



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
POSGRADO EN CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES**

**“Lo político comunal: entramados comunitarios: democracia radical,  
autoregulación social y gestión colectiva de los bienes comunes”.**

Tesis que para optar por el grado de  
Doctor en Ciencias Políticas y Sociales presenta

**Mtro. César Enrique Pineda**

**COMITÉ TUTOR:**

**Dra. María Fernanda Paz Salinas**

(Directora de tesis) Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

**Dr. Massimo Modonesi**

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS)

**Dra. María Raquel Gutiérrez Aguilar**

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
(ICSH-BUAP)

**Dra. Margara Millán.**

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS)

**Dr. Daniel Inclán.**

(Instituto de Investigaciones Económicas)

**Ciudad Universitaria, Ciudad de México, Febrero de 2018.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# **INDICE.**

## **INTRODUCCION.**

### **CAPITULO I.**

#### **LA POLITICA DE LOS DE ABAJO**

**Reproducción social.**

**La política hegemónica.**

**Política informal y mando despótico del capital.**

**Otras formas de hacer política.**

**La forma comunidad**

**Lo político comunitario y la política autónoma.**

**El poder sobre y a través de la comunidad**

**Movimientos comunales: una aproximación epistémica**

### **CAPITULO II.**

#### **LA CIUDAD Y EL MURMULLO**

**El silencioso actuar de los de abajo.**

**Hiper urbanización de mercado vs urbanización popular: la lucha por la ciudad.**

**Urbanización popular: fuerza familiar organizada**

**La ambivalente potencia de los de abajo**

**Infrapolítica femenina.**

**Subalternos urbanos: ambigua potencia autónoma.**

### **CAPITULO III.**

#### **HABITAR.: DE LA VIVIENDA A LA COMUNIDAD.**

**Orígenes de la ocupación urbana: bases materiales y subjetivas del habitar.**

**Urbanización, ocupación y crisis hegemónica.**

**Ocupar para habitar.**

**La faena como horizontalidad del hacer.**

**El trabajo familiar igualitario en la OPFVII**

**La comisión: trabajo de servicio comunitario**

**El trabajo de servicio comunitario en la OPFVII.**

**Cambios radicales: mujeres y familias en la esfera comunitaria**

**Trabajo y comunización**

### **CAPITULO IV.**

#### **PODER Y MANDO COMUNAL**

**Cuando manda la asamblea.**

**La *Comuna* de Acapatzingo: deliberar y asumir**

**Pertenencia comunitaria: coerción y justicia comunal.**

**Dirigencia y comunidad: la influencia militante**  
**Autoregulación del poder.**

## **V. Lo político comunal: horizontes de emancipación**

**Cuando habla el subalterno: el poder de la palabra**

**Hablar con la neta: la palabra popular**

**Poder asambleario**

**Se agita la asamblea: el poder de decidir**

**El agarrón y lo común. La comunidad y el individuo**

**El mando asambleario de la comunidad**

**La comunidad puesta a prueba**

**Horizontes de emancipación**

**Superar al capitalismo: socialismo desde abajo**

**Bien común y autonomía: las bases simbólicas de lo comunidad**

**El potente ejercicio del poder comunal.**

## **Reflexiones finales. Comunidad y comunizar.**

**Aprendizajes sobre la experiencia de las comunidades urbanas de la OPFVII.**

# Introducción

La tendencia a la comunidad atraviesa la historia humana y se ha concretado repetidas veces. Su eventual realización no será, por tanto, ni el producto de un supuesto sentido de la historia, ni el fin de ella. Será el producto de un movimiento práctico de intervención humana.  
La insecurité Sociale.

*Hacer comunidad es una forma de hacer política. Reproducir la vida actuando como comunidad lleva consigo, de manera inherente, una politicidad otra.* Existen movimientos que crean o actualizan formas comunales como estrategia de lucha. Son movimientos que se despliegan en la esfera de la reproducción social. Son movimientos comunitarios, o mejor, comunizantes. Esta tesis es la que guía nuestra investigación.

En las últimas décadas, organizaciones, colectividades, movimientos sociales o antisistémicos, debaten sobre las formas de acción política para una transformación radical del mundo. En medio de agresivos flujos del mercado y de históricas formas de dominación, algunos de ellos comenzaron hace tiempo a tratar de organizar de manera directa la subsistencia de quienes los integran. Aunque este planteamiento se replica en todo el orbe, ese horizonte de acción política tiene numerosas y representativas expresiones especialmente en América Latina.

En la trayectoria colectiva -encabezada por pueblos indígenas, campesinos y clases populares- por asegurar su propio sustento material y necesidades simbólicas, estas colectividades ejercen una politicidad que deriva de su hacer en común; una forma de hacer política que tiene como principio, el cuidado y reproducción de la vida de las familias que integran esos movimientos. Es una *política comunitaria*, cuyas formas, modos, instituciones, normas y relaciones son sumamente distintas a la política estatalizada dominante. Este campo, es el centro de nuestra investigación.

Esa politicidad, es una forma básica de relaciones entre hombres y mujeres, que se reúnen, deliberan y deciden afrontar la adversidad en común. Su fundamento es la acción colectiva de las clases subalternas, obligadas en cierta medida, a cooperar entre sí para sortear exclusiones, pobreza y estrangulamiento económico. Esa capacidad y potencia de familias precarias, esa condición de sujetos que pueden tomar la conducción de sus vidas -a pesar de la desolación y las contradicciones de las sociedades de mercado- es el hilo conductor de nuestra narración. Nuestro estudio entonces, trata de mirar la potencia de los de abajo desde la convicción de que existen y se despliegan otras formas de lo político en su acción. Partimos entonces de que podemos aprender de sus procesos, de sus límites pero también de sus logros y horizontes. Ese enfoque, si se quiere, *subalterno*, impregna todo este trabajo.

Buscamos explicar un difícil y complejo proceso de *producción de comunidad*, ya que siendo esta una relación, nos hemos preguntado cuáles son las condiciones que han permitido su despliegue. Pero aunque la comunidad es la columna vertebral de la investigación, son las relaciones políticas que se ejercen por hombres y mujeres concretos las que nos interesan. Por tanto, nuestra investigación es a la vez, un estudio sobre el poder en las clases populares; es una exploración de la acción colectiva subalterna, sus motivaciones, formas y complejidades; y es, finalmente, un estudio del proceso de

subjetivación, de la emergencia de un sujeto colectivo que habilita sus propias capacidades. *Es un estudio de la potencia de los de abajo y la politicidad que le es inherente.*

Por tanto, como vemos, no podemos restringir este texto a los estudios de los movimientos sociales, ya que analizamos la economía popular y las tramas de apoyo mutuo que la sustentan; las *formas comunitarias del trabajo, autoregulación y política asamblearia* como dimensiones que articulan la estructura comunal y sus formas políticas, es decir, las prácticas y significaciones del poder, la autoridad, la coerción y el consenso que las identifican y cohesionan. Es una densa exploración de *otras formas de hacer política.*

\*\*\*\*\*

Nuestra investigación se orientó hacia un estudio de caso un tanto inusual, de una organización social de carácter urbano. Existen pocas investigaciones previas o equiparables con su movimiento, porque el proceso de acción colectiva urbana que los identifica tiene como estrategia, en plena Ciudad de México y según sus propias palabras: *construir comunidades.*

Decidimos, después de planear una investigación comparativa entre varios movimientos, concentrarnos en este proceso que fuimos descubriendo como el despliegue de extraordinarias comunidades urbanas que se organizan en una de la megalópolis más grande del continente. Su complejidad, sus problemáticas, lo fuera de lo común de su estrategia - a contracorriente de otras organizaciones sociales- sus logros materiales y organizativos, simbólicos y políticos nos hicieron decantarnos, para sumergirnos en la vida de las clases populares de Iztapalapa, Tláhuac e Iztacalco, en el oriente de la urbe, que son las regiones donde se ubican sus asentamientos.

Es una experiencia atípica al interior de lo que se conoce como Movimiento Urbano Popular, ya que en su desarrollo posterior al momento de auge del MUP, se intensificaron y aceleraron las tendencias de autoorganización y participación popular, con una explícita intención de construcción comunitaria. Este particular modo de trabajo organizativo entre las clases populares pauperizadas de las periferias urbanas, es producto de varias bifurcaciones políticas y organizativas que no fueron sencillas y que parten del rompimiento tanto con la izquierda institucional, como con la izquierda ortodoxa, aproximándose y a veces emulando, a los pueblos indígenas y experimentando novedosas tramas comunitarias de gestión de la vida cotidiana.

Este singular movimiento social, es hoy la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII). Sus asentamientos se han consolidado después de haber seguido un largo y tortuoso camino, que incluye tomas de tierras y predios, una intensa fase represiva del Estado que implicó numerosos encarcelamientos, un difícil camino en los proyectos de construcción de vivienda y posteriormente, numerosas divisiones al interior del MUP y también al interior de la organización original de la que son un desprendimiento: el Frente Popular Francisco Villa (FPFV). Organización fundada en los últimos años de la década de los años ochenta, en clave radical y ortodoxa, que se escindió en varias expresiones sociales, que siguieron caminos muy distintos entre sí. Por ello, las definiciones de la OPFVII resultan decisivas cuando deciden apartarse de las tendencias dominantes en el MUP, es decir, de alianzas electoral-gubernativas y de las prácticas clientelares que progresivamente fueron invadiendo al movimiento. Sus definiciones y orientaciones emancipatorias han influido de manera decisiva en su construcción comunitaria, pues plantean “Construir ya no sólo proyectos de vivienda sino proyectos de vida”. A pesar de ser sencilla, esta definición

reorienta su identidad, que transita desde la gestión de vivienda hacia la autorregulación social, desde la demanda al Estado hacia la auto organización, desde la alianza electoral y la ocupación de espacios estatales hacia la construcción comunitaria.

La OPFVII seguiría un horizonte donde las clases subalternas siguieran movilizadas, alrededor de su propia forma de vida, y tomando la conducción de sus destinos. A ello le llaman poder popular, y también, en ocasiones, autonomía.

Si estas definiciones políticas son importantes, lo ha sido más su práctica organizativa, que en verdad asombra a quien visite cualquiera de sus ocho asentamientos, en especial el más antiguo, la Cooperativa Acapatzingo. Al interior de esta comunidad se desarrolla una vida interfamiliar sumamente intensa en la que a partir de largos, experimentales y ricos procesos de organización, hoy pueden verse sus resultados: decenas de promotoras de salud de la propia comunidad que realizan numerosas actividades de prevención, formación y cuidado; cientos de familias que, entrelazadas por sus viviendas, gestionan por sí mismas todos los servicios y mantenimiento que van del sistema eléctrico a plantas de potabilización de agua, desde la limpieza de todas las áreas comunes hasta la instalación de alumbrado solar, pasando por canchas y casas de la cultura, construidas en buena medida a través de faenas de trabajo comunal; a ello hay que añadir la seguridad autogestionada de todas sus comunidades que avanza hoy hacia un verdadero sistema de justicia propio; el bachillerato popular que ha ido emergiendo con base en sus particulares necesidades, su propia radio comunitaria y otros medios de comunicación populares; los proyectos de agricultura urbana en todos los asentamientos, y en especial, una trama de normatividad, deliberación y decisión asamblearia basada en una estructura de participación, deber y cooperación, familia por familia, que sostiene material y simbólicamente todos estos procesos.

Después de casi tres décadas de trabajo urbano, este impresionante trabajo comunitario-popular, abre numerosas preguntas. Quisimos en esta investigación conocer cómo fue posible que familias sin experiencia previa de participación y movilización, sin tramas organizativas formales en las que hubieran participado, han podido emerger como sujetos políticos sobre sí mismos. Nos interesa por supuesto el despliegue práctico de sus comunidades, pero aún más, la progresiva, dificultosa y cada vez más compleja politización de sus integrantes, todas familias sencillas y precarias, de mujeres amas de casa, trabajadoras domésticas, albañiles, comerciantes, pintores, mecánicos, obreros y desempleados. Es decir, de la política que hacen las clases populares que no han sido integradas al trabajo asalariado, y que despliegan lógicas de subsistencia para poder sobrevivir en medio de un entorno hostil. De la política y sus significaciones y de las transformaciones que viven sienten y experimentan estas familias y personas para poder reproducir sus vidas. Esta es una investigación sobre la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente, pero es también una investigación sobre la política de los de abajo.

\*\*\*\*\*

Al momento de intentar explicar un mundo de auto organización popular visto desde los dominados, las herramientas intelectivas tradicionales demuestran sus límites. Es un reto epistémico comprender estas expresiones políticas. Si sobre la politicidad se trata, ninguno de los enfoques de la ciencia política se ha ajustado a las complejas tramas comunitarias de la OPFVII. Aunque hemos utilizado herramientas de la política normativa y el institucionalismo, -descartando y discutiendo con el conductismo- estas son secundarias en

nuestra propuesta investigativa. Si bien podemos ubicar nuestro trabajo dentro de la sociología política, pocas nociones teóricas sobre la comunidad y los movimientos sociales provenientes de la sociología tradicional han resultado pertinentes, debido a sus orígenes radicalmente subjetivistas y eurocéntricos, no adaptados a sociedades abigarradas como las latinoamericanas, donde ni el mercado ni el estado alcanzan a ordenar todo lo social; en donde el sustento material de muchos movimientos sociales sigue siendo un elemento crucial-aunque no exclusivo- de su despliegue.

Así, hemos decidido crear una estrategia teórica propia, fuertemente influidos por la sociología relacional, por la crítica a la economía política y su materialismo dialéctico, la exploración en clave histórica, la antropología marxista, los estudios de economía popular y otros aportes recientes sobre subjetividad política desde el marxismo así como las indagaciones sobre las nociones de *lo común*, la *comunidad* y los *horizontes político-comunitarios*.

Esa estrategia se alimenta de nuestra propia experiencia militante con numerosas y diversas comunidades indígenas y campesinas en varios lugares del país, así como de la participación directa en numerosos movimientos multitudinarios urbanos. Se sustenta adicionalmente de investigaciones formales previas de unos y otros. Es decir, nunca partimos de abstracciones totales, sino de contrastar teorías con nuestra propia experiencia, condensarlas en supuestos que fueron constituyendo una primer malla teórica que nos permitió la exploración y sumersión en el movimiento de la OPFVII, para luego ir modificando, complejizando o reorientando su comprensión e interpretación. Esta triple fuente reflexiva [teoría general, experiencia militante comparada y proceso particular estudiado] significó un denso entramado de observación que a su vez, buscó con varias teorías sustantivas, poder explicar distintas escalas, dimensiones y procesos, objetivos y subjetivos, por lo que el resultado es distinto a una narración estrictamente diacrónica.

Así, la exposición se presenta en cuatro capítulos sobre la OPFVII y uno más, como es tradicional, sobre el aparato teórico que sostiene nuestra mirada. Este último, es el preámbulo con el que comenzamos, donde realizamos un recorrido de los fundamentos societales que pensamos, son la base del despliegue de movimientos comunitarios y las definiciones básicas de lo político y la comunidad, lo que define una de las formas de *La política de los de abajo*.

El segundo capítulo es una actualización y ampliación inspirada en los trabajos de cómo sobreviven los marginados urbanos. Analizamos las excluyentes y caóticas relaciones de mercado en las ciudades y cómo las afrontan las familias subalternizadas y precarias. Nos enfocamos en sus capacidades y potencias organizativas y políticas para enfrentar su condición, argamasa con la que será posible la construcción comunitaria. Debido a que todas estas formas de microacción y micropoderes intrafamiliares parecieran desarrollarse sin ninguna reverberación en la esfera pública-estatal, y política formal, pero se despliegan molecular y masivamente, hemos pensado que es como un murmullo en medio de las ruidosas dinámicas urbanas del mercado.

El tercer capítulo analiza el trabajo comunitario, originado por el habitar en colectivo, que inicia de la asociación simple para la construcción de vivienda social y se desarrolla como una práctica cada vez más densa y sofisticada para vivir la vida en comunidad. Lo que entrelaza a estas familias es el hacer en común y este capítulo indaga profundamente sobre las formas del trabajo comunitario.



Posteriormente, analizamos la normatividad e instituciones que estructuran a las comunidades de la OPFVII. Pero como en toda la investigación, nuestro centro es la politicidad, las relaciones de poder y sus significaciones. Poder y mando comunal son el eje de esta sección.

Por último, en el capítulo más amplio y denso al respecto, indagamos sobre el proceso de subjetivación en el proceso de toma de la palabra de los subalternos; recorreremos la forma asamblearia de hacer política comunitaria, para finalmente describir e interpretar los horizontes político-emancipatorios de la OPFVII.

En suma, podemos decir que la estructura del presente texto indaga sobre las familias subalternas, el trabajo comunal, la autoregulación y la política asamblearia. Estos cuatro ejes están unidos, como hemos dicho, por el hilo rojo del poder, la politización y las relaciones que unen a estas familias en su proyecto popular-comunitario.

\*\*\*\*\*

Hacer comunidad como forma de hacer política y lucha social, se sitúa claramente en una estrategia intersticial, que se desarrolla en los resquicios de la política hegemónica, de las dinámicas urbanas que aparecen como dominantes así como de las luchas de la izquierda política institucionales que orbitan alrededor del Estado.

Hacer comunidad es visto con recelo desde la visión académica, permeada por su ilustrado racionalidad moderna. Tal horizonte también es desdeñado por buena parte de la izquierda antisistémica, acostumbrada a pensar lógicas de la totalidad y maniobras de combate contra las clases dominantes, por lo que lo local, pequeño y autónomo es visto como limitado e insuficiente en el mejor de los casos, o como un error idealista, utópico y aislacionista en el peor de ellos, que renuncia a la lucha verdaderamente relevante.

Hacer comunidad es reivindicado por ciertos etnicismos, por un activismo romantizado. En ambos casos se parte mayoritariamente de esencialismos extremos. La comunidad es combatida ferozmente por la política y pensamiento liberal. En el continente y México, se siguen elaborando intensas diatribas contra las comunidades, sus formas de regulación y poder, así como sus contradicciones. En ellas se confunde la etnicidad, la identidad y la opresión con la comunidad, que termina siendo una forma intolerable para la racionalidad y legalidad modernos, desde ese punto vista.

Hacer comunidad, en verdad, es una práctica política que de manera soterrada impregna numerosas discusiones políticas y académicas, militantes y estratégicas. Empero, no existe una discusión seria sobre la comunidad, sus fundamentos, esencia y figura. Sobre lo que entendemos como comunitario por ser una noción exacerbadamente polisémica. Hay una terrible confusión conceptual, ideológica y fetichizante sobre la comunidad.

Y sin embargo, en América Latina, las prácticas comunitarias de sociedades abigarradas -como plantea René Zavaleta- explican el clivaje entre sociedades de mercado-estatalizadas y sociedades otras. La reproducción comunitaria es una realidad aún, de la que se desprende una politicidad que no se puede entender bajo el marco intelectual tradicional.

Todos sabemos que las prácticas comunitarias de despliegan, están ahí, pero no sabemos definir las, no sabemos dónde comienzan ni terminan, cómo funcionan y a qué tipo de sujetidad responden.

La indagación sobre la política comunitaria, no obstante, no se justifica por razones escolásticas o científicas. Se ancla en la búsqueda incesante de comprender las formas y figuras de experiencias de emancipación y autonomía. Se insertan en la lógica crítica, que

busca salidas al capitalismo y que encuentra en otros modos de lo político y de la reproducción de la vida, señales, pistas y murmullos de cómo sería una vida otra. En esas prácticas comunales, y en particular en las extraordinarias comunidades urbanas de la OPFVII, encontramos algunas de esas señales. Mientras las rebeliones son como un relámpago que iluminan la potencia de las multitudes que desordenan y fracturan el dominio, las autonomías, en silencio, iluminan como en una noche con luz pálida, mundos otros que sólo alcanzamos a ver de manera difusa; la potencia de relacionarse entre hombres y mujeres reduciendo la dominación, habilitando lo más posible a los sujetos, fugándose de opresiones, parcial, radical o apenas embrionariamente.

