:14.3, 10:12, 9:11 y 8:10 puntos sobre papel cultural de 75 g y los forros en cartulina couché de 250 g. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Héliida De Sales Yordi.