En medio de la crisis civilizatoria y el aumento e intensificación de las fuerzas centrífugas del sistema mundo en su forma capitalista, estudiar la potencia de la emancipación y no sólo la dominación se hace urgente. Pensar, indagar y sobre todo aprender de la gente común, sin dinero, sin fama y sin poder -tal y como lo entendemos comúnmente- es la principal fuerza que empuja esta investigación.

Estamos convencidos de que ahí, en las comunidades indígenas rebeldes, en las tramas campesinas para hacer parir la tierra, pero también en las reciprocidades urbanas de los subalternos, hay algo de lo que podemos aprender y de lo que podemos nutrir nuestra comprensión pero también, nuestras luchas. Que necesitamos más que alternativas al capitalismo, comprender las prácticas alternativas que ya están en marcha. Y en especial, una teoría de la potencia y no de los límites.

*Si la comunidad urbana, el concejo de fábrica, la comunidad indígena son otras formas posibles de lo político, que articulan la reproducción material con la gestión colectiva radical de la vida misma, y son prácticas realmente existentes y no formulaciones idealistas de la imaginación, quizá necesitamos orientar nuestra intelección a esas formas de lo político que son el reverso del capital o mejor, que son no-capital.*

Esas formas de lo político basadas en la auto-determinación, en la posibilidad de que los de abajo se den su forma y figura, política y material, está enmarcada en un horizonte de emancipación. *Cuando las comunidades comunizan*, es decir, hombres y mujeres concretos actúan como comunidad para reproducir la vida, pero buscan al mismo tiempo, destruir, superar, disolver o contener las relaciones de dominio que llevan en sí mismos, y aún más, piensan, sueñan y luchan con otros más allá de sus comunidades con esos mismos objetivos, entonces emerge una práctica política en la que volcamos toda nuestra atención. *Cuando las comunidades comunizan, realizan una serie de prácticas, como movimiento real que cambia al mundo.* De ese *comunizar*, trata esta investigación, porque no observamos ni pensamos por fuera y desde arriba de ese movimiento que intenta, practica y desea cambiar al mundo. *Queremos aprender del comunizar de las comunidades que de manera casi inaudible, cambian, de manera limitada pero real, al mundo desde abajo.*

## Capítulo I. La política de los de abajo

El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate.  
Walter Benjamin.

Ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana.  
Raymond Williams

Existen otras formas y mundos de vida en los intersticios del sistema-mundo capitalista. Relaciones, saberes, mecanismos de subsistencia y formas políticas. A pesar de su lógica expansiva e invasora, el capitalismo no ordena aún, toda la reproducción de la vida humana. La razón de la máxima ganancia, hegemónica, se enfrenta a obstáculos, contradicciones, efectos no deseados y resistencias. El capitalismo como totalidad dominante, no es omnicomprendido y su despliegue se realiza de manera contradictoria.

En América latina esa complejidad ha sido conceptualizada como modos de vida barrocos, (Echeverría, 1998); como racionalidades no públicas ni privadas (Quijano, 1988), o como formas sociales abigarradas (Zavaleta, 2009). En todos estos planteamientos las dinámicas estatales y capitalistas no alcanzan a dominar por completo lo societal. De hecho, esos enfoques sostienen que existen un conjunto de relaciones que en diversos grados e intensidades se entrelazan de manera contradictoria con las formas políticas y productivas dominantes. No sólo como islotes de formas y mundos de vida sino como desarticulaciones de sociedades sobrepuestas y por tanto profundamente contradictorias.

En suma, aunque sometidas y quizá en retroceso, innumerables formas de vida ancladas en el valor de uso se despliegan para reproducir la vida. Nuestra investigación busca esas lógicas, para aprender de su potencia.

En el presente capítulo, presentaremos un enfoque teórico sobre estas relaciones, tanto en sus vínculos materiales y prácticos, como en su politicidad. Así, presentamos primero de manera separada lo que más adelante denominaremos *lógicas de la reproducción*, y la política hegemónica, para luego describir también de manera escindida algunas coordenadas sobre la *forma comunidad* y su *politicidad*. Al final de ese desarrollo, construimos el objeto de estudio de la investigación, *lo político comunal*, basados en esa triple mirada para concluir con aspectos metodológicos generales.

### Reproducción social

La economía capitalista y sus formas hegemónicas no alcanzan a reproducir la vida de todos los humanos. Es un fallo, una contradicción. El capital busca la máxima ganancia, no la reproducción de la vida, que se realiza de manera secundaria a través de su despliegue. El sistema de mercado global basado en la explotación, en la reinversión infinita y el creciente monopolio corporativo es una forma de reproducción de lo social que, por tanto, se sobrepone, se nutre y coexiste con otras formas de reproducción. Tanto en la esfera de la circulación como en el de la producción, existen entramados populares, comunales, subalternos que sobreviven materialmente por vías no hegemónicas. Muchas de ellas muy lejos de ser prácticas igualitarias o emancipadoras.

Una “globalización desde abajo” que constituye un “sistema mundial no hegemónico” son los conceptos centrales de las investigaciones antropológicas que resaltan las prácticas de los segmentos más bajos de la economía informal mundializada. El propósito fundamental de esos estudios es el visibilizar las redes sociales ilícitas —separándolas del crimen organizado— que operan de “manera descentralizada, horizontal y basada en valores de confianza (...) a partir de sistemas informales previamente construidos por diásporas, redes migratorias o formas típicas de la economía popular” (Lins Ribeiro, 2012: 52).

Estos autores las llaman “no hegemónicas” debido a que no se oponen al mercado capitalista e incluso se benefician de él; a pesar de ello estas prácticas que suelen estar organizadas en redes familiares y formas de regulación no institucional desbordan por completo la dinámica, legalidad y regulación estatal-mercantil. Los sectores más pobres de las cadenas de mercancías, realizan contrabando hormiga y venta informal para afrontar su propia supervivencia creando autoempleo. Lo hacen porque las formas mercantiles capitalistas formales y la regulación estatal no solucionan su propia reproducción.

Visto desde otra perspectiva, el feminismo ha alumbrado el trabajo doméstico y su estudio, para comprender el ámbito de la *reproducción*<sup>1</sup> y la explotación que hay en esa esfera por el capital. Partiendo de esa premisa, J.K. Gibson-Graham, han propuesto mirar la economía humana rompiendo con una visión que ellas llaman “capitalocéntrica”. Su enfoque crítico trata de mirar las innumerables formas económicas que permiten la reproducción de la vida humana. Algunas de ellas ya mencionadas, como el contrabando,<sup>2</sup> la economía informal e incluso el robo,<sup>3</sup> constituyen toda una esfera de economía subalterna.

Sin embargo, el trabajo de estas autoras se centra en reflexionar y visibilizar “la variedad y magnitud de transacciones no capitalistas y de prácticas de subsistencia no transaccionales [que se realizan en] las dinámicas económicas independientes en las economías familiares, en el sector del voluntariado, o en las economías de barrio” (Gibson-Graham, 2011). Por supuesto, las dinámicas no capitalizadas que se resaltan en esta propuesta son las economías comunitarias, cuyo objetivo no es la ganancia sin límite, ancladas en una “perspectiva de subsistencia” (Mies, 2014). Las llamadas redes de apoyo mutuo para la migración, las redes de parentesco para sobrevivir la precariedad urbana, los pequeños ámbitos de circulación de productos artesanales e intercomunales que aún persisten así como las formas productivas y de vida comunales amplían esa esfera subalterna. Ahí, se despliegan

---

<sup>1</sup> El ámbito de la reproducción, se separa de la esfera de la producción. La reproducción de la fuerza de trabajo, requiere de otros trabajos afectivos, de cuidado, que sostienen y posibilitan que la mano de obra pueda realizarse en la esfera del trabajo propiamente productivo de objetos y mercancías. (Federici, 2013; Ceceña, 1983). Este concepto, es distinto al de reproducción social de Bolívar Echeverría.

<sup>2</sup> Hay que recordar la reinterpretación de la piratería del siglo XVII que refiere a modalidades libertarias y espacios de otras formas de regulación de la justicia, no controlados por los centros imperiales, como mecanismos de solidaridad, división del dinero igualitaria y lugar de reunión de proscritos de manera multicultural en el trabajo (Lineabugh, Rediker, 2005).

<sup>3</sup> La tala ilegal en monocultivos forestales por comunidades mapuche en Chile, (Pineda, 2013) o de Palma de aceite en Ghana, refleja la contradicción creada por la producción de corporaciones multinacionales millonarias en territorios empobrecidos y precarios. La cosecha nocturna de manojos de palmeras de aceite en Ghana propiedad de las corporaciones, es justificada por los jóvenes que realizan las acciones ilegales: “nosotros también tenemos que comer” (Sebastian-Amanor, 2008: 128). Argumentaban que las tierras les pertenecen, que se les han arrebatado injustamente y que, por lo tanto, tienen derecho moral a cosechar sus frutos. Es el mismo caso que en su momento, la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. Un siglo y medio después el robo hormiga de madera y otros productos que llamó la atención para los estudios de Marx, sigue operando.

“prácticas no capitalistas, no plenamente capitalistas y en algunos casos, tendencialmente anticapitalistas” (Gutiérrez, 2015).

Destacamos así la heterogeneidad del despliegue capitalista, haciendo comprensible sus dimensiones contradictorias, propias de su complejidad, de efectos colaterales no deseados, de la relativa contingencia de su propia forma de desarrollo (Olin Wright, 2010) a lo que hay que sumar la resistencia y lucha de las clases subalternas. De acuerdo con el marxismo abierto: “la relación capital-trabajo estructura la vida de diversos individuos de manera diferente” tomando formas cualitativas tensionadas entre la expropiación/apropiación; inclusión/exclusión; homogeneidad/heterogeneidad o incorporación/negación (Gunn, 2005: 21).

La llamada *perspectiva de subsistencia* de la economía informal basada en el autoempleo y la producción local no industrial, así como las economías asentadas en el autoconsumo y los mercados locales abren la perspectiva de *una esfera fundamental para comprender los procesos políticos subalternos*.

En la tradición que adscribimos, E.P. Thompson había ya expuesto la existencia de una “economía moral” de la multitud; describiendo la resistencia y la revuelta de la sociedad pre-industrial europea, de aldeanos y campesinos en torno del mercado y sus precios, donde Thompson develaba una racionalidad alterna al mercado capitalista en expansión. Otras racionalidades para el funcionamiento del mercado a pesar del avance claramente capitalista que hacían referencias más a la reproducción que a lo productivo racionalizado en clave de máxima ganancia.

Por otro lado, las antiguas economías de reciprocidad descritas por Polanyi, hablan de una relacionalidad de intercambio mutuo que funcionaban según su explicación como medio de reproducción societal. Estas lógicas, relaciones, economías, han quedado subsumidas en el sistema-mundo capitalista, siempre en contradicción y algunas veces en conflicto y antagonismo soterrado o abierto. Más que pensar en una lógica lineal de proletarización y mercantificación homogénea en el mundo, la subsunción formal de dichas formas de vida camina múltiples vías históricas, resultado de interacciones complejas de fuerzas, clases, mercados, capitales, elites y territorios, en dialéctica de desarrollos desiguales. La contradictoria forma de convivencia e interpenetración entre relaciones estatales-capitalistas por un lado y relaciones de “otro tipo” alumbró nuestra propia investigación.

En América Latina la forma particular de subsunción de lógicas ancladas en el valor de uso por el capital y de lógicas de sobrevivencia por el mercado, mantienen una ambivalencia profunda. Muchos campesinos-indígenas, mantienen un relativo control de su propio trabajo y medios, en comunidades como unidades productivas y formas de cooperación; se vinculan a la esfera de mercado sólo como medio de subsistencia y sostienen tramas familiares y colectivas fuera de la lógica del valor valorizándose. En ocasiones lo hacen combinando a la vez su propio trabajo de autosubsistencia con formas asalariadas que los atan de otra manera y de otros modos a las formas capitalistas de producción (Bartra, 2006).

En las periferias urbanas se activan una serie de entramados y mecanismos de organización informales de redes de parentesco que se entrelazan con intercambios recíprocos de apoyo mutuo y solidaridad para poder enfrentar el árido contexto urbano marginal y con autoempleo precario (De Lomnitz, 1975). Numerosos contingentes entran a la esfera del mercado para asegurar su propia reproducción pero lo hacen de manera limitada y parcial. Son relaciones en la esfera de circulación, que aunque dependientes de la

producción general capitalista, no funcionan en clave de máxima ganancia. Esos micromercados han funcionado siempre en todas las sociedades y en todos los tiempos,<sup>4</sup> pero hoy están subsumidos en la lógica de la totalidad productiva y consuntiva del sistema-mundo capitalista.

En las dinámicas urbanas, que analizaremos detenidamente, la heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas en relación al trabajo y el empleo fue sumamente estudiada en las décadas de los setenta y ochenta. Pérez Sáinz destaca en ese sentido a las unidades productivas familiares del sector informal urbano. En dicho trabajo, se desplaza la observación del trabajo mercantil a lo que llama *lógicas de subsistencia* de esas unidades familiares; estudia la movilización de distintos tipos de recursos que garantizan la subsistencia y los modos de asegurar la reproducción. A las dinámicas reproductivas familiares [vecindad o barrio como ámbito de subsistencia; obtención de ingresos de origen no asalariado y movilización de recursos no mercantiles que cuestionan la lógica del valor], les denomina *desproletarización*. (Pérez, 1989). Nosotros diríamos que existen distintas formas, grados y tipos de enclasmamiento, que en las sociedades latinoamericanas integran parcial y de manera diversa a los sectores subalternos a la trama del mercado en su forma capitalista así como a la legalidad estatal.

En trabajos teóricos e investigaciones más recientes, Coraggio denomina a este conjunto de lógicas reproductivas como *Economía Popular, como sustrato histórico de otra realidad posible: la Economía del Trabajo* (Coraggio, 1999: 87). Es decir, las lógicas de subsistencia observadas en la economía popular, tendrían el potencial de convertirse en otro tipo de economía alternativa al capitalismo. Coraggio amplía las relaciones observadas por Pérez Sáinz, donde incluye además de las mencionadas a las reglas, valores y conocimientos que orientan tales actividades; así como a los agrupamientos que de ellos derivan, redes y relaciones –de concurrencia, regulación o cooperación, internas o externas- que instituyen a través de la organización formal o de la repetición de esas actividades, los grupos domésticos. Volveremos sobre ello más adelante, pero está aquí enunciada, una parte de la trama en que se desenvuelve el inicio de nuestra investigación.

En todas estas explicaciones, como vemos, las dinámicas del capital son hegemónicas, pero subyacen, de manera *subalterna*<sup>5</sup>, tramas de cooperación, reciprocidad y compartición que permiten a las clases subalternas, sobrevivir y también, relativamente, vivir con sus propios modos. Nuestro trabajo se orienta a comprender cómo los de abajo organizan, reorganizan e incluso superan esos modos propios, haciendo emerger nuevas formas políticas de reproducción social. Cómo los subalternos tratan de sobrevivir y enfrentar su propia condición, para poder asegurar su propia reproducción.

---

<sup>4</sup> Fernand Braudel separaba en la esfera de la circulación, al gran capital emergente que él estudia en los siglos XV al XVIII y otra esfera o categoría: “los intercambios cotidianos del mercado, los tráficlos locales o a corta distancia (...) el mercado de un pueblo podría constituir un buen ejemplo de esos intercambios carentes de sorpresas, “transparentes” cuyos pormenores conoce todo el mundo de antemano y cuyos beneficios siempre moderados podemos calcular aproximadamente” (Braudel, 1985: 57). Frente a esta esfera que Braudel define como mercado público tradicional, emerge el mercado privado que define provocadoramente como *contramercado*, la esfera del capital.

<sup>5</sup> [Entenderemos subalternidad] como la formación subjetiva inherente y derivada de relaciones y procesos de dominación, construida en función de la incorporación de experiencias colectivas de subordinación, caracterizadas fundamentalmente por la combinación entre la aceptación relativa y la resistencia dentro del marco de la dominación existente, proyectándose hacia una renegociación o ajuste del ejercicio del poder sobre (Modonesi, 2010: 196).

Sólo mirando desde la perspectiva de la *reproducción social*<sup>6</sup>—desde la reproducción de la vida (Margulis, 1980)—, su cruce diverso por el capital, las contradicciones del desarrollo del capital y del estado, y el desborde relativo de sus formas de regulación, podremos comprender algunos de los hilos potenciales de los subalternos para la constitución emergente de formas políticas autodeterminativas.<sup>7</sup> Desde ese punto de vista se nutre nuestra investigación sobre la política de los de abajo, entendiendo a esa, como una politicidad distinta, asimétrica y con un horizonte radicalmente diferente a la política hegemónica.

## La política<sup>8</sup> hegemónica

Así como para la opinión pública neoliberal la única historia que le queda por hacer al ser humano es una no historia, así también, para ella, la única política que debe reconocerse como viable es, en verdad, una no-política.  
Bolívar Echeverría.

La política dominante es un espacio monopolizado en la forma estado. El poder se identifica con lo estatal y la política como espacio privilegiado de la clase política organizada en partidos compitiendo entre sí. La política formal, es la forma de dominación burocrática de nuestro tiempo cuya configuración es la separación entre gobernantes y gobernados en la forma estado (Castoriadis, 2006). Bolívar Echeverría distingue en esta *política formal*, la política institucional, “un juego irracional y cuasi religioso de poderes carismáticos”. (Echeverría, 1998) Una lucha permanente de facciones entre alianzas de “amigos y enemigos” como diría Carl Schmitt.

La teoría política hegemónica es por tanto una teoría del poder dominante. Es una teoría que mira hacia y desde el poder. Obsesionada por resolver y regular la forma institucional de las elites: papas, monarcas y príncipes primero; presidentes, partidos y legisladores después. Lo popular aparece como actor secundario, en un montaje protagonizado por la clase política. Lo comunitario es ignorado. Aparece de manera abstracta como comunidad política y no como comunidad de reproducción. Por ello, *lo social* se desvanece. La teoría política dominante es una filosofía y marco organizativo de las formas de gobierno de las elites. Una filosofía con pretensiones universales, conceptualizaciones abstractas y taxonómicas del poder. Es a pesar de ello, una práctica real de lo político.

---

<sup>6</sup> Echeverría define la reproducción social como *unidad de una acción del sujeto sobre la naturaleza y una reacción de ésta sobre él, mediadas siempre, las dos, por otros elementos, los instrumentos y los objetos, los medios de producción y el consumo* (Echeverría, 2001: 55). El concepto de reproducción social, derivada de la visión marxista, entonces, es una forma integral de reproducción de la vida humana sustentada en su relación con la naturaleza y mediada por una forma social e histórica de cómo realizar esa interacción, objetiva y subjetivamente.

<sup>7</sup> Sólo desde este enfoque se puede entender el cálculo de que 800 millones de personas estén involucradas en la agricultura urbana; que más de 90% de los agricultores a nivel mundial sean campesinos e indígenas y que la agricultura familiar represente entre 27% y 67% de la producción global de alimentos (FAO). O bien que de todo el trabajo mundial, 1600 millones de personas tengan trabajo asalariado, 1600 millones sean campesinos o trabajadores por cuenta propia y cerca de 2000 millones, mayoritariamente mujeres no tengan trabajo remunerado (GRAIN, 2014).

<sup>8</sup> La distinción entre “la política” y “lo político” a la que refiere Bolívar Echeverría es una oposición terminológica propuesta por el marxista François Châtelet. Echeverría profundiza esa separación entre la política institucional profesional estatal y una comprensión de lo político como capacidad de autoconfiguración humana, sobre la cual regresaremos en el texto. Utilizamos la noción de lo político desde otros trabajos de Echeverría que destacamos más adelante (Echeverría, 1986; 1998).

La política dominante tiene una configuración específica, una *forma*<sup>9</sup>: una concepción estadocéntrica, que mira lo político como gobierno sobre los pueblos, “técnica o arte de lo gubernativo” *sobre otros*. (Maquiavelo, 2008). Tiene una escala de despliegue, como lucha por la hegemonía global, o por la estatal-nacional.<sup>10</sup> El funcionamiento realista del poder, es descrito por Schmitt como las relaciones de consentimiento al poder basadas en la confianza pero también en el temor y la desesperación, unidas todas por la necesidad de protección, siendo esta última “la única explicación para el poder” (Schmitt, 2010:21).

Lo político en su crudeza, aparece necesariamente como poder *sobre otros*. Schmitt sabe que el poder es relacional, fundado en el mando-obediencia.<sup>11</sup> En la versión erudita y de genio conservador totalitario que era Schmitt, la obediencia se funda entonces en el carácter protector del poder. La forma política del poder estatal, es también una forma de “*poder-sobre*”.<sup>12</sup>

Si lo político en la modernidad se conjuga en la forma estado, como lucha por la hegemonía, arte del gobierno sobre otros, poder-sobre y desde algunas visiones realistas, como pacto de protección-obediencia, la configuración específica de esta relación podemos llamarla un *mando delegado*. Hay que recordar que Hobbes, identifica esta relacionalidad específica, en su conocida visión de transferencia y autorización de la facultad de gobierno de los muchos en uno para la protección de este sobre ellos. La visión de dicha transferencia es en buena medida, la renuncia a gobernarse a sí mismos (Hobbes, 2001: 142).

Sea por la necesidad de la protección en clave autoritaria y patriarcal, o sea en clave de una soberanía delegada y democrática<sup>13</sup>, la forma y figura específica del estado y por tanto

---

<sup>9</sup> El concepto de *forma social*, derivado del marxismo, define las características sociohistóricamente construidas de relaciones humanas cristalizadas o estabilizadas, de interacciones objetivas y subjetivas de un modo particular, por ejemplo, de apropiación de la riqueza. Utilizando, así la noción de forma social, *la forma estado*, definiría ciertas formas particulares de interacción socialmente producidas (la separación gobernados-gobernantes; las relaciones de legalidad, la ideología estatal-nacional, la organización supracomunal, metaterritorial del estado) que condensadas, pueden explicar una relacionalidad histórica determinada. Cuando hablamos de forma, hacemos referencia a esa condensación, multiplicidad y complejidad de relaciones. Véase Bolívar Echevarría, “La ‘forma natural de la reproducción social’”, *Cuadernos Políticos*, núm. 41, México, Era, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

<sup>10</sup> Schmitt aporta dos nociones básicas de la política dominante: por un lado el tipo de relacionalidad de confrontación y guerra y por otro lado su escala verdadera de influencia: el *grosraum*, o bien podríamos decir en otros términos, la lucha y control territorial en el sistema mundo capitalista en disputa hegemónica. Von Krator sistematiza esos aportes.

<sup>11</sup> En el texto “Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso”, el propio Schmitt escribe aunque en voz imaginaria: “El hombre es un hombre para el hombre. Es sólo porque hay hombres que obedecen a otro hombre que a éste le es concedido el poder. Si dejan de obedecerle, el poder desaparece por sí solo (Schmitt, 2010: 21).

<sup>12</sup> Recordemos que Holloway separa el poder-hacer (el poder entendido como capacidad o facultad de hacer, la habilidad de hacer cosas) y el Poder-sobre otros, “pasamos nuestros días realizando los proyectos de aquellos que ejercen el poder-sobre. (...) Mientras que el poder-hacer es un proceso de unir, el unir mi hacer con el hacer de los otros, el ejercicio del poder-sobre es separación (...) La naturaleza personal de la relación de poder-sobre significa que el uso de la fuerza o su amenaza están siempre directamente presentes en la relación de dominación misma (Holloway, 2002: 52-55).

<sup>13</sup> La negación de la posibilidad del gobierno directo del pueblo, tiene dos vertientes. Por un lado el autoritarismo del estado protector que emerge frente a la necesidad basada en una condición ontológica del humano sobre el conflicto irresoluble entre iguales. El origen de una meta autoridad se basa en la imposibilidad de gestionar el conflicto; autoridad humana que sin embargo no explica su condición de excepción para poder gestionar la conflictividad a través del orden impuesto. Por otro lado, el igualitarismo liberal no puede reconocer esa condición de excepción de los mejores por encima del conflicto, base del autoritarismo, por lo que su propia negación del gobierno directo del pueblo no es ontológica, sino organizativa, por lo que es una negación débil, un presupuesto pragmático: la forma organizativa de sociedades complejas, por su tamaño, impide el gobierno



de lo político se funda en la separación de gobernantes-gobernados a través de un mando que se delega. Esta delegación puede ser a un ente superior (el Leviatán), un poder absoluto (el monarca), un poder centralizado con límites (monarquía constitucional), o un poder más disperso en una elite (democracia representativa), pero el hilo rojo que une a estas formas de lo político desde las más autoritarias hasta las más democráticas, es, como hemos dicho, una práctica delegada. El “pueblo” —o si se quiere la multitud (Negri-Hardt, 2003, 2004)— no se gobierna así misma, sino que es gobernada por otros; quizá otros que cambian de manera regular y periódica o irregular y poco transparente, pero siempre otros.

Lo político dominante, asume un fatalismo: el autogobierno es imposible.<sup>14</sup> Fatalismo que configura al estado y la noción de lo gubernativo. El mando delegado será entonces una segunda mejor opción dada la imposibilidad del autogobierno del pueblo desde donde derivan las concepciones sobre la democracia contemporáneas. Dahl sostenía que en el mundo real sólo tenemos oligarquías competitivas, poliarquías, no verdaderas democracias. Shumpeter, a su vez, creía que una oligarquía competitiva es todo lo que la democracia puede ser (Przeworski, 2010: 41).

Aparece entonces como discurso de lo posible, la gobernabilidad a partir de equipos seleccionados por el pueblo de manera periódica como forma realista de lo gubernativo. Rousseau llamaría a esto *aristocracia electiva*. Castoriadis la llama *oligarquía plebiscitaria*. *La forma liberal de la política* es otra manera de conceptualizarla (Gutiérrez, 2015).

Sobre esta forma de lo político, se ha señalado críticamente: “que el poder popular no se puede delegar sin que se destruya (Bookchin, 2008: 88) o bien, que es una política que parte del hecho de la “renuncia de la participación” (De Sousa Santos, 2006: 79). O también, que esta relacionalidad implica que “La política y el estado son los límites o la limitación de lo social” (Tapia, 2008: 14).

Esta entrega, esta renuncia, este mando delegado, obtura el poder social, es decir, pone en paréntesis la potencia del poder-hacer, sustituyéndolo por el monopolio estatal. Un mando ajeno delegado releva la capacidad y potencias propias del poder-hacer imponiéndose como sentido común con base en la imposibilidad del gobierno autodeterminado. Es un proceso de des-sujetización, donde el sujeto de la acción política que gobierna lo social se condensa en el estado, negando la politicidad y potencia de otras sujetidades para dicha función. La normalización de esta configuración específica de poder-sobre, como gobierno sobre los pueblos, oculta la negación entonces de otras formas de poder y de los alcances autónomos del propio poder-hacer desplegándose como autodeterminación. El mando delegado niega y reprime el poder-hacer.

---

directo de los pueblos, autodeterminación sólo posible en pequeña escala. En cualquiera de las dos versiones, se niega el gobierno directo y autodeterminado.

<sup>14</sup> Incluso Rousseau, radical de su tiempo en su texto el discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres postula más conservadoramente en *El contrato social* que: “Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados. No es concebible que el pueblo permanezca incesantemente reunido por ocuparse de los negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de administración cambie. (...) Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres. (...) lo mejor y lo más natural es que los más sabios gobiernen a las multitudes, cuando se está seguro de que las gobernarán en provecho de ellas y no en el de ellos” (Rousseau, 1999: 110, 112, 114).

## **Política informal y mando despótico del capital**

El capital, a diferencia de la “forma Estado” -que niega la potencia autodeterminativa del poder-hacer- lo captura y lo parasita a través de un mando autoritario. A través de otra forma de “poder-sobre”.

Es el pensamiento crítico quien señaló la contradicción entre la aparente igualdad formal de lo político y la desigualdad real por un lado, y la separación entre lo político y lo económico por el otro.<sup>15</sup> El pensamiento liberal festeja<sup>16</sup> la separación de estas esferas, mientras que la tradición marxista la señala como una *política informal* (Echeverría, 1998) que esconde relaciones de dominio. Esta política informal reduce lo político a los intereses del capital o de la reproducción de la máxima ganancia. Es una acción política no explícita que da por sentado que los intereses particulares del despliegue económico de los capitales y la acumulación coinciden con los intereses del resto de la sociedad.

Dicha visión tiene una larga historia que sin embargo sólo se consolidará en la modernidad capitalista, que es la concepción de lo político como defensa, protección y normatividad de la propiedad privada. El mantra del poder político en la versión liberal es la protección de la propiedad privada (Locke, 2004 [1690]); una concepción de la seguridad de los “goces privados” (Constant, 2013[1819]) en la llamada libertad negativa.

Las concepciones constitucionales y/o filosóficas sobre esta política, sobre esta “República de la propiedad” (Hardt, Negri, 2009) que definen la política del capital, o la política de la acumulación, descansan sobre la separación histórica y aparente de lo económico y lo político, emergiendo los mundos de lo público y lo privado como esferas aparentemente autónomas y sin articulación. La escisión entre lo político y la economía es constitutiva de nuestro tiempo<sup>17</sup> y es el eje de funcionamiento de lo productivo-capitalista y de lo político estatal (Ávalos 2007; Meiksins Wood 2000; Roux, 2005).

Desde esta óptica crítica, dicha separación habría permitido a la esfera privada de lo económico sustraerse al control democrático y sobre todo a permitir que la apropiación de la fuerza de trabajo excedente tenga lugar en la esfera económica con medios económicos, es decir, no sometidos a control de lo político. Esto abrió la posibilidad de que la producción social respondiera de manera universal, profunda e ilimitada a las necesidades del sector explotador. Los procesos económicos en la esfera privada “se liberan, por decirlo así, de las instituciones coercitivas que constituyen el Estado, aunque esas instituciones están a su servicio- y se desarrollan de manera autónoma” (Meiksins Wood, 2000:21).

---

<sup>15</sup> Marx señala primero la separación entre estado y sociedad civil como la mayor contribución de Hegel, es decir hacer evidente la separación entre gobernados y gobernantes. Luego, en la ideología alemana, Marx señala: Las luchas políticas son formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases. Dice Marx: “Y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes (...) y sobre todo, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás (Marx, Engels, 2014:27)

<sup>16</sup> “Refleja el nacimiento de una sociedad diversa de la feudal, caracterizada por la confusión entre poder económico y poder político, entre privado y público (Bobbio, 1985: 77).

<sup>17</sup> “El estado capitalista no es tal porque la burguesía haya ocupado los cargos importantes. Es un Estado capitalista debido a su forma: la separación entre lo político y lo social. (...) impone la condición de la separación y de la expropiación al poder social del trabajo a través de la imposición de los derechos de propiedad privada. El contenido del Estado es así expresado en su forma: la emancipación de lo político respecto a lo económico” (Bonefeld, 2013: 2005).

Este proceso de control total de la producción como proceso histórico es descrito por Bolívar Echeverría. En su visión, emerge el sujeto distribuidor de la riqueza, un sujeto automático, el mercado, o mejor el capital. Pero la constitución sujética del capital como verdadero sujeto decisor sobre la riqueza, deshabilitó las capacidades políticas de los sujetos políticos arcaicos, es decir a las comunidades de su propia conducción y distribución sobre los bienes materiales. Desligó, a los sujetos proletarizados de obligaciones locales, y los subsumió en el proceso del mercado mundial (Echeverría, 1995: s/n). Ese proceso, supone “la represión y enajenación fundamental de lo político” ya que en la concepción de Echeverría derivada de Marx, “vivir y sobrevivir es, para el sujeto social que se reproduce, autorrealizarse en una forma social elegida o proyectada por él” (Echeverría, 1986: 191) la posible recuperación de la conducción de dicha reproducción es fundamental para nuestra investigación.

La total pérdida de control, el vaciamiento de poder sobre lo productivo por lo comunal y social es sólo una de las caras del proceso. Su reverso es un empoderamiento hipertrófico del capital, casi absoluto de lo productivo del que se desprende una politicidad específica, o mejor, la negación de una politicidad en el campo que se considera “económico”. Así, según Gerardo Avalos, toda la esfera partidaria y representativa, en apariencia política, se vacía de sentido debido a un poder mayor, el del capital; en contraste lo que normalizamos como no político, el campo de intereses económicos posee una politicidad inmanente pero en un sentido autocrático. Un *mando despótico*, que somete y decide sobre la vida material, pero no está sujeto a ningún control, deliberación o delegación (Avalos, 2007: 29).

El ámbito de la producción social está vedado para la decisión ya que está orientada por un mando despótico. Los capitalistas en conjunto y el capital como abstracción general de ellos, tiene una capacidad absoluta de mando en dicha esfera por considerarse privada, separada de lo político y que se normaliza como no política sin razón alguna.

El proceso de desconfiguración del control sobre la vida misma, se realiza en esferas separadas. El poder productivo del trabajo es subsumido y capturado por el capital; el poder propio del trabajo para reproducir lo social es expropiado para ser dirigido, organizado y monopolizado por la forma estado. Desposeídos no sólo de los medios materiales, sino controlada su orientación o expropiadas sus facultades, el poder social del trabajo se encuentra doblemente negado. Aunque las relaciones de opresión y dominación no pueden reducirse a la negación del poder-hacer por la reproducción de la forma estado y el capital, ellas significan configuraciones históricas de poder insoslayables.

Estado y capital —volviendo sobre nuestra reflexión inicial— son formas de reproducción social, que sin embargo enajenan el mando, la dirección y el gobierno de lo social, de la reproducción de la vida. Una a través de un proceso de delegación y otra por medio de un mando despótico, terminan por conducir bajo su forma, tiempos y modos a la reproducción humana con una forma específica de vínculo con la naturaleza. En tanto capital y estado asfixian otras formas de reproducción o bien expulsan de su alcance —de manera preconcebida o como efecto no deseado— a contingentes sociales importantes; en tanto la reproducción de la forma y capital no alcanzan a configurar todo lo societal, otras formas de reproducción emergen; formas de vida resisten a su lógica colonizadora o les impugnan en búsqueda de reordenar las relaciones que los atan.

Otras formas de lo político, deben ser comprendidas bien como antagonismos que configuran un poder—contra lo dominante o bien como procesos de despliegue autónomos de poder

propio, de poder-hacer. Nuestra investigación se centra en el rastreo y comprensión de las formas de lo político no sólo en su dimensión insubordinante, antagonista, sino en su capacidad constitutiva de autonomía. En la habilitación de formas de poder-hacer que recuperan o actualizan para sí el control de la reproducción social, bajo sus propias formas y modos. *Recuperar la dirección y gobierno de lo social entonces, como otra forma de “lo político”*.

### **Otras formas de hacer política**

Donde se da un conflicto profundo, los ojos de los oprimidos disfrutan de una mayor agudeza en la percepción de la realidad presente.  
Immanuel Wallerstein.

Las formas dominantes de la política formal representada en lo estatal no sólo oscurecen, otras formas de hacer política sino también otras formas de opresión, otros mecanismos de poder-sobre, como el patriarcado o la heteronormatividad. Como hemos visto antes, lo político estatal, oculta la política informal del capital. Hay sin embargo, otras formas también de lo político, que Echeverría nombra como “espurias”, por no ser reconocidas como política y lo que Luis Tapia denomina “política salvaje”<sup>18</sup> por ser desbordantes precisamente de lo instituido y del monopolio de lo político representado en el estado. En todo el entramado societal hay signos de conflicto ante el poder-sobre, abiertos o soterrados, organizados formal o informalmente, explícitos y abiertos, materiales o simbólicos, muchos que apenas son murmullos.

El reduccionismo de una teoría del poder centrada en el estado, es equivalente a la simplificación de mirar los distintos antagonismos sólo a través de las expresiones más visibles de la acción colectiva de protesta, así como tratar de generar un marco explicativo que captura lo incommensurable de sus formas, clasificándolas a través de sus instancias de organización formal. Esas otras expresiones de lo político no pueden ser vistas taxonómicamente, pero podemos tratar de contar con una malla intelectual para poder enunciarlas.

Lo político como hemos visto, es entendido y practicado como un proceso de estabilización del conflicto y de organización del mismo. La teoría política es una búsqueda permanente del orden. Es por ello que no mira a su contrario<sup>19</sup>, las formas política *desordenadoras* (Gutiérrez, 2006). Si lo estatal por definición es cristalización de poder-sobre como orden y política dominante, existe lo político como fuerza de contención, de impugnación o de desbordamiento. Lo político como negatividad, como evasión de lo dominante, como su erosión, debilitamiento e incluso desintegración. Lo político como oposición contra y fuera de la política instituida, como antagonismo y conflicto que rebasa a

---

<sup>18</sup> “Las políticas salvajes introducen una proliferación de principios y prácticas de desorganización de la dominación, de los monopolios y jerarquías existentes” (Tapia, 2008: 126).

<sup>19</sup> Tapia define esta negatividad como parte misma de lo político: “En la política se experimentan tiempos de constitución, de destrucción, de recreación; tiempos de orden y desorden. (...) La política es un campo de fuerzas en el que los sujetos crean instituciones, pero también en el que las pueden destruir, reformar, sustituir ( Tapia, 2008: 111).

la organización de las elites y de las formaciones sociales hegemónicas. El concepto de *antagonismo*<sup>20</sup> se vuelve entonces central, para entender otras formas de hacer política.

Las prácticas políticas de impugnación, denuncia, protesta y desafío abierto del orden, que disputan la dirección de lo social<sup>21</sup>, o tratan de influir, incidir, negociar o reformar su contenido en *interacción con lo dominante*, representadas en la acción colectiva de masa, de un *antagonismo* abierto, han sido denominadas como acción colectiva o *movimiento social* (Melucci, 1999; Tarrow, 1998; Lorenzo, 2001; Tilly, Wood, 2009).

Las prácticas políticas destructoras de orden, de alcance destituyente, que abren un tiempo excepcional y suspensión del orden dominante, como *negación total de lo dominante*, como un *antagonismo desarticulador* del poder-sobre, han sido analizadas como motín, levantamiento y *rebelión* o bien como revolución (Skocpol, 1994; Gilly, 2006).

Finalmente, las prácticas de deserción, fuga, huida, disimulo, furtivismo, abstencionismo y acciones simbólicas de “discurso oculto”, que revelan un antagonismo como *resistencia a lo dominante*, como acciones moleculares de desobediencia soterrada, han sido nombradas como *infrapolítica*. (Scott, 1998; 2000; 2013).

Nos interesa resaltar que todas estas formas políticas son relacionales, mutuamente determinadas en la interacción entre dominados y dominadores. James C. Scott, quien postuló la noción de infrapolítica, sostiene que esta se despliega donde se realizan las condiciones más severas de falta de poder y dependencia, por ello nombra al discurso oculto como la infrapolítica de los desvalidos. Está claro que los dominadores aparecen de manera directa, con fuerte coerción pero también que los dominados tienen pocas oportunidades de desafiar abiertamente a los dominadores y que sus vínculos de pares, horizontales, sostienen resistencias simbólicas sin procesos de organización formal. La debilidad de las formas infrapolíticas y del discurso oculto no se encuentra en las formas de lucha misma, sino en el sujeto dominado así como en el poderío relativo del sujeto dominante. Desde otro enfoque Luis Tapia nombra a este campo de politicidad como subterráneo, como un subsuelo o intersticio donde se realiza una política fragmentaria, diversa y desarticulada, no reconocida, que se despliega como socialidad alternativa, como símbolos y discursos en circuitos no visibles ni reconocidos (Tapia, 2008). En la visión de las teorías de los movimientos sociales, esta escala de análisis sólo aparece como *microestructuras de movilización*, y son nombradas sólo en relación a la acción colectiva estudiada por definición, que es la protesta (Tarrow, 1998).

Charles Tilly, en el último de sus trabajos, denomina al movimiento social, como una “curiosa forma de hacer política”. En continuidad con su línea de pensamiento, sostiene que la forma moderna de movimiento social (movilización pública, realización de campañas reivindicativas, asociación y organización) está relacionada de manera decisiva con las formas liberales del Estado. A reserva de profundizar el debate sobre esta posición, está claro que el antagonismo desplegado frente a lo estatal en la forma movimiento social tiende a la

---

<sup>20</sup> [Entenderemos] “antagonismo como la formación subjetiva inherente y derivada de relaciones y procesos de conflicto y lucha, construida en función de la incorporación de experiencias colectivas de insubordinación, caracterizadas fundamentalmente por la impugnación y la lucha (o rebelión) contra la dominación existente, proyectándose hacia el establecimiento y el ejercicio de un poder contra” (Modonesi, 2010: 196).

<sup>21</sup> Tapia define al movimiento social como un “tipo de configuración nómada de la política (...) es como una ola de agitación y desorden a través de las formas tradicionales e institucionalizadas de la política. Una acción colectiva que no circula o irrumpe en otros lugares de la política no es un movimiento social (...) los movimientos sociales son una forma de política que problematiza la reproducción del orden social (Tapia, 2008: 56, 57).

organización e institucionalización de formas posibles de impugnación e influencia, que son canalizadas por las crecientes formas de gobernanza estatales. La interacción antagónica entre movimientos y estado se inclina a transmutar la configuración de los movimientos y del Estado mismo –su forma y su figura– sin romper la esencia conflictual que los opone, pero también que los ata entre sí.<sup>22</sup> Tapia resalta los límites e insuficiencias de lo político estatal para procesar antagonismos y contradicciones como el umbral para la aparición de la política otra que significa la forma movimiento social.

Por último, las explicaciones sobre la multitud sublevada o las versiones estructurales sobre la revolución, revelan el debilitamiento generalizado de las relaciones mando-obediencia, la erosión acelerada de la institucionalidad del estado como aparato organizativo y centralizador de fuerzas, la crisis de legitimidad y de funcionamiento objetivo y material a la que se enfrenta la élite gobernante, así como la aparición de fisuras, contradicciones y desorganización de las clases dominantes aglutinadas en torno del estado como reveladores del colapso del poder instituido. Todo ello provocado tanto por razones y causas endógenas de los grupos y clases poderosas, como por la fuerza de la masividad y la radicalidad masiva de los subalternos, donde se generaliza la obstaculización, boicot y desobediencia abierta y generalizada del funcionamiento de la normalidad dominante. Es la política salvaje caracterizada por Tapia, que desborda, rompe, desobedece, carcome las reglas de lo político instituido y en su caso, las disuelve y destruye.

Las diversas formas de antagonismo (resistencia, impugnación-negociación, destrucción de la relación de poder-sobre) son procesos interdependientes e interacción entre quienes tienen menos poder y quienes lo ejercen. Son a la vez desenvolvimientos políticos que se confunden, intersectan, suceden o combinan de maneras múltiples. Las relaciones de poder siguen siendo el campo de análisis, poder asimétrico, necesariamente entre quien manda y quien obedece, o entre quienes mandan y quienes impugnan esa relación.

Las investigaciones sobre las prácticas políticas de rebelión, movimiento social o infrapolítica, como prácticas fluctuantes e inestables, desordenadoras y generalmente no institucionalizadas tienen el reto de identificar al sujeto que las practica. Sujetidades difusas e inasibles que significan prácticas no necesariamente cristalizadas, oleadas de agitación, acción y desorden que encuentran formas orgánicas múltiples, complejas, flexibles e inestables.

Aun así, dichos estudios enfocan su atención en distintas escalas y procesos: la infrapolítica centra su análisis en las *redes de pares informales de los dominados*. Es una escala molecular y micropolítica. Por otro lado, el estudio de las rebeliones —por ejemplo de la escuela británica marxista de estudios históricos— ha tratado de describir a la *multitud*,<sup>23</sup> como el sujeto complejo de su investigación. La teoría anglosajona y europea de la acción colectiva tiene problemas para definir al sujeto concreto del movimiento social, que contiene tintes multitudinarios pero también estructuras organizativas. Este “sistema

---

<sup>22</sup> La visión de los movimientos sociales como reformadores y transformadores del estado puede encontrarse en Charles Tilly, “¿De dónde vienen los derechos?”, *Revista Sociológica*, año 19, núm. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 273-300 y en Charles Tilly, *Democracia*, Madrid, Akal, 2007.

<sup>23</sup> Véase por ejemplo E.P. Thompson, “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en *Tradicción, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1979. O bien, George Rudé, *La multitud en la historia: los disturbios populares en Francia e Inglaterra (1730-1848)*, Siglo XXI, 2009. Una buena reseña de esta corriente puede encontrarse en Gutmaro Gómez, “La historia social británica: memoria de una contribución colectiva”, *Historia y comunicación social*, núm. 8, 2003, pp. 119-137.

multipolar de acción” complejo (Melucci, 1999) emerge de manera multicausal pero también se desvanece. En ocasiones se estudian sus formas u organizaciones estabilizadas y relativamente institucionalizadas de *grupos militantes*,<sup>24</sup> que sin embargo, son sólo una de sus expresiones, generalmente, minoritarias.

Para América Latina, es insoslayable lo que podríamos denominar *movimientos comunitarios* o *comunidades en movimiento* desplegadas evidentemente a partir de las *formas comunales* de reproducción social que existen en muy diversas formas e intensidades en todo el continente. Por otro lado, *la clase como sujeto* organizado es la tradición más larga de investigación, en los estudios del trabajo organizado y la emergencia de la clase que lucha.

Una polifonía de sujetidades, de formas y figuras de lo político aparecen en el rastreo y estudio de otras formas de hacer política. Es probable que algunas de estos acercamientos hayan utilizado categorías y formas de comprensión de estas sujetidades como estables e invariantes, cuando su temporalidad es altamente fluctuante en comparación con estructuras metaestables, es decir que cambian de manera tan lenta que su cambio es aparentemente imperceptible, como el Estado.

E.P. Thompson al estudiar la formación de la clase obrera en Inglaterra, formula la tesis de que el sujeto, la clase, se forma en la lucha (Thompson, 1994, 1977). La interacción antagonica va formando, moldeando una sujetidad otra, distinta a la sujetidad dominada previa a la acción abierta de antagonismo. Surge una potencia, una capacidad, subjetiva y material, organizativa y simbólica forjada al calor de la confrontación y la lucha. Emergen capacidades y relacionalidades que sin embargo no parten del vacío. Surgen de la condición de dominación en las que se encuentran los subalternos, pero también se nutre de sus habilidades, saberes, memoria, culturas y formas organizativas formales e informales. Es por ello que los conceptos de subalternidad y autonomía relacionados con el de antagonismo, son decisivos en un estudio de emergencia de los sujetos que luchan, anclados todos en las relaciones de poder, dominación, conflicto y superación de dichas relaciones.

La potencia de dichos conceptos está en la articulación hecha por Modonesi, como combinaciones desiguales en un mismo proceso, de subalternidad, antagonismo y autonomía. (dominación, insubordinación, emancipación). Como relaciones de poder-sobre, contrapoder y poder-hacer en los procesos sociopolíticos articuladas entre sí de múltiples formas procesuales.

Podemos afirmar que la atención centrada en las formas políticas de despliegue antagonista y de las condiciones subalternas es inmenso y ha generado una amplia investigación al respecto. Sin embargo, los estudios sobre las formas políticas autónomas, su comprensión y análisis son menos prolíficos. Debido quizá a que las formas de dominio y control estabilizadas o condensadas perduran, las formas de colonialidad, subalternidad, explotación, dominio y cooptación han sido arduamente analizadas. Quizá también debido a la centralidad del antagonismo en la búsqueda de resistencia, movilización e insurrección se han generado numerosos y profundos estudios. Las formas autónomas de lo político, aparecen ligadas de manera indisociable a las formas de antagonismo y lucha analizadas y de alguna manera, en los estudios empíricos, subordinadas al estudio de este último.

---

<sup>24</sup> Véase Bernard Pudal, “Los enfoques teóricos y metodológicos de la militancia”, *Revista de Sociología*, núm. 25, 2011, pp. 17-35.

Modonesi ha encontrado dos dimensiones del concepto de autonomía<sup>25</sup>, ligadas a la tradición marxista. Autonomía como independencia de clase –subjetiva, organizativa, ideológica- y autonomía como emancipación, como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada (Modonesi, 2010: 104). En su investigación teórica, Modonesi es enfático en un diálogo analítico con Guha y Negri sobre las posibilidades de las capacidades autónomas instaladas en los dominados o en los subalternos —defendida por Guha— o bien en la posibilidad de la fuga y la expansión autónoma como estrategia emancipatoria —propuesta por Negri. La discusión versa sobre la existencia o no de una esfera puramente autónoma, libre de las influencias del dominio, la hegemonía y la reproducción de la forma del capital. Este cuestionamiento es la base para poder comprender cómo los procesos de autonomía, los despliegues de poder-hacer, están interrelacionados penetrados o atados a la reproducción de subalternidad (de poder-sobre).

La autonomía como independencia de clase, habla en especial de la construcción de un sujeto que lucha y en permanente proceso de habilitación de capacidades intelectivas, organizativas, estratégicas y de acción de poder contra lo establecido. Es decir de un *proceso de subjetivación, un proceso de producción o constitución de sí mismo, de auto-constitución* (Tassin, 2012). Este campo de potencia de saberes y haceres para luchar, integra, forja una subjetividad, con capacidades y reglas propias. Lo autónomo emerge como un sujeto que puede hablar y accionar por sí mismo, orientado y cohesionado por y para la interacción antagónica. Por ello, se recurre a la noción de *contrapoder*.<sup>26</sup> Entendido este, como un poder antagonista, mutuamente determinado.

Pero la segunda dimensión de la que habla Modonesi refiere en realidad a otro tipo de subjetividad, encaminada y orientada a la emancipación creando una tensión entre el sujeto que combate y el sujeto que se autoemancipa.

Esta tensión puede decantarse hacia formas más eficaces, eficientes, disciplinadas de combate y lucha (en formas que emulan las jerarquías militares), o bien hacia formas que priorizan al sujeto produciéndose así mismo, pero aislándose de manera relativa de los horizontes de lucha general con otros subalternos. Esta tensión es también fértil, produciendo subjetividades autónomas que luchan y reproducen la vida al mismo tiempo, como formas complejas y combinadas de hacer política. La tensión entre esas subjetividades es a la vez una tensión política de donde se centra la energía del proceso de subjetivación y las escalas de actuación.

La autoconstitución, entonces, de un sujeto que se libera centra su atención en otro campo de habilidades, saberes, haceres y formas de organización y de poder-hacer. Emerge una tendencia a configurar un proceso que “otorga prioridad a la autodeterminación del sujeto colectivo como fin mismo de la lucha política” (Ramírez, 2015: 37). *Es un tipo de politicidad obstinada en liberar la potencia de lo social, es decir, autonomizarla de las formas del capital y el estado, pero también, de otras formas de poder-sobre. O como diría Castoriadis, un proceso de autoinstitución. Una politicidad dirigida no sólo a contar con dirección y organización propias para el combate sino a producir formas propias de reproducción social, de reproducción de la vida misma. Es una politicidad natural de la cotidianidad para asegurar*

---

<sup>25</sup> Entenderemos autonomía como formación subjetiva inherente y derivada de relaciones y procesos de liberación, construida en función de la incorporación de experiencias colectivas de emancipación, caracterizadas fundamentalmente por la negación y superación —más allá— de la dominación existente, proyectándose hacia el establecimiento y el ejercicio del poder hacer (Modonesi, 2010: 196).

<sup>26</sup> Véase Negri, Situaciones, Holloway, 2001, *Contrapoder. Una Introducción*. Ediciones de mano a mano. Argentina,



la vida y de los momentos constitutivos y de actualización de esos modos de reproducirla (Echeverría, 2001). Esta politicidad, es la dirección y gobierno de lo social, pero es autodirección y autogobierno, lo que implica una esfera de política autónoma. Si bien la *autonomía política* puede entenderse en dichos conceptos, la autonomía material puede concebirse como *autoactividad*, como potencia de trabajo libre común.

Es una politicidad que tendencialmente no separa lo político de lo material, o lo político de la reproducción de la vida. De hecho, *es la política para reproducir de manera material e inmaterial la vida misma*. Una política orientada a la reproducción social desde subjetividades autónomas que dan su propia forma y figura a la regulación, organización, representación, deber, obligación y procesamiento de conflictos. Por ello, lo político autónomo, se tensa con la política *sobre otros*, porque radica en ser la política *sobre sí mismos*. Es decir, la diferencia entre una política que ejerce poder-sobre o una política que permite tendencialmente el despliegue del poder propio. Gobierno sobre los pueblos, o autodeterminación. Una política que se funda sobre mandatos delegados o despóticos sobre otros, o una politicidad que prioriza el auto-mandato, el mando colectivo sobre sí mismos. Es un tipo de politicidad que no descansa en las premisas de la política hegemónica, ya que el gobierno de lo social, -es decir la dirección y mando sobre la forma y figura de la reproducción social- no separa las estructuras políticas de la vida cotidiana, ni el mando del trabajo de quienes lo realizan.

En suma, las formas políticas de la hegemonía y la dominación se condensan en el estado y la forma partido y en su mutua determinación con los gobernados. Las formas políticas de la explotación se expresan en la dialéctica entre el capital y el trabajo. La política de la insubordinación se expresa en una forma desbordante e inasible como multitud, infrapolítica o movimiento social y su interacción rebelde con lo dominante. Las formas autónomas de lo político se expresan también de manera polifónica, pero tendencialmente se expresan por sí mismas, tratando de salir de la relacionalidad dominante que las oprime. Esa búsqueda incesante por superar esa mutua determinación en términos de subalternidad, es precisamente una búsqueda emancipatoria, negación y superación de la relación dominante.

Si tratamos de pensar en las prácticas y sujetos de una política autónoma, como lo hemos hecho con las formas políticas antagónicas, nos encontramos con un campo íntimamente interrelacionado pero que abre otra perspectiva, que es la de reproducción social más allá del capital y el estado. Estas prácticas, no necesariamente se articulan en la interacción con lo dominante sino que son, trazos, relacionalidades, pero también organizaciones e instituciones, de autonomía relativa o parcial (Castoriadis, 2006) o bien, como habíamos dicho antes, prácticas no capitalistas, no plenamente capitalistas o tendencialmente anticapitalistas (Gutiérrez, 2015). Éstas son formas relativamente autónomas<sup>27</sup> del capital y el estado, formas propias de reproducción material y política.

---

<sup>27</sup> Adherimos a la idea de que las formas de trabajo, reproducción y de poder-hacer tienen una fuerza por sí mismas, no necesariamente determinadas por las relaciones de dominación del capital y el estado. No es que el poder-hacer sea despliegue puro sin contradicciones, ya que su realización, aunque cruzadas e insertas en una trama de dominio, tiene una capacidad *propia*. La contradicción teórica de las posibilidades de estas capacidades o potencias emergen cuando se piensa la superación de las relaciones de dominación —salida probablemente siempre inacabada e imposible de concebir como una salida absoluta de las relaciones de poder— y sólo concebible como modificación de las forma, figura y despliegue de dichas relaciones.

A las prácticas<sup>28</sup> y vínculos de reciprocidad (Polanyi, 2013), de trabajo afectivo, a los saberes dominados del trabajo vivo, saberes y técnicas para el cultivo, el autocuidado, la protección en común, así como formas organizativas y comunicativas no formales, las podemos denominar tentativamente *entramados comunitarios* (Gutiérrez, 2015, 2009). Son las innumerables formas de sobrevivencia no mercantil y no estatal, así como los saberes productivos y reproductivos instalados socialmente, como formas de reproducción social imbricadas con las formas dominantes, subordinadas, complementarias, en contradicción o relativamente autónomas de ellas. Son *lazos de parentesco* (Guha, 2002), *afectivos y de pares* orientados a la reproducción y la sobrevivencia (De Lomnitz, 1975), lógicas de reproducción, son relaciones sociales reproductivas de los de abajo.

Las prácticas políticas autoinstituidas de manera formal y explícita son figuras múltiples, que articulan, potencian y autogobiernan formas complejas de entramados subalternos. Las *prácticas asociativas, las formas concejo o comunidad* les dan una determinada configuración política, como sujetidad autonómica. *La comunidad es una forma posible de la autonomía que articula la reproducción social, entendida como producción material y simbólica a la vez.* La forma concejo, aparecida en las luchas obreras como mecanismos de autogestión,<sup>29</sup> gestiona desde un espacio político autodirigido al trabajo productivo en su forma capitalista-industrial. Otras formas asociativas productivas y reproductivas, materiales e inmateriales, basadas igualmente en la autoorganización podemos equipararlas a formas de autonomía relativa o parcial.

Son las *formas políticas explícitas de autodirección y autogobierno, derivadas o posibles por la autoorganización de entramados subalternos y la acción militante.* La forma política de “movimiento social” no las abarca, aunque no son mutuamente excluyentes. La noción de “sociedades en movimiento” (Zibechi, 2008) trata de enfatizar la diferencia entre la forma del movimiento social tradicional, y lo que podría ser un *movimiento para la reproducción social, o bien un movimiento que produce comunidad, una política que construye comunidad u otras formas de autodirección de lo social.* Este campo de politicidad es el continente que privilegia nuestra investigación.

En momentos excepcionales, de rebelión o crisis profunda, las formas de apropiación y organización autónoma para la reproducción de la vida se multiplican como movimiento expansivo de poder-hacer. La mayoría de ellos no ha integrado nuevos sistemas totalizantes, han sido experiencias efímeras o bien han sido destruidas por la violencia estatal y militar. Su coherencia como sistema de totalización basado en una multiplicidad de formas autónomas es más una perspectiva u horizonte potencial de cambio, que prácticas políticas reales susceptibles de ser analizadas en el presente, por no estar generalizadas en la normalidad dominante. Aun así, en la izquierda antisistémica y/o marxista tendió a

---

<sup>28</sup> La mayor parte de los pueblos y de los barrios funcionan precisamente gracias a estas redes de coordinación informales y transitorias que no exigen organización formal y menos aún jerarquía. (...) Las formas de cooperación, coordinación y acción informal que encarnan el mutualismo sin jerarquía son las experiencias cotidianas de la mayor parte de la gente. Sólo de vez en cuando representan la oposición implícita y explícita a la ley y a las instituciones estatales (Scott, 2013: 21).

<sup>29</sup> La reflexión sobre la autonomía y los consejos puede revisarse en Cornelius Castoriadis, *La sociedad burocrática I. Las relaciones de producción en Rusia.* Barcelona, Tusquets, 1976. Para una revisión histórica y a la vez teórica véase Ernest Mandel, *Control Obrero, consejos obreros, autogestión,* [Antología], México, Era, 1970. Por supuesto, el consejismo tiene una tradición teórica y militante en Luxemburgo y Gramsci. Para este último véase Julieta Haidar, “Gramsci y los consejos de fábrica. Discusiones sobre el potencial revolucionario del sindicalismo”, *Trabajo y Sociedad. Sociología del Trabajo – Estudios culturales – Narrativas sociológicas y literarias*, vol. 14, núm. 15, otoño de 2010.

nombrarse a los procesos de articulación gubernativa como *comuna*,<sup>30</sup> *doble poder*, *sóviet*, o *autogestión generalizada*, entre muchos otros. La aparición y emergencia de prácticas y espacios autónomos multiplicados en breves momentos de rebelión, señala la posibilidad remota de su generalización. La posibilidad de la sustitución de lo político dominante en su forma estatal y la liberación del mando despótico del capital, tiene expresiones ideológicas y programáticas. Proyectos emancipatorios que nombran y articulan las otras formas de hacer política. El carácter normativo y estratégico de este campo de lo posible y deseable, influye sobre las prácticas autónomas reales que se despliegan en el presente.

Estas prácticas, son nombradas y estudiadas desde diversos enfoques y crean cierto subcampo al interior de los estudios sobre los movimientos sociales o de las prácticas de autoinstitución y autorregulación.

Las prácticas reales de autorregulación no estatal ni mercantil, es decir prácticas de autoorganización para la gestión específica de bienes comunes naturales, ha sido estudiada desde otra tradición teórica —el institucionalismo— por Elinor Ostrom. Su investigación logra demostrar que existen numerosos y eficaces mecanismos de autorregulación de comunidades y organizaciones para usar los llamados recursos naturales como bienes comunes en comunidades pesqueras, sistemas de riego, gestión de tierras y bosques que van desde Suiza y Japón hasta Filipinas (Ostrom, 2011). Si bien, su argumentación confluye con nuestra premisa de que existen otras formas y prácticas no dominantes que se despliegan en lo societal, su visión ahistórica, que soslaya las relaciones de poder y centrada en lo organizativo-reglamentario, se encuentra muy lejana a nuestra propia investigación centrada en la politicidad y la autonomía.

Una segunda corriente de estudios de prácticas a manera comparada, es el proyecto que trata de caracterizar y analizar las experiencias de una “globalización alternativa, contrahegemónica, organizada de la base a la cima de las sociedades” (De Sousa Santos, 2002: 11). El proyecto “Reinventar la emancipación social: para nuevos manifiestos” que reúne experiencias de África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal, dirigido por Boaventura de Sousa Santos, es un ejemplo del campo de nuestra investigación.

De Sousa sostiene que “La regulación social hegemónica dejó de hacerse en nombre de un proyecto de futuro y con eso deslegitimó todos los proyectos de futuro alternativos antes designados como proyectos de emancipación social (...) paradójicamente, es dentro de este vacío de regulación y de emancipación que están surgiendo en todo el mundo iniciativas, movimientos y organizaciones que luchan simultáneamente contra las formas de regulación que no regulan y contra las formas de emancipación que no emancipan (De Sousa Santos, 2002:15). Su escala de observación y análisis aunque emanado de experiencias locales, son los procesos articulados y generales de lo que llaman globalización alternativa. Esta tradición que él mismo denomina “sociología de las emergencias” es un apoyo epistémico para nuestra investigación.

Una tercera corriente de pensamiento sobre las prácticas emancipatorias, proviene del llamado marxismo analítico. Impulsado por Erik Olin Wright, el proyecto “Utopías reales” prioriza la teorización del diagnóstico actual de la dominación, las alternativas y las estrategias de transformación (Olin Wright, 2010). Al igual que el proyecto de De Sousa,

---

<sup>30</sup> Sobre La comuna véase Bruno Bosteels, “Estado, comuna, comunidad”, *Bolivian Research Review/Revista Boliviana de Investigación*, vol. 11, núm. 1, agosto de 2014; José Castillo, “La genealogía del Estado en Marx”, Mabel Thwaites Rey, *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007; Marx, Engels, Lenin, *La Comuna de París*, Madrid, Akal, 2010.

compara experiencias reales de autoorganización que se enmarcan en una perspectiva socialista. El replanteamiento radical del socialismo que realmente existió y la afirmación de que el socialismo como perspectiva emancipatoria es posible, orienta la investigación en su conjunto.

Aunque emanado de una corriente mucho más latinoamericana y de menor corte académico, la elaboración teórica argentina sobre el poder popular, pertenece a una misma familia que el esfuerzo de Utopías reales, en el sentido de enmarcar al tipo de politicidad que hemos descrito antes como prefiguración del socialismo. Esta perspectiva claramente militante en sus categorías se encuentra orientada siempre en un proyecto de totalización emancipatoria del cambio sistémico en clave socialista que define la noción de poder popular como el proceso en los lugares de vida de construcción de un poder social alternativo (Mazzeo, Stratta, 2007: 12).

Por último, la oleada de movimientos latinoamericanos, que reivindican la autonomía, construyen comunidad, se organizan con prácticas autogestionarias, su energía está anclada en “lo social” y en el proceso de producción y organización de sí mismos, provocó un conjunto inmenso de estudios. Algunos de ellos, se concentran en las formas políticas autonómicas o del poder-hacer y no sólo en el antagonismo, como en el caso del zapatismo,<sup>31</sup> del Movimiento Sin Tierra,<sup>32</sup> de las expresiones autogestionarias de los piqueteros y fábricas recuperadas en Argentina<sup>33</sup> o bien estudios comparados entre esas experiencias.<sup>34</sup> Todos ellos enmarcados en el ciclo de resistencia antineoliberal que va de la década de los ochenta y hasta el advenimiento de los gobiernos progresistas en Sudamérica. Es de resaltar el trabajo de Raúl Zibechi sobre la dimensión autonómica de un innumerable conjunto de luchas sociales latinoamericanas y experiencias locales de mercados alternativos, centros sociales y culturales, guardias y policías comunitarias, redes indígenas urbanas, además de las expresiones sociales ya mencionadas (Zibechi, 2017, 2015, 2008, 2006, 2004, 1995).

Aunque estas corrientes, investigaciones y reflexiones militantes son de gran ayuda, requerimos de un campo de teorización y especificación sobre nuestro propio estudio, que hemos delimitado como *los procesos de emergencia y construcción comunitaria que permiten la paulatina construcción autogubernativa o autodeterminativa*. Una investigación que centramos en el tipo de politicidad que hace que desde los entramados subalternos se pueda construir comunidad que, como veremos, es además comunidad autónoma. Es por ello que requerimos delimitar lo comunitario para entender qué es lo *político comunal*.

---

<sup>31</sup> Véase entre la inmensidad de estudios sobre el EZLN, Alejandro Cerda, *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México, UAM-X, 2011; Baronett, Mora, Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México UAM-X/ CIESAS, 2011. En ambos, el proceso de emergencia autonómica se mira desde abajo y con sus contradicciones de manera compleja.

<sup>32</sup> Desde una perspectiva territorial y geográfica destacaría el trabajo de Bernardo Mançano sobre el MST. Un ejemplo de ello: Bernardo Mançano, “La ocupación como una forma de acceso a la tierra en Brasil: una contribución teórica y metodológica”, en Sam Moyo y Yeros Paris, *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2008.

<sup>33</sup> Véase el emblemático trabajo de Maristella Svampa y Sebastián Pereyra, *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

<sup>34</sup> Véase un interesante estudio que integra la variable autonómica con relación a partidos y gobiernos en Christian Mirza, *Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina. La construcción de nuevas democracias*, Buenos Aires, Clacso, 2006.

## La forma comunidad

De los zapatistas hemos aprendido que *construyendo comunidad* se cambia el mundo.  
Vilma Mazza

Hasta aquí hemos podido identificar una multiplicidad de formas de lo político derivadas de las relaciones de poder mutuamente interdependiente y asimétrico. Las formas autónomas se despliegan o realizan de manera política y material de diversas maneras. Una de ellas es la forma comunidad. En las décadas recientes, especialmente en América Latina han emergido por un lado movimientos que producen comunidad ahí donde no la había, o bien, comunidades en movimiento reconfiguradas hacia la construcción de su autonomía. De manera paralela, la discusión sobre la comunidad y lo común, han reaparecido en el mundo académico y militante. Para nuestro estudio definiremos conceptualmente la *comunidad*, y *lo político comunal* como nodos interpretativos y formas complejas de relaciones que se van hilvanando en los procesos de antagonismo y lucha. Comencemos por el concepto de comunidad, polisémico y polémico a la vez. Lo comunitario está atravesado por numerosas prenociones que obturan su comprensión analítica. Aunque no es nuestra intención ampliar una crítica a la teoría de lo comunitario, mencionaremos al menos algunos debates centrales.

Un primer cierre cognitivo es la malla intelectual crítica de la modernidad hacia lo comunal, emanada desde el liberalismo y desde el economicismo marxista ortodoxo. El concepto de comunidad está oscurecido por sus críticas normativas. El liberalismo en su feroz defensa del individuo y los derechos en clave contractual se opone a lo comunitario, como sinónimo de opresión, corporatividad y negación individual. Esta aversión liberal es una larga trayectoria que equipara al mundo feudal -opresivo por definición en comparación con la modernidad- en un debate sobre el deber ser entre libertad y seguridad.<sup>35</sup> El liberalismo mantiene esa discusión normativa con las corrientes comunitaristas estadounidenses<sup>36</sup> y con el comunalismo en México. Critica a esas ideologías y teorías sin aportar un acercamiento analítico a la comunidad misma, por lo que es poco fértil como teorización. El liberalismo más radical, históricamente, fue una de las fuentes de la legitimidad integracionista y etnocida en el pasado en toda América Latina.<sup>37</sup>

El economicismo ortodoxo de izquierda, en su extrema versión teleológica y evolutiva, concibió lo comunal como una forma de producción que precedió al capitalismo y cuyas estructuras económicas representaban parte de un pasado, rebasadas por la historia y el lento pero incontenible avance tecnológico que permitiría un salto hacia una sociedad poscapitalista.<sup>38</sup> Un economicismo que fetichizaba a las fuerzas productivas como un valor

---

<sup>35</sup> Véase por ejemplo, Bauman Zygmunt, 2003, en busca de seguridad en un mundo hostil. México, Siglo XXI. Adicionalmente, la crítica al comunitarismo, la comunalidad y la comunidad puede encontrarse en varios trabajos mexicanos que se encuentran en Lisbona, Miguel, 2009, La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo, México, El Colegio de Michoacán.

<sup>36</sup> Véase Mouffe Chantal, 1999, el retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, España, Paidós. Para una introducción al debate del comunitarismo: Rodríguez Rubén, Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado en STVDIVM. Revista de Humanidades, 16 (2010)

<sup>37</sup> Véase para los casos de México y Chile, Bengoa José, Historia del pueblo mapuche, 2000, Siglo XIX y XX, LOM, Chile. Florescano Enrique, 1997 Etnia Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México, Nuevo Siglo Aguilar, México. Díaz Polanco, Héctor, 1991, Autonomía Regional, la autodeterminación de los pueblos indios, México, Siglo XXI.

<sup>38</sup> Sobre la ambigüedad de Marx sobre la comunidad véase Iglesias Mónica, 2015, Volver la “comunidad” con Karl Marx. Una revisión crítica de la dicotomía comunidad-sociedad. En Araucaria. Revista iberoamericana de

absoluto y positivo en sí mismo. Lo comunal, equiparado al campesinado —clase que no era la vanguardia de la revolución— significó no sólo el desprecio intelectual y militante de la izquierda en su conjunto, sino que derivó en un verdadero plan de desmantelamiento de lo comunitario en el mundo soviético. La hipertrofia explicativa de las formas de propiedad relativas al mecanicismo de esta interpretación del materialismo sumada al productivismo caracterizan también su explicación.<sup>39</sup> Por otro lado, si el liberalismo ataca lo comunal por su contradicción con el individuo, el economicismo marxista señaló a lo comunitario por su incapacidad revolucionaria y su atraso productivo, incapaz para el salto revolucionario hacia una sociedad superior, que sólo despegaría de la plataforma de las fuerzas productivas capitalistas modernizadas. En ambos casos, la ofensiva contra la comunidad es por lo que debiera ser o bien por lo que no puede llegar a ser, en contraste con modelos y paradigmas idealizados del presente y del futuro así como de mitificaciones sobre el pasado, que declararon a los principios organizadores tradicionales como obsoletos. Se debe recordar que en ambos casos, el liberalismo y el economicismo productivista fueron ideologías de estado, cuyo poder permitió consolidar estas visiones como hegemónicas.

Un segundo obstáculo epistémico, es la tradición de las ciencias sociales alrededor de lo comunitario, en sus versiones sociológicas y antropológicas.<sup>40</sup> Influidas mutuamente, utilizaron para comprender lo comunitario, como constructo analítico, la oposición dualista entre lo observado y lo propio. La dicotomía formulada entre modernidad y tradición, entre sociedad y comunidad, entre solidaridad orgánica y mecánica, y lo urbano/rural fueron principios abstractos de generalización que esencializaron no sólo a lo comunitario sino al tipo de oposiciones societales que presentaron para su contraste. Occidente, modernidad, sociedad, racionalidad y en especial progresismo, son hoy categorías problemáticas que hablan más de cómo los teóricos veían así mismos a sus sociedades que de la forma comunidad misma. El interés topológico de la sociología clásica (Nisbet, 2009) y de sujetos o relaciones hipotéticas sobre lo comunal nos parece obturan, más que abren la comprensión sobre las relaciones comunitarias. En especial, el núcleo discutible de esta cosmovisión es que la modernidad ilustrada asumió su propia liberación de fuerzas inmateriales sin percatarse de las nuevas fuerzas incontroladas por el hombre de la misma modernidad.<sup>41</sup> Así,

---

Filosofía, Política y Humanidades, año 17, no 34. Segundo semestre de 2015. Pp 109-132. Léase una interpretación sobre Marx en términos más clásicos sobre la comunidad y lo común en Basso, Luca, 2015, *Marx and the common. From capital to the late writings*, Brill, Boston.

<sup>39</sup> Para una revisión crítica del determinismo económico en el marxismo, del evolucionismo unilineal y multilineal de Marx y Engels y la vulgarización del marxismo véase Gouldner Alvin W, 1983, *Los dos marxismos*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>40</sup> Según Leif Korsbaek, especialista en estructuras comunitarias desde una visión antropológica, en una revisión exhaustiva de estudios de comunidad en Mesoamérica entre 1968 y 1978 que integró una revisión de más de 100 publicaciones, los autores sin embargo señalan sólo una raquítica definición de comunidad: “El término comunidad puede ser ambiguo. En nuestro sentido, una comunidad es un grupo de gente en estrecha contigüedad, por lo regular en un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas”. (Rossi, O`Higgins 1981; citado en Korsbaek 2009: 103). Es la conclusión a la que llega Yoshiki Sakumoto en un excelente ensayo de maestría antropológico, llamado *En Busca de la comunidad*: “El concepto de comunidad carece de criterios rigurosos que la definan y más bien, el concepto mismo es un objeto problemático que necesita una revisión teórica profunda” (Sakumoto, 2010:5).

<sup>41</sup> La modernidad ilustrada deja de percatarse de que la principal fuerza sobrehumana que encanta al mundo a su manera no es de orden cosmogónico sino que es ella misma moderna: es el dios de la modernidad históricamente vencedora, el valor de la mercancía capitalista valorizándose por sí mismo, automáticamente, en medio del proceso de reproducción de la riqueza social; deja de advertir que la razón con la que pretende

los elementos constitutivos de lo comunal se construyeron desde un etnocentrismo<sup>42</sup> y universalismo esencialista y desde la mirada considerada superior de una racionalidad auto comprendida como libre.

A pesar de que la complejidad de autores sociológicos como Tönnies y en especial Weber<sup>43</sup> es mucho más rica que la generalización que hacemos aquí, “no escapan, sin embargo, a una visión evolucionista de la realidad humana (...) el visible fracaso de la civilización del “progreso” con su “irracionalidad” intrínseca pone en tela de juicio esas conceptualizaciones” (Almeida, Sánchez, 2014: 15). Por último, pensando hermenéuticamente sobre los autores sociológicos clásicos que estudian lo comunitario, su referencia inmediata fue la comunidad europea en retroceso, con visos feudales, vista desde la nostalgia de lo perdido y la atalaya del mundo científico de una relacionalidad comunal en descomposición y desaparición. La forma comunidad, vigente en el sur del mundo y transformada por el colonialismo y también la “modernidad” no son visibles para estos autores.

Una traba intelectual sobre lo comunitario es finalmente su cristalización y mitificación. La comunidad como ontología e identidad estática con definiciones nítidas y aparienciales. Autarquía, orden, cohesión, armonía, homogeneidad, consensualidad, todos pilares que sostienen un modelo integrador. La equiparación de lo comunitario con lo étnico, como agrupación cerrada y estática de identidades fijas y en especial, a-conflictivas. Las evocaciones de lo comunitario como fraternidad y seguridad naturales y tácitas. La comunidad confundida con la aldea y el asentamiento, o bien como territorio o tierra usada;<sup>44</sup> lo comunitario equiparado a lo agrario y la economía de subsistencia cohesionadas por la religión y el aislamiento.<sup>45</sup> Se debe resaltar en esta caracterización una esencia pre-reflexiva, como sustancia integradora de un automatismo social comunitario, apolítico. Todo el trabajo investigativo de las décadas recientes tanto antropológico como arqueológico, permite desconocer estas premisas.

Cualquier análisis sobre lo comunitario debe enfrentar estas largas tradiciones ya que admitir la existencia de lo comunitario, significa provocar automáticamente la sospecha de romanticismo e idealización, aunque lo que devela en realidad es la ideología por la que se evalúa o se supone entender las formas comunales.

---

vencer sobre el mito es ella misma un mito, un dispositivo discursivo para explicar y al mismo tiempo engañar (Echeverría, 2010: 233)

<sup>42</sup> Para una visión desde la antropología crítica sobre la mirada eurocéntrica sobre las formas políticas de las sociedades a-estatales véase: Gledhill John, 2000, el poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política, Ediciones Bellaterra, España.

<sup>43</sup> Véase Tönnies Ferdinand, 2011, Comunidad y asociación, el comunismo y el socialismo como formas de vida social, Biblioteca Nueva/Minerva, Madrid; Redfield Robert, 1973, La pequeña comunidad. Sociedad y cultura campesina. Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del libro, Cuba; De Marinis Pablo, Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies en De Marinis Pablo, Gatii Gabriel, Irazuzta Ignacio (2010) La comunidad como pretexto. En torno al (re) surgimiento de las solidaridades comunitarias, Anthropolos- UAMI, Barcelona.

<sup>44</sup> “El carácter distintivo de la banda primitiva o asentamientos aislados es evidente y fácil de explicar: trazamos una línea en derredor del asentamiento o en derredor de las tierras por las cuales andan los cazadores o labran sus parcelas los agricultores primitivos y decimos: Estos son los límites de la comunidad”. (Redfield, 1878, 262)

<sup>45</sup> Algunas de estas definiciones pueden encontrarse en el concepto de comunidad corporativa cerrada, que, aunque explicada históricamente, se generalizó como sentido común.

Prevenidos sobre esta larga trayectoria que confunde y desquicia la propia noción de comunidad, como una categoría polémica en sí misma, por sus connotaciones filosóficas, modernas y aparienciales, requerimos de una estrategia teórica para construir un concepto con capacidad heurística para nuestra investigación. Con algunos elementos de soporte de los estudios históricos comunitarios, la antropología económica sobre el campesinado y en especial, del marxismo abierto, proponemos desglosar las *relaciones comunales*, con algunos puntos de partida. Esto es, comprender la *forma comunidad como relación*; historizar y espacializar la forma comunidad y sus propias contradicciones y antagonismos; y analizar lo comunitario desde una visión materialista y simbólica de las prácticas sociales.

Cuando decimos que hay que comprender la “forma” comunidad, es que requerimos desfeticizarla. (Marx, 1999, [1867]) En los estudios científicos ciertas categorías aparecen como realidades dadas y cristalizadas, aparentemente neutrales y objetivas, observables incluso. Cuando en ciencias sociales nos referimos a las categorías dinero, capital, estado o sociedad, olvidamos que son en realidad abstracciones de relacionalidades sociohistóricamente construidas y constituidas de manera contradictoria. Se soslaya que dichos conceptos son en realidad cristalizaciones de relaciones en las que subyacen prácticas que fluyen y cambian en el tiempo. Los conceptos tienden a dar la apariencia de relaciones estáticas, normalizadas y de abstracciones que tienen vida y voluntad propia —como los “mercados” o las “naciones” por encima de los seres actuantes concretos.<sup>46</sup> Es decir, conceptos fetichizados o reificados.

Es también por ello, que para comprender lo comunal debemos abandonar su comprensión como condición ontológica —que podemos encontrar en sus detractores (la comunidad *es* opresiva) pero también por ejemplo, en el comunalismo oaxaqueño<sup>47</sup> (la comunalidad es una forma de *ser*). Debemos abandonar también las derivaciones estructuralistas hacia lo comunal, por ejemplo de la propiedad, que en términos marxistas pero también en los enfoques liberales le otorgan un determinismo que condiciona las relaciones y conductas de los comuneros. (“Si hay propiedad comunal sobre la tierra hay producción y relación colectiva”; o bien, “la propiedad comunal provoca la tragedia de los comunes”; en ambos casos, la abstracción de lo que llamamos *propiedad* determina la conducta, aunque en sentidos opuestos para cada tradición.) En suma, debemos abandonar las representaciones y mistificaciones sobre lo comunitario por más valiosas u odiosas que sean.

La idea marxista de que “toda vida social es en esencia práctica”, parece indicarnos que si queremos comprender a la sociedad —o en este caso a la comunidad— no se la debe observar *per se* sino a las prácticas de las cuales resulta lo que llamamos de manera condensada, comunidad.<sup>48</sup> Al igual que “movimiento social” o “estado” las delimitaciones que fetichizan y tratan al concepto como si existiera siendo sujeto o cosa en la realidad,

---

<sup>46</sup> Quizá el problema antropológico y sociológico para encontrar a la comunidad, definirla, delimitarla, objetivarla, parte de considerarla como existente en sí misma y no como una serie de prácticas, relaciones, vínculos e interconexiones.

<sup>47</sup> Véase Robles Hernández Sofía, Cardoso Rafael (comp.) 2007, Floriberto Díaz. Escrito. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*; Korsbaek Leif, *El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización*, en Argumentos, vol. 22, núm. 59, enero-abril, 2009, pp. 101-123. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México; Véase en especial, Martínez Luna Jaime, 2010, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, México; Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca.

<sup>48</sup> es esta una reformulación casi textual de las ideas de Richard Gunn citado abajo.



obturaran su comprensión. El movimiento social entonces es tratado como grupo, el estado como “estructura” y la comunidad como esencia de un grupo.

La comunidad entonces, puede ser comprendida como una configuración y modo específico de *relaciones, prácticas e interacciones*. Podemos nombrarlas como *comunales*. Nos interesa además del tipo y forma de dichas prácticas, las interconexiones entre ellas, que provocan un modo de socialidad, como dinámica. *El concepto de “forma”<sup>49</sup> en este caso, significa comprender esos entramados como vínculos entre individuos, como vínculo de esos mismos individuos con sus medios de trabajo, así como con la naturaleza y de relación de esos individuos con otros, externos a dicha forma de relación original*. Estas relaciones comunales por ser prácticas, pueden dejar de realizarse o bien, modificarse la figura e intensidad en que se realizan. Vista así, la comunidad no está ahí simplemente, sino que las relaciones comunales pueden detenerse, pueden dejar de producirse como práctica y vínculos existentes. O bien, los hombres y mujeres que realizan prácticas comunales pueden decidir modificarlas en su forma y organización. O incluso, si se comprenden las relaciones que configuran lo comunitario, pueden comenzar a realizarse ahí donde no se habían desplegado. *Comunidad* es una constante creación y recreación de prácticas en flujo permanente. Hay “comunidad” donde hay prácticas comunales.

Aunque esta delimitación puede parecer de sentido común, se aleja por completo de la definición de comunidad como algún tipo de racionalidad, sentimiento unitario, forma de ser, etnicidad, grupo de personas como asentamiento o lugar y etapa o modo de producción pre-modernos o precapitalistas.

La forma comunidad, se integra de relaciones de *cooperación, reciprocidad y compartición* del trabajo. Es decir, estas prácticas comunales son formas de vínculo y organización para el hacer en común. Definamos las coordenadas de estos conceptos.

Para Pablo González Casanova la categoría comunidad puede definirse a partir de un tipo de vínculo: *interacción sinérgica y dialéctica*. (Casanova, 2000, 9). Las relaciones comunitarias son entonces de *interdependencia*. Si comprendemos la dialéctica como mutua determinación, significa en este caso, despliegue de capacidades que sólo pueden realizarse en común, o a través del entramado colectivo. *La interdependencia es directa*, cara a cara, a diferencia de la interdependencia societal de las complejas escalas de organización del mercado y del aparato estatal. Esta es una diferencia sustantiva, porque significa que esa interdependencia es relativamente controlada y organizada directamente por quienes la ejecutan, mientras, como hemos visto antes, las formas de mando en el capital y el estado se realizan por *otros*. Detengámonos en esto.

La interacción sinérgica puede entenderse como la acción en conjunto o concertada que crea un efecto más grande que el que se esperaría sumando los efectos de acciones separadas. Esa “interacción sinérgica” es otra forma de llamar a la cooperación, cargado este último concepto sin embargo, de evocaciones positivas.

La cooperación –interacción sinérgica- no es exclusiva de la comunidad, quizá de ahí la sobre-generalización de nombrar a múltiples formas de cooperación, asociación y

---

<sup>49</sup> Para una profundización sobre el concepto de “forma” en el marxismo, véase el intrincadísimo trabajo: Gunn Richard, En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden; en Bonnet Alberto, Holloway John y Tischler Sergio (comps.) 2005, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana Volumen I*. BUAP. Herramienta Ediciones; véase en especial Holloway John, Crisis fetichismo y composición de clase, en Bonnet Alberto, Holloway John y Tischler Sergio, (comp.) 2007, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana Volumen II*. BUAP. Herramienta Ediciones.

organización como comunidades, ya que la cooperación se despliega en la vida cotidiana en numerosos ámbitos. Entonces lo comunal, es una modalidad cooperativa particular.

Marx denomina a la cooperación “como la forma de trabajo de muchos (...) coordinados y reunidos con arreglo a un plan en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos pero entrelazados” (Marx, 1999 [1867]: 262). Sin usar el concepto de sinergia, pareciera estar en su pensamiento la misma esencia, diferenciando lo que llama la suma mecánica de fuerzas de los trabajadores de la *potencia social de la cooperación*, donde “el fruto del trabajo combinado no podría alcanzarse con el trabajo individual (...) la cooperación no tiende solamente a potenciar la fuerza productiva individual, sino a crear una fuerza productiva nueva”.

Pero como sabemos, el trabajo emblemático de Marx, explica cómo esta cooperación, esta sinergia, es capturada en el capitalismo bajo el comando, bajo las órdenes del capital – con un mando despótico- que es una relacionalidad que enajena los objetivos de dicha cooperación hacia el horizonte de la máxima ganancia. En la cooperación productiva de la que se habla, “la coordinación de sus funciones y su unidad como organismo productivo radica *fuera* de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene en cohesión. Desde un punto de vista ideal, la coordinación de sus trabajos se les presenta a los obreros como *plan*; prácticamente, como la *autoridad* del capitalista, como el poder de una voluntad ajena que somete su actividad a los fines perseguidos por aquella” (Marx, 1999 [1867]: 267). Es una especie de *cooperación forzada*.

La comunidad por otro lado es otra forma de hacer o cooperar: “el objetivo de este trabajo no es la creación de valor (...) sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia así como de la entidad comunitaria global” (Marx, 2007, [1857-1858]: 433-434). En términos marxistas<sup>50</sup>, la comunidad entonces es una forma de relacionalidad histórica orientada por el valor de uso<sup>51</sup> cuya manera de realización difiere de la del capital: producción y consumo de valores de uso —materiales e inmateriales— para vivir en colectivo.<sup>52</sup> Ese trabajo cooperativo es controlado directamente por quienes lo llevan a cabo y esa relación de *autoactividad* es una forma de poder distinta, que produce cierta autonomía material y simbólica.<sup>53</sup> La vida en común no es sólo *económica o política o cultural* sino todo eso a la vez.

---

<sup>50</sup> Siguiendo las ideas de Gianotti sobre Marx, Marianela Chaui, sostiene que al investigar Marx las formas precapitalistas, en realidad estudiaba las formas no-capitalistas: “la expresión *precapitalista* no es tomada en el sentido del antecedente del capitalismo, sino que “pre” significa más bien, “todo lo que no es capitalista”. Sin embargo, hay que admitir –afirma Giannotti- que Marx podría haber sustituido “precapitalista” por “no capitalista”, y, dado que no lo hizo, no podemos eximirlo de la responsabilidad teórica de haber dejado sin explicar el empleo de esa expresión ambigua (Chaui, 2006: 152). Es por ello que la investigación de Marx sobre las formas precapitalistas en los Grundrisse, es al menos, problemática y no es necesariamente la base de nuestro estudio, aunque sí muchos de sus principios teórico-metodológicos.

<sup>51</sup> En las llamadas formas pre-capitalistas, la producción tiene como finalidad producir valor de uso, mientras que en el capitalismo su finalidad es la valorización del valor. En las formas precapitalistas, justamente porque la finalidad de la producción es el valor de uso, no se puede separar los económicos de aquello que lo determina. Lo económico es determinado por lo religioso, lo político, el sistema de parentesco, etc. (Chaui, 2006: 167).

<sup>52</sup> El marxismo normativo de G.A. Cohen, ayuda comprender el principio *antimercantil* de la comunidad, que se realiza cuando “la contribución productiva está basada en el deseo de servir y ser servido por los demás” (Cohen, 2008, citado en Reyes, 2009:52). Sin embargo, definido así, se encuentra en el ámbito de lo deseable de manera normativa y nosotros analizamos las prácticas observables como relaciones comunales.

<sup>53</sup> “En una situación comunitaria o no mercantil, se observa que todos y cada uno de los productos son directos e inmediatamente bienes, que su forma natural es autónoma e independiente respecto de la voluntad política

Esta es una característica central de lo comunitario: que mientras en la forma societal organizada como capital y estado la producción esta escindida de la reproducción e incluso de la circulación, estas relaciones en la comunidad se *realizan de manera más o menos unitaria*, no separadas. Esta unidad de relaciones tiene un enorme poder cohesivo: la reproducción social se puede realizar de manera tendencialmente autosuficiente como resultado de la *unidad organizativa que entrelaza todas las relaciones de reproducción social*, es decir, la comunidad.<sup>54</sup>

Ello se debe también a que lo comunitario es un proceso englobante de las redes de parentesco y no sólo de los individuos como productores. Al capital sólo le interesa el trabajo abstracto de los individuos concretos, no su reproducción como sujetos integrales que requieren cuidado, protección, saberes, goce, disfrute (hoy mercantilizados a través de los servicios y el consumo). Ese interés desgaja al sujeto en su dimensión productiva de su dimensión consuntiva y de la esfera reproductiva (privada). En cambio, la comunidad es un tipo de interacción sinérgica orientada a la reproducción en su conjunto, es decir, a la reproducción social, a la reproducción de la vida en todos sus aspectos y no sólo en su esfera “económica”.

La noción de reproducción social, elaborada por Bolívar Echeverría es un sistemático intento por desarrollar una teoría de la cultura que integre a su vez la base material productiva y consuntiva que en la ortodoxa tradición, estaba escindida de manera determinista entre factores estructurales económicos y superestructurales ideológicos, jurídicos o culturales. Para Echeverría, “producir es significar”, es decir, la producción material, es siempre, de manera indisociable, producción simbólica, semiótica, cultural, forma de ver el mundo, forma de apropiarse el mundo:

El proceso de reproducción social es un proceso social de modificación de la figura de la socialidad mediante la producción y el consumo de objetos prácticos, de bienes producidos, de productos útiles o con valor de uso. [...] El proceso de reproducción social sería así un proceso a través del cual el sujeto social se hace así mismo, se da así mismo una determinada figura, una “mismidad” o identidad (Echeverría, 2001: 71).

Definida así, reproducción social no es sólo economía material de autosubsistencia, sino también cooperación para la seguridad y la protección, la habitación y vida en común; del goce y disfrute en colectivo de lo producido y de la socialidad que se produce al actuar en común así como de las representaciones y procesos simbólicos que hay en todas esas prácticas.

Este tipo de trabajo cooperativo, se organiza también en una modalidad y forma específicos, es decir con una específica división del trabajo. *La reciprocidad y la compartición son las formas organizativas de la cooperación*. Veamos por qué.

---

que puede estar imponiendo desde afuera una regulación distributiva a la circulación de los bienes que conforman la riqueza de la sociedad. Dado que la sociedad comunitaria distribuye riqueza concreta, de forma social-natural y no riqueza convertida en quanta de valor, no puede cosificar su política distributiva entregándola a una “mano invisible”; tiene que ser ella misma la que se invente los principios de apreciación cualitativa que guían sus disposiciones distributivas”. (Echeverría, 1998 :16)

<sup>54</sup> “La característica más importante de dicha comunidad es su capacidad para subsistir autónomamente; esto es, el grupo produce la totalidad de los bienes requeridos para su perpetuación y crecimiento” (Meillasoux, 1980: 15)

“Comunidad” deriva del latín *communis*, que significa cooperante, o bien corresponsable en una tarea. *Communitas* por tanto significaba agrupación cuyo vínculo se finca en obligaciones o deberes comunes basados en la cooperación. Ambos significados, *cooperación* y *deber* aparecen como una interacción entrelazada, vínculos de un orden específico. El término que designa la reciprocidad, *mutuum*, es un derivado de *munus*. Se comprende entonces que la *immunitas* remita a la dispensa de la responsabilidad o del impuesto, ya que está exonerado de la obligación y el deber de cooperar. “Lo común, el *commune* latín, implica pues, siempre, cierta obligación de reciprocidad ligada al ejercicio de responsabilidades públicas” (Dardot, Laval, 2015: 29).

Quien integra la comunidad, tiene de uno u otro modo, el deber de cooperar con el resto. Pero a su vez, la forma comunidad deriva de intereses objetivos de permanecer juntos para beneficiarse del trabajo común (García Linera, 2009) y la obligación emerge porque el resultado, beneficios o productos, reales o imaginarios del hacer en colectivo son para el beneficio común. Podemos afirmar que los modos de división de trabajo colectivo, [reciprocidad<sup>55</sup>, compartición, rotación, faena en colectivo] formulan mecanismos de igualación<sup>56</sup> en el trabajo, como técnicas que dispersan el esfuerzo entre todos quienes integran lo comunal, pero que también organizan de varios modos el trabajo familiar cotidiano, familiar en rotación, o el trabajo común de todas las redes de parentesco.

La relativa tendencia de dispersar el esfuerzo, es a la vez un proceso de socialización permanente de saberes locales transmitidos<sup>57</sup> por las redes de parentesco entre sí, y a la vez el modo de hacer en comunidad. Es un grado de especialización tanto en su forma como contenido que puede ser reproducido autónomamente como técnicas compartibles y haceres no monopolizados. Esta fuerte interacción con medios de vida y subsistencia que son intensivos en mano de obra y cooperación son fuertes vínculos afectivos<sup>58</sup> y de convivencia<sup>59</sup> simultáneamente.

---

<sup>55</sup> Recuérdese que Polanyi al hablar de la reciprocidad, señala que esta funciona en las familias y redes de parentesco, bajo el principio de conducta simétrico entre ellos pero también entre comunidades. (Polanyi, 1975: 76-77)

<sup>56</sup> El historiador, economista y geógrafo inglés Norman J.G. Pounds estudia a las comunidades europeas en la edad media central. En dicho proceso, describe cómo entre los campesinos se ordenaba la relación con la tierra –para exasperación de los economistas contemporáneos- sin que mediara la economización de tiempo y trabajo ni la organización productiva basada en la eficacia. Ello no se debe al primitivismo y atraso campesino o de la edad oscura sino a un criterio más importante para los campesinos comunitarios: la igualdad. La distribución de tierras hacía compartir tierras buenas y malas a todos los campesinos por igual. El criterio de igualdad y de compartición, subordinaba criterios productivistas. (Pounds, 1999).

<sup>57</sup> La especialización y división del trabajo manual e intelectual, aparece como una característica del trabajo industrial y también de la organización societal en su forma estado-nación definidas por su escala y forma. El tema de los saberes locales y su dominación, invisibilización y destrucción ha sido muy estudiado: (Foucault, 2000, 2010); (De Sousa Santos, 2006).

<sup>58</sup> Es la *psicología comunitaria* la que estudia este sentido de pertenencia a las redes de apoyo, curiosamente mucho más cercana a la definición weberiana sobre el sentido de pertenencia. Desde ese enfoque, se define como: “un sentimiento que los miembros tienen de pertenencia, un sentimiento de que los miembros son importantes para los demás y para el grupo, y una fe compartida en que las necesidades de los miembros serán atendidas a través del compromiso de estar juntos” (McMillan & Chavis, 1986, pág. 9) citado en Maya Jariego, I. (2004).

<sup>59</sup> Ivan Ilich define lo “convivencial” como la sociedad en la que el hombre controla la herramienta, permitiendo una socialidad distinta. (Ilich, 1978). La crítica, aunque normativa, devela una socialidad real, que había sido vista por Thompson por ejemplo, al analizar la separación entre el trabajo orientado al quehacer y el trabajo orientado al dinero, que implica un cambio en la percepción del tiempo, la ociosidad, el goce, etc. (Thompson, 1979)

La producción, trabajo, cooperación y vida en común comunitaria está orientada en esa *perspectiva de subsistencia* que hemos mencionado previamente (una figura del valor de uso). Es una perspectiva *autolimitada* tanto en términos productivos como en clave política. La producción en un horizonte de subsistencia, o lógica reproductiva: “se caracteriza, a nivel económico, por una actividad basada en los recursos locales y limitada por las capacidades de reproducción de estos mismos recursos a través de los ciclos naturales, destinada al autoabastecimiento, muy intensiva en mano de obra y muy poco en capital” (López, López, 2003: 54).

Esta perspectiva *autolimitada*, se explica por la forma de cooperación social directa y no indirecta como en la forma societal capitalista, donde la división del trabajo es supracomunitaria e incluso supraestatal. Restringida a las formas directas de cooperación social de quienes practican las relaciones comunales y sin ser poseedores de la técnica industrial que organiza la cooperación social global, el trabajo comunitario depende casi por completo de sus propias fuerzas, que por definición, son limitadas. Una perspectiva de subsistencia, se conforma dentro de ese límite, basado en la *suficiencia*. Los límites de la fuerza cooperativa comunal, de los recursos locales y de la tecnología precaria, recrea una situación de escasez, entendida esta como una forma material limitada de satisfacción de necesidades. Este horizonte de escasez como forma de vida, es distinto al horizonte de abundancia del mercado global capitalista, producto del desarrollo de fuerzas productivas sin precedente, derivadas a su vez de una cooperación social eficiente y productiva por su propia forma de despliegue así como su gestión en forma de sistema interestatal, características todas, que potencian la producción como nunca antes en la historia.

Lo comunal, entonces, es una *forma de reproducir la vida con un horizonte de escasez*, mientras que el capital y el estado son formas de reproducción social basadas en un horizonte ilimitado de abundancia,<sup>60</sup> debido a una intensa cooperación societal como “sistema mundo”.

La *autolimitación* es también una restricción como se sabe, que se rompe material, tecnológica y energéticamente con la sociedad industrial, que permite con base en poderosas fuentes de energía una escala e intensidad productiva así como un uso de la riqueza en su forma dineraria, de proporciones hipertróficas y prácticamente sin límites, salvo, por supuesto, las naturales (O’Connor, 2001; Leff, 1998).

Hasta aquí, podemos recapitular con algunos elementos iniciales, relacionándolos con la conceptualización inicial que habíamos hecho sobre el poder:

- a) La *forma comunidad* está integrada por una serie de prácticas, relaciones y vínculos, de interacciones sinérgicas –cooperativas- del hacer en común (poder-hacer)
- b) Las prácticas o relaciones comunales se desarrollan de manera tendencialmente como *autoactividad* (Holloway, 2011), es decir, como secuencias de haceres autocontrolados por quienes los ejecutan, orientados a la *producción de valores de uso*, hacia la *reproducción social vital*.
- c) Las prácticas comunitarias realizan el conjunto de relaciones productivas, consuntivas, reproductivas, materiales e inmateriales, de goce, disfrute, significación

---

<sup>60</sup> Aunque la interrelación de lo comunitario con lo natural, lo desarrollaremos con la noción de lo común, cabe separarnos de las representaciones de lo comunal como “armonía”, equilibrio”, o “simbiosis” con la naturaleza, de las que se desprenden caracterizaciones normativas, ideológicas, militantes sumamente valiosas, pero que no analizan la forma de lo comunal, sino la subjetividad que sobre ella se produce.

y representación simbólicas de manera *tendencialmente unitaria y no escindidas entre sí*. Se realiza a través de la organización de las redes de parentesco como unidades organizativas y lo comunal como unidad orgánica de todas las prácticas comunales.

- d) El hacer comunitario, hacer en común, tiene formas de despliegue que se articulan por el *deber y la obligación* con el colectivo, que se realizan en formas de reciprocidad, rotación y compartición que significan una forma de socialidad simétrica y horizontal de saberes, así como una intensa interacción – convivencialidad, afectividad y significaciones-.
- e) La forma comunidad se realiza en una escala, forma y significación *autolimitada* en un *horizonte de subsistencia* que implica un modo de reproducción de la vida basado en la *suficiencia cuyo horizonte es de relativa escasez*.

Estas características nos permiten *separar analíticamente la forma comunidad, de la etnicidad*. Maurice Godelier hace una interesante distinción entre tribu y etnia, la primera es la forma práctica de relación con lo natural para reproducir la vida; la segunda un proceso de identificación colectiva que remite a las significaciones, representaciones, realidades culturales o ideales. La tribu sería “una entidad política nacida de la unión de lo material y lo ideal de la vida social de la que gestiona su reproducción. Pertenecer a una etnia da una identidad cultural y lingüística, pero no da tierra, ni mujer (sic), ni pan. Eso lo da la pertenencia a la tribu” (Godelier, 2000: 171). Podríamos afirmar lo mismo de la forma comunidad, que no puede equipararse automáticamente a la identidad y la etnicidad.

Aunque *casi* intrínsecamente vinculadas, la comunidad de reproducción está anclada en los mecanismos materiales y organizativos para reproducir la vida. Lo que podríamos llamar comunidades de autoidentificación estarían ancladas en la producción de identidad, o si se quiere de etnicidad. Es decir, queremos discernir entre procesos de reproducción y procesos de identificación (Díaz Polanco, 2006).

Nuestra tesis central de investigación, es que en las últimas décadas, han emergido una serie de movimientos sociopolíticos mayoritariamente populares, campesinos e indígenas cuya forma de hacer política primordialmente se centra en acciones colectivas que *reproducen la forma comunidad, que actúan en comunidad*.

Es decir, prácticas cooperativas, autoactividad hacia la reproducción social, recuperación de las esferas reproductivas y consuntivas y no sólo productivas como totalidad de la reproducción de la vida, donde se privilegian muchas prácticas de compartición, rotación y saberes compartidos. Todas esas prácticas organizadas por sectores subalternos, se realizan desde los márgenes y la precariedad y son esfuerzos que se despliegan en un horizonte autolimitado de escasez.

Esa forma de movilizar esfuerzos, organización y proyectos políticos, esa forma de movimiento de producción de relaciones comunales, es un impulso decididamente político, como forma de recuperación del control de la reproducción de la vida, es decir, un proceso emergente de control de los medios y relaciones que les permiten conducir su propia forma y figura. El poder hacer que despliegan estos movimientos comunales, o comunidades en movimiento, es el poder de reproducir sus vidas, bajo su control relativo. Es otra forma de hacer política, que se centra en organizar *comunidades de reproducción basadas en una cooperación “libre”*. Estos movimientos, bien pueden ser caracterizados como *movimientos comunales, o movimientos que comunizan*, es decir, que producen o reactivan la forma comunidad, como vehículo de reapropiación de lo social, y con ello de la reemergencia

política en clave comunitaria. Con la noción de comunizar, deseamos enfatizar el impulso explícito de crear o reordenar vínculos comunales, como modo de lo político. Regresaremos sobre esto.

En esta perspectiva, aunque la comunidad se nos muestra como una de las formas de cooperación tendencialmente libre por ser autocontrolada, en realidad desde otras escalas y perspectivas, está atada a otros poderes y dominios. Es de lo que hablaremos a continuación, analizando a su vez, cómo se realiza esa forma de autocontrol, de autonomía política anclada en la autonomía material del trabajo comunal.

### **Lo político comunitario y la política autónoma**

Decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no quiere decir ni que aquellas que están dadas sean necesarias, ni que de todos modos el poder constituya en el corazón de las sociedades una fatalidad inevitable, sino que el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder y del agonismo entre relaciones de poder e intransitividad de la libertad son una tarea política incesante, y es incluso aquella tarea política inherente a toda existencia social.

M. Foucault

Cuando los hombres y mujeres despliegan relaciones comunitarias, de manera simultánea ejercen diversas relaciones de poder-sobre o bien, se encuentran sometidos a formas múltiples de dominio y control. Como unidad analítica el concepto de comunidad nos ayuda a comprender el tipo de socialidad y hacer en común que se despliega en sus relaciones. Sin embargo deja de ser útil pensarla en sí misma, sin considerar las relaciones de poder-sobre que se ejercen a través de ella o bien sometiéndola. Sostenemos que debemos comprender las relaciones y ejercicio de poder comunal bajo tres prismas: *a)* lo político comunitario como *dirección y gobierno del hacer en común*, del poder-hacer; *b)* las relaciones de subordinación, lucha y superación del dominio, abiertas e implícitas, que *atravesan* las relaciones de quienes integran la entidad comunal como regímenes de micropoder y, *c)* la expansión de las formas estado y capital y sus mecanismos de subsunción frente a las formas de reproducción comunales. Comencemos por esta última.

### **El poder sobre y a través de la comunidad**

La mercantificación del mundo y la estatalización de las relaciones sociales son procesos históricos macrosociales invasivos que provocan contradicciones esenciales y conflictos de intereses con las formas de reproducción comunales.<sup>61</sup>

La primera es una serie de procesos “extensivos e intensivos (como planetarización y como tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital” (Echeverría, 1995). Es decir, es una lógica invasiva de reordenamiento de las relaciones humanas todas, que de manera paulatina, directa

---

<sup>61</sup> El argumento de Clastres es que la comunidad es antitética del estado (Clastres, 1974). Desde una perspectiva histórica, Tilly argumenta que la forma del estado como sistema de estados, restringió y estrechó las formas de lucha por el poder: “en el mundo entero, la formación de Estado ha convergido con la construcción, más o menos deliberada, de Estados nacionales – no de imperios, ni de ciudades-estado, ni de federaciones, sino de Estados Nacionales- siguiendo los modelos ofrecidos, subvencionados o impuestos por las grandes potencias. (Tilly, 1990: 267) El argumento de Tilly se completa en la idea de que el Estado-Nación es una forma organizativa político-militar que inhibió otras formas estatales y obligó de manera directa y como reacción a organizar estados nacionales en el resto del mundo no europeo.

o indirectamente, cambian y se funcionalizan en relación al capital y su horizonte de búsqueda permanente de máxima ganancia. La segunda es una “prolongación generalizada de los mecanismos de vigilancia de la vida cotidiana” (Gledhill, 2000: 39). Gledhill nos alerta sobre el poder estatal y su creciente penetración en la vida social cotidiana<sup>62</sup>. Es la extensión del principio ordenador “entendido no solamente en sus formas físicas evidentes sino también en sus formas simbólicas inconscientes (...) de producción y canonización de las clasificaciones sociales (...) de domesticación de los dominados (Bourdieu, 2014: 22-489).

Es un sistema global de relaciones que se constituyó históricamente como una *totalidad* ordenadora de la modernidad en su forma capitalista que engulle, o *subsume*<sup>63</sup> otras formas de vida. La forma “capital” y la forma “Estado” son modos de reproducir la vida, que someten a su lógica organizadora creciente.<sup>64</sup> Estatización y mercantificación son un proceso interminable de expansión de relaciones sociales, inclusión permanente de la multiplicidad en la unidad (García Linera, 2009). Esa totalización estatal-mercantil, es el “sistema mundo capitalista” de Wallerstein que sigue en expansión como una forma de “dominación o violencia hacia lo particular” (Endnotes, s/f).

Las relaciones estatales-mercantiles, son un proceso permanente de colonización y subsunción de las formas comunales. “El problema decisivo radica en la subsunción real, en su extensión y universalidad, pero también en el grado de su intensidad” (Zavaleta, 2009: 337). Es decir, existe una contradicción entre las relaciones estatales-mercantiles y las formas comunales de reproducción de la vida. Pero esa contradicción, se enfrenta desde múltiples formas de política comunitaria, que van del avasallamiento total y la disolución y fragmentación comunal, a la adaptación, acomodamiento, cooperación, mutación y sometimiento, o bien la resistencia, antagonismo o autonomía que reconfiguran las propias prácticas comunales para perdurar y persistir como comunidad. Esta contradicción reside en que las relaciones estatales y de mercado *sustituyen, desplazan, inutilizan o debilitan* a las relaciones comunales porque el mercado y el estado son otra forma de organización para reproducir la vida de los sujetos concretos, que abandonan el ejercicio de prácticas comunales cuando el salario y el estado son el vehículo para subsistir. Esta contradicción entonces puede mirarse desde dos ángulos: desde la interpenetración de relaciones contradictorias, como la subsunción englobante de la comunidad desde el exterior.

La comunidad como modo de reproducción social, está subsumida en una lógica mayor que la contradice. El localismo, aislamiento y subordinación de lo comunitario es parte también de un proceso de englobamiento dominante, que la comunidad *siempre* ha sufrido, como unidad subalternizada por mandos despóticos, señoriales, imperiales y coloniales

---

<sup>62</sup> El argumento de Gledhill, es que los imperios, a diferencia de los estados nación, aunque “pretendían ser señores de todo lo que se extendía ante su vista, carecían de las infraestructuras administrativas, militares y de comunicaciones necesarias para que esa pretensión se convirtiera en realidad” (Gledhill, 2000: 36). En un orden similar de ideas, Hirsch, argumenta que a pesar de la retórica neoliberal contemporánea sobre la reducción del Estado, en realidad: “la evolución del Estado de Seguridad al Estado Nacional de competencia no representa más que una nueva fase de la penetración del Estado en la sociedad (...) el estatismo autoritario no desapareció sino que ha asumido una nueva configuración histórica” (Hirsch, 2001: 152-153).

<sup>63</sup> “Cuando el particular es subsumido bajo un universal, ese universal se presenta como la verdad de este particular; es más, es como si el particular se hubiera convertido en nada menos que una instancia del universal que lo subsume. (...) La subsunción, por tanto, parece implicar una forma de dominación o violencia hacia lo particular” Endnotes en <http://endnotes.org.uk/translations/32>

<sup>64</sup> Charles Tilly señala la lógica expansiva y colonial de los estados europeos: “tenían predominio político sobre aproximadamente un 7% del territorio del globo en 1500, un 35% en 1800 y un 84% en 1914. Esta misma expansión facilitó la multiplicación de Estados nacionales en el mundo entero (Tilly, 1990: 269).



primero así como por poderes estatales y fuerzas mercantiles ahora. Empero, existe la diferencia de que la subsunción al sistema moderno, disuelve los vínculos y prácticas comunitarias a diferencia de los mandos despóticos precapitalistas que los sometían pero no los desarticulaban.

La capacidad microsociedad de la forma comunidad para reproducir la vida, es a la vez debilidad frente a entes de fuerza y escalas mayores. La comunidad como proceso celular completamente autárquico, quizá no ha existido en la historia. Debemos recordar que los sistemas de reciprocidad, o las economías de subsistencia, también generaban excedentes para el intercambio. Esas relacionalidades horizontales y simétricas como las llama Polanyi configuraban entramados intercomunitarios que reproducían la vida de otros modos. Es por ello que encontramos distintas denominaciones de esos “microsistemas” como formas “civilizatorias” comunitarias, como “sociedades comunales” o incluso “modos de producción” comunitaria.

Estos “microsistemas”, o formas de reproducción de la vida, siempre han estado subsumidos. Analizar la lógica y las dinámicas particulares e históricas de subsunción es precisamente encontrar las lógicas de dominio y contradicción. La comunidad, sólo puede ser entendida teóricamente, no como entidad aislada sino colocada firmemente en la interacción contradictoria con los poderes dominantes supracomunitarios.

De ahí, la larga historia de colonización de lo comunal, pero también de numerosas historias y trayectorias de lucha por su autonomía en el pasado<sup>65</sup> y contemporáneas, estas últimas, tema de nuestra investigación. De igual importancia es comprender que los sujetos concretos así como están atravesados y relacionados por prácticas comunitarias, también en diferentes grados e intensidades ejercen relaciones de mercado y estatales en configuraciones desiguales, históricas y contradictorias. Un fuerte entramado de relaciones comunitarias se nos aparece como un ente aparentemente unitario, pero en el mundo actual, conviven a veces en tensión, en ocasiones en antagonismo abierto y otras en relativa estabilidad configuraciones combinadas de comunidad, Estado y mercado.

En el otro polo de comprensión sobre lo político comunal, es claro que todas las comunidades subalternas son conflictivas e internamente diferenciadas. “La mayoría de los subalternos son sujetos tanto dominados como dominantes, dependiendo de las circunstancias o ubicación en las que los encontramos (Mallon, 1995: 111). Como hemos dicho, a la par y entretejidas con las relaciones comunales como forma de reproducción de la vida, se replican relaciones de dominio. Las relaciones de micropoderes entre quienes realizan prácticas comunitarias, están lejos de prescindir del poder-sobre. En ellos se despliegan patrones de poder que naturalizan jerarquías, estratificaciones y privilegios. Relaciones múltiples intersectadas de opresión patriarcal, heteronormatividad, adultocentrismo, jerarquía cognitiva, violencia y heteronomía sobre los cuerpos. Un universal abstracto puede también imponerse como *tradicción o identidad* sobre las mujeres y hombres concretos que practican relaciones comunales. Estos *regímenes de poder*, -

---

<sup>65</sup> Véase sobre las luchas por la autonomía del pasado, por ejemplo, las luchas por la autonomía comunal frente a la subordinación señorial, en formas confederadas en: (Baschet: 2009 ). Las comunidades rurales en lucha por su autonomía, en *Días Rebeldes. Crónicas de insumisión*. Editorial Octaedro. Barcelona. O bien, algunos referentes de autonomía local logrados por luchas feudales (Federici, 2004). Aunque la lucha por la autonomía en nuestro continente, es mucho más conocida, las rebeliones andinas en clave anticolonial referían indirectamente a la autonomía indígena. (Sinclair, 2006) Y en especial, una de las pocas luchas triunfantes en América Latina, que aseguraron por tres siglos formas de autonomía territorial y autogubernativa frente a la Corona, por el pueblo mapuche, (Boccaro, 2007)

siguiendo a Foucault- son una dimensión insoslayable de las relaciones entre los propios subalternos. Sobre esta dimensión del poder en red (Foucault, 2000) que se reproduce *a través* de la forma comunidad hay dos problemas cognitivos.

El primero es que la dicotomía entre relaciones estatales y mercantiles frente a la forma comunidad, no aparece como un conflicto unitario, transparente, entre dominados y dominadores, precisamente por la situación de dominio que replican los subalternos en su propia dimensión y escala de ejercicio del poder-sobre e incluso, por la reactivación o reproducción de formas dominantes de lo político al interior de las luchas por la autonomía. El error consiste en suponer que si no existe una relación simple, mecánica y unilineal de las relaciones de dominación entre el capital-Estado y lo comunal, entonces no existe la relación de dominio como tal.<sup>66</sup>

Por otro lado, la existencia de un profundo y complejo entramado de relaciones de dominio entre los subalternos, parece relativizar el poder estatal y del capital, como simples economicismos y determinismos teóricos, sin capacidad explicativa. Sin embargo la intersección de relaciones dominantes y su refuncionalización, reordenamiento y resignificación mutua e inter-dependiente, es precisamente la capacidad explicativa que puede alumbrar el funcionamiento de las relaciones de dominio. En América Latina, la necesidad de mediación entre los grandes aparatos de poder y mercado y las formas comunales, colectivas y de reproducción desde abajo, son precisamente la configuración de poderes de sometimiento que deben ser explicadas.

Por último, la reproducción de poder-hacer y dominación no son exclusivas de la forma comunidad, movimiento social u organización, sino de todo el entramado social, de maneras y configuraciones específicas y particulares. El error liberal —etnocéntrico por naturaleza— ha sido equiparar a las relaciones de dominio con la etnicidad, la religión y lo comunitario, cuando las relaciones de dominio sobre los cuerpos o el patriarcado han sido precisamente reutilizadas o reordenadas de nuevos modos por los poderes coloniales, del mercado, el capital y el estado, apareciendo a la vez nuevas formas de subordinación y subalternidad desplegadas de manera hegemónica. Aun así, creer en formas de relaciones comunales desplegadas y totalmente libres de relaciones de “poder-sobre”, es por supuesto un error.

A pesar de los poderes dominantes que se despliegan sobre y a través de la comunidad, el campo de politicidad que queremos destacar, son las formas de autoregulación del hacer comunitario. A lo largo de la investigación tendremos presente la subsunción de la lógica estatal y mercantil, pero nos centraremos en los poderes que atraviesan la comunidad. Ahora, nos queremos referir aquí a las formas propias de lo *político comunitario*.

El trabajo comunitario para la reproducción social requiere necesariamente de procesos de acuerdo y organización para estructurar, articular, organizar y gestionar los procesos cooperativos y de compartición que por otro lado, están cruzados por el conflicto. La cohesión de la forma “comunidad” requiere entonces de una politicidad, es decir, direccionalidad y gobierno de lo social (Tapia, 2008); una política “de lo cotidiano” (Echeverría, 2001). En suma, una esfera de lo político (agrupamiento, diálogo, acuerdo, conflicto, concilio, dirección, gobierno) articulada sin escisión ni separación de la

---

<sup>66</sup> Es el propio Foucault quien aclara: “No pretendo decir, desde luego, que no hay grandes aparatos de poder o que no se pueden alcanzar ni describir [sino] mostrar cómo los diferentes operadores de dominación se apoyan unos en otros, remiten unos a los otros, en algunos casos se refuerzan y convergen, en otros se niegan o tienden a anularse. (Foucault, 2000: 51)

reproducción social. Atada de manera indisociable a los trabajos colectivos y la regulación de la vida comunal. “La producción —de riqueza material— que gira en torno a las relaciones comunitarias siempre deviene forzada por la política comunitaria, ya que es la trama comunitaria la que va a definir sus alcances y significados en términos de la reproducción colectiva (Gutiérrez, 2012:8).

Las formas comunales, tienden a crear variadas y multiformes relacionalidades políticas y de mecanismos de autorregulación. En el pasado precapitalista, la forma *asamblea*, creaba un espacio de regulación de los intereses comunes que incluían la organización y regulación de la producción, el mercado, afrontar el conflicto interno e intercomunitario y sancionar la justicia. Gestionar además el trabajo para la infraestructura comunitaria, organizar festividades, el orden público y en especial, la regulación de los bienes comunes naturales —bosques, tierras, aguas— de los cuales dependía el trabajo comunitario de subsistencia y para el intercambio.

La comunidad pre-capitalista, a través de la deliberación colectiva fue claramente un agrupamiento reflexivo y con capacidades amplias de decisión sobre sus propias vidas en su dimensión material e inmaterial orientada a la reproducción.<sup>67</sup> Sin embargo, muchas de esas prácticas políticas siguieron ejerciéndose en numerosas culturas, pueblos y comunidades del mundo durante el siglo XIX<sup>68</sup> y hasta ahora.<sup>69</sup> Es de destacar, que todas estas prácticas no se realizan armónicamente, sino atravesadas por fuertes conflictos intra e intercomunitarios. Las instituciones comunales, son también, el espacio para procesar y regular dichos conflictos. La visión romántica de la comunidad armónica, no tiene nada que ver con la práctica histórica de autoregulación intra e intercomunitaria.

*Esta autoregulación, es una politicidad para la subsistencia, para la reproducción material e inmaterial que, controlada tendencialmente por quienes la ejercen, la autoinstituyen.* No es pues, una política escindida de las decisiones cotidianas, ni una forma política basada en la elección y delegación de quienes gobiernan, es decir, la forma liberal de la política, sino en esencia, una forma de lo político cuya principal característica es la capacidad de regulación de la cooperación de manera autocontrolada por la comunidad misma, es fundación y refundación de relaciones colectivas para vivir juntos. A esto le

---

<sup>67</sup> Un acercamiento minucioso de la vida material de las comunidades europeas feudales incluyendo sus *asambleas parroquiales* puede encontrarse en “Las comunidades rurales” en el trabajo de la historia de cultura material ( Pounds, 1999). Algunos autores describen en la edad media europea, la emergencia de asambleas rurales y una “democracia de aldea” que incluye incluso elección abierta de representantes, (*parlamentum, vicinium*) y luego su decaimiento y oligarquización, (Baschet Jérôme, 2009); Las asambleas y acuerdos sobre la regulación del comercio intercomunitario que habría emergido por el crecimiento demográfico y la productividad campesina se administraban en los *comuni rurali* italianos (Wickham Chris, 2013).

<sup>68</sup> Para una detallada y local visión de la asamblea campesina rusa, el MIR y su articulación supracomunitaria en la Obschina y su concepto de “Volia” es decir, de autonomía y libertad sin freno de cualquier poder, previo a la revolución en Rusia, véase Figes Orlando, 2010, La Revolución Rusa, (1891-1924). La tragedia de un pueblo, Edhasa, España.

<sup>69</sup> En América Latina, la antropología ha estudiado en Mesoamérica el sistema de cargos, donde la rotación de tareas y funciones es el eje de funcionamiento político-religioso, pero desarrollado en la colonia con espacios deliberativos (Korsbaek, 1999). Felix Patzi ha denominado a este proceso como sistema de gestión política comunal, reflexión derivada sobre todo del mundo andino (Patzi, 2007); en el mundo mapuche se ha hablado incluso de “unidades sociales auto o multicéfalas jerarquizadas en función de mecanismos de englobamiento múltiple” (Boccara, 2007), es decir una especie de red que se aglutina en medida de la necesidad, donde cada unidad tiene a su vez formas organizativas equivalentes pero autónomas con una capacidad de articulación en función de ser necesario.

llamamos *lo político comunal*, ya que surge una comunidad política, a partir de una comunidad de trabajo.

Sin embargo, al interior de los espacios deliberativos, generalmente asamblearios, se desarrollan prácticas políticas, un cosmos interno de politicidad. Es una praxis, que a su vez habilita capacidades intelectivas, organizativas y saberes para el autogobierno; es también un proceso autoinstituyente de medios, reglas, procedimientos para la reunión, deliberación, acuerdo, procesamiento del conflicto y ejecución de lo acordado; y necesariamente representa una forma de hacer política. Praxis, institución comunitaria y forma de hacer política contienen dimensiones decisivas de lo político:

- a) Sobre la *dirección* que construyen los sujetos en comunidad, como conjunto de aspiraciones y proyectos que constituyen el *horizonte interno* (Gutiérrez, 2015), sobre el rumbo comunitario.
- b) Sobre el ámbito *gubernativo* que procesa en modalidades particulares, la autoregulación de las prácticas comunales y la vida cotidiana.
- c) Sobre las *relaciones de poder interno* que se ejercen en los espacios deliberativos y *las formas organizativas* que procesan las relaciones dirigentes-dirigidos, militantes-base, representados-representantes, (afrentamiento de la tendencia a la oligarquización) así como las fuerzas de centralización o dispersión del poder directivo y gubernativo (Elster, 2001, Michels, 1996).
- d) Los mecanismos no explícitos de poder interno, basados en el uso de la palabra, la fuerza, la coerción, la legitimidad, el liderazgo, los códigos de autoridad, la persuasión, la resistencia, las motivaciones, las ideologías así como las formas y tradiciones de hacer política (Swartz Marc J, Turner Victor W, Tuden Arthur, 1994).

En suma, recapitulando sobre nuestra propia reflexión. Podemos afirmar:

- 1) Que lo político comunitario se ejerce como política que gestiona, regula, organiza, dirige y gobierna el hacer y vida en común de manera tendencialmente directa, no dissociada entre la comunidad de trabajo y comunidad política como proceso de *autoinstitución*. Es una politicidad para la reproducción social, no para la máxima ganancia ni el gobierno sobre otros. Tampoco es una politicidad tradicional asociativa, tanto por su contenido como por su forma. De ahí su particularidad.
- 2) Que lo político comunal se ejerce en numerosas modalidades de organización política, de praxis, formas gubernativas y de hacer política, donde se privilegia generalmente la forma asamblea y otros espacios decisorios y organizativos y desde donde se realizan y ejercen formas políticas de dirección, gobierno, poder y organización que contienen el despliegue particular de lo político en comunidad. Resaltamos el proceso de conflictividad interna e intercomunitaria y las capacidades o dificultades para procesarla.
- 3) Que las relaciones comunales se despliegan de manera paralela, entretejida, contradictoria y compleja a la par de regímenes de micropoderes de relaciones de dominación que son parte indisoluble de lo político comunal, al interior de los espacios formales y a su exterior en la vida cotidiana.
- 4) Que la contradicción de la forma estado y mercado con las relaciones comunales constituyen también el eje de antagonismo que articula la subalternidad, antagonismo y lucha por la autonomía de las formas comunales tanto en su interpenetración de

lógicas opuestas como en la subordinación o subsunción desde una exterioridad dominante.

La segunda parte de nuestra propia tesis, es que los movimientos comunitarios indígenas y campesinos han reactivado, actualizado y creado *nuevas formas de política comunitaria*, basadas en horizontes que resignifican las prácticas comunales tradicionales; que movimientos populares y campesinos han generado procesos de producción de relaciones comunitarias integrando, formando, creando nuevas comunidades y sus propias formas políticas, constituyendo ambos, procesos de experimentación de hacer y poder comunitario. Sostenemos que estas colectividades, intentan -de muy diversas formas, modos, alcances e intensidades- afrontar la contradicción de la autonomía política comunitaria de cara al mercado y el estado y que experimentan, con dificultades, nuevas formas de organización de poder interno, enfrentando en mayor o menor medida los regímenes de micropoder y dominación que los atraviesan así mismos. *Son movimientos de producción de comunidad, como forma de autonomía material y política*. Pero aún más relevante, es que *son movimientos de una nueva forma comunal*, que abandonan ciertos elementos de lo comunal tradicional, recuperando o actualizando prácticas del pasado, innovando sobre ellas y en especial, experimentando sobre nuevas formas de lo político comunitario que implican ejercicios de innovación social desde abajo, que, consideramos, tienen un fuerte potencial emancipador y autónomo.

Así, el proceso de subjetivación y las formas de hacer política desde abajo que permiten que estas colectividades emerjan; las formas específicas de la comunidad de trabajo y la comunidad política que desarrollan y ejercen son nuestro eje de investigación. Para ello es necesario acercarse a estas prácticas comunales comprendiendo la gestación de estas subjetividades colectivas, el funcionamiento del poder en lo comunitario, sus propias tensiones y contradicciones, todo ello, desde un enfoque “emancipatorio”. En las siguientes líneas, desglosaremos algunos elementos del método de análisis que nos parece apropiado para la tarea de *explicar a los movimientos que producen y crean comunidad como forma de emancipación social*.

### **Movimientos comunales: una aproximación epistémica**

Lo que llamamos de manera general *movimientos comunitarios*, se insertan en un ciclo largo y reciente de movilización, protesta y acción colectiva en el continente. Este puede ubicarse claramente en la conformación de grandes movimientos que hasta hoy perduran, que vivieron su centralidad político-nacional en la década de los noventa y principios de siglo, para luego iniciar una contracción importante en la escala y esfera público-estatal. Los movimientos que reactivan, actualizan y modifican las relaciones comunitarias son por supuesto los movimientos indígenas, que bien podríamos identificar en sus periodos de mayor visibilidad en el movimiento radical mapuche en Chile (1997-2011), los levantamientos indígenas en el área andina (1990-2005) y, por supuesto, el movimiento zapatista en México (1994-2006). En menor escala, el levantamiento comunitario-popular de la comunidad de Cherán K´eri en Michoacán y el despliegue de lo que llaman *gobierno comunitario* es uno de los procesos más brillantes en todo el país (2011-2017).

Todos estos movimientos han sido sumamente estudiados y sus entramados comunitarios son el soporte decisivo que moldea por completo tanto su práctica política como sus proyectos y horizontes emancipatorios.

Una lucha social que queremos también mencionar es el Movimiento Sin Tierra en Brasil (MST). De raigambre campesina, su objetivo de toma de tierras y reforma agraria lo ubicaría más cerca de una composición clasista tradicional. Empero, hay algunos elementos dignos de destacar. El primero de ellos es que el proceso del MST se basa en la organización familiar y de redes de parentesco para su reclutamiento en el movimiento. La toma de tierras como estrategia de lucha los lleva a conformar campamentos y asentamientos que luego se convierten en unidades productivas. En muchos casos, la lucha se debilita cuando la regularización o entrega formal de tierras se realiza, disolviendo la unidad interfamiliar que los unía en sus demandas. El que los campesinos se retraigan hacia la producción y vida familiar, provocó la reflexión y reorientación en muchos de los asentamientos, impulsando la formación de *agrovillas*. La vida cotidiana en los asentamientos los llevó además a incluir poco a poco formas de organización y acción que formalmente no eran parte de su proceso de lucha, como la educación. Agrovillas, educación y formación política articulados por la producción agraria los ha llevado a generar lo que podríamos aproximarse a una serie de relaciones comunitarias.

Aunque todos ellos son sumamente distintos, la participación familiar, la articulación interfamiliar en los ámbitos productivos y reproductivos, la integración de órganos propios de regulación, las formas de territorialización, la participación comunitario-popular masiva en clave auto-organizativa, los trabajos colectivos, la intensa participación y politicidad de sus militantes o bases comunitarias, hablan de numerosos paralelismos que los caracterizan. Pero dentro de todas estas experiencias, queremos destacar un horizonte común que los identifica: *construir comunidad como forma de emancipación social y como práctica de autoreproducción en medio de la precariedad y la exclusión; en medio de las agresivas redes de mercado y de la contención y represión estatales*. Quiero destacar que son sus prácticas de base, las relaciones comunales que van constituyendo o reconstruyendo las que pueden ser comparables e incluso equiparables, mientras que sus horizontes como proyectos político-ideológicos son más plurales. La autonomía indígena, el indianismo etnoterritorial, el socialismo o la reivindicación plurinacional de sus estados caracterizan esa diversidad.

Son estas estrategias y formas de autoorganización las que vimos reproducirse de manera inusual en una expresión urbano-popular en Ciudad de México las que llamaron nuestra atención hace más de una década. La Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII) reivindica, explícitamente, la *construcción de comunidades como forma de lucha*. Su proceso así, podría denominarse como extraordinario, entendiéndolo como fuera de lo común, excepcional, debido a ser una experiencia urbano-popular. Este estudio se concentra en una intensa sumersión en la vida comunitaria-organizativa de la OPFVII en varios asentamientos en Ciudad de México, en el oriente de la Ciudad, Iztacalco, Iztapalapa y Tláhuac, especialmente en su asentamiento más importante, la cooperativa Acapatzingo.

Estudiar *lo político comunitario* dichos movimientos y en particular en la OPFVII, es un reto epistémico. Hemos visto que en nuestras sociedades abigarradas, existen otras formas de reproducción social. Desde ellas, postulamos, emergen formas de acción colectiva o movimientos, que sin embargo, despliegan otras formas de lo político, entre ellas, recreación y reactualización de comunidades ancestrales. Pero también, fundación y producción comunitaria como estrategia de lucha, cambio social, reproducción y subsistencia de clases subalternas. *Hacer comunidad, es una forma de hacer política. Reproducir la vida actuando como comunidad lleva consigo, de manera inherente, una politicidad otra.*

Esa sencilla tesis, tiene el desafío de no poder ser explicada a través de la sociología dominante con sus teorías hegemónicas que podríamos categorizar como teorías objetivantes, idealistas e historicistas. Me referiré a ellas brevemente para comprender el punto de partida epistémico en el que se sostiene nuestra investigación.

La teoría objetivante, de corte estadounidense, representada en la investigación de Charles Tilly estudia la política contenciosa de movimientos en interacción con el Estado. Sus unidades de análisis tienden a ser objetivas, para poder ser cuantificables, medibles y comparables. De hecho su taxonomía de la acción colectiva traslada el estudio del sujeto que lucha a sus formas de protesta, en las que desarrolla un amplio despliegue clasificatorio: campañas, repertorio de movilización y demostraciones de WUNC (worthiness, unity, numbers and commitment), Valor, unidad, número y compromiso. Su arena de observación está en el espacio público-estatal, y la lucha social, caracterizada por sus repertorios de acción. Su visión estadocéntrica hace orbitar a los movimientos en el proceso evolutivo de democratización estatal occidental y en las oportunidades políticas coyunturales. Nuestra investigación, en cambio, se centra en el sujeto mismo que lucha y sus potencias, en un contexto de estados y sociedades abigarradas, de gobiernos autoritarios que no alcanzan a organizar el todo social, o no lo hacen en clave liberal.

Por otro lado, en la tradición europea de Alberto Melucci, basada en la identidad colectiva, aunque de mayor sofisticación, pareciera existir una hipertrofia cultura y valórica, posmaterial que se desprende de su crítica al economicismo reduccionista. Si bien compartimos dicha crítica, esta tradición desplaza el análisis de la explotación y la opresión hacia un énfasis excesivo en las inscripciones identitarias, simbólicas y culturales. Es posible incluso que reifique un tipo de movimiento social: europeo, de acción pacífica y simbólica, movilizad por temas identitarios en occidente liberal que asegura derechos de manifestación, en un periodo donde los reclamos materiales del movimiento obrero habían retrocedido. Nuestro estudio y reflexión en cambio, parte de una realidad social donde las relaciones de reproducción material como la tierra cultivable o el suelo para habitar se vuelven claras demandas y necesidades para la reproducción. En América Latina contemporánea, en su último ciclo de movilización popular, una parte importante de las motivaciones y orígenes del despliegue de la protesta social han estado directa o indirectamente relacionados con el desempleo, la ocupación de tierras, los bienes naturales y su disputa. Rechazamos una relación mecánica y lineal y economicista para explicar a los movimientos sociales, pero debemos también rehuir a utilizar un enfoque sólo subjetivo y valórico.

Por último, una tradición historicista ha tratado de explicar a los movimientos, rebeliones y protesta popular. La historicidad para nosotros es fundamental en nuestra explicación. Empero, muchos de los estudios contemporáneos sobre movimientos sociales pareciera adolecen de una debilidad metodológica, en la que grandes explicaciones plausibles sobre los cambios o procesos estructurales derivan en la acción de protesta sin las mediaciones que expliquen cómo los sujetos concretos experimentaron situaciones generales tales como crisis productivas, desempleo o abandono estatal y a su vez estas cómo se vinculan con su propia acción colectiva.

La teoría historicista de Touraine tiende a la sobreinterpretación, entendiendo a los movimientos como influencia histórica sobre el cambio social. Aunque estas interpretaciones parecen admisibles, resultan en una doble visión elitista, en donde sólo el investigador puede comprender el sentido histórico de los movimientos y sólo su influencia en la totalidad societal les da el estatus de movimiento social histórico, lo que deja sin explicar qué son el

resto de los múltiples movimientos sociales que no cumplen con los requisitos teóricos o la interpretación del propio investigador. La mirada exterior, panorámica y totalizante sobre los movimientos tiende a ser una perspectiva vertical y colonial.

Quienes participan en los movimientos se desdibujan como actores por algo que Melucci había señalado ya: los movimientos no son fenómenos empíricos unitarios. Los movimientos en muchas investigaciones aparecen reificados. Nuestra propia visión entonces trata de retomar a dichos movimientos no sólo como acciones colectivas, sino como relaciones de poder, multipolares, no unitarios, necesariamente ligados a relaciones de opresión o dominación, directas o indirectas.

Al abandonar estas nociones sobre los llamados movimientos sociales, debemos partir de otros supuestos epistémicos. Así, este estudio está totalmente influido –como hemos ya señalado– por la clave marxista del análisis de las *formas*, entendidas más como el entramado de vínculos, prácticas e interacciones que integran relacionalidades sociales. El marxismo abierto destaca esta visión relacional de Marx, como también lo hace la llamada *sociología relacional* reivindicada por Mustafa Emirbayer; esta perspectiva rechaza la concepción del mundo social como conformado ante todo por “sustancias”, o “cosas” estáticas; no acepta “los modelos basados en la teoría de la elección racional y los fundados en la norma, diversos holismos y estructuralismos, y el análisis de variables estadísticas- todos ellos apegados a la idea de que las entidades son más importantes y que las relaciones entre ellas son secundarias. Emirbayer, citando a Somer y Gibson señala la diferencia crucial entre una perspectiva que reifica como sustancias o cosas a los procesos sociales y una perspectiva relacional: “Mientras una identidad social o un enfoque categórico presume que hay conceptos internamente estables, de forma tal que en condiciones normales las entidades dentro de esa categoría actuarán en forma predecible, el enfoque relacional inserta al actor dentro de relaciones e historias que cambian a través del tiempo y el espacio y, por lo tanto, precluye una estabilidad categórica de la acción” (Emirbayer, 2009: 286-293). Por tanto, nuestra investigación busca prácticas, y vínculos, desecha modelos, tipos ideales, economicismo, idealismo, identidades o elección racional, que constituyan cualquier forma de acción predeterminada.

Esta visión, si se quiere paradigmática, nos ha llevado a buscar las relaciones sociales e históricas, en nuestro largo recorrido de despliegue teórico que construyan las coordenadas de investigación. Estas definen las tres dimensiones de estudio ya mencionadas: *lógicas de subsistencia, formas comunitarias de reproducción y politicidad comunitaria entendidas todas como prácticas sociales*. Estas relacionalidades, sólo pueden comprenderse en el marco de sociedades abigarradas, economías popular-comunitarias, y acción colectiva por la reproducción. *Los movimientos comunitarios son movimientos de la reproducción*.

Si repetimos que para Marx, *la vida social es esencialmente práctica*, se deriva de ahí privilegiar la *observación de esas prácticas* [acción, interacción y vínculo] para luego comprenderlas como *experiencias significativas* para los sujetos que las realizan -como veremos más adelante en el sentido Thompsoniano-. Así, el lector podrá observar en cada capítulo que esta premisa sobre las *unidades de información* (Cottet, 2006) implica siempre describir y narrar las *prácticas observadas*, comprender la *significación que realizan sus propios actores*, -incluyendo una *dimensión emocional*-, para luego regresar a un momento abstracto y teórico, lugar desde donde podemos reflexionar y aprender de su experiencia.

Estas significaciones y experiencias vividas de quienes participan en la acción colectiva son fundamentales, por dos razones. La primera es que también tenemos una influencia importante de la teoría decolonial, que recomienda siempre una relación



investigativa que no suplante a los propios sujetos de la investigación. El que una parte muy importante de este trabajo sea *narrado en su propia voz*, proviene de la sensibilidad de la tradición comprensiva, pero también de los estudios e historiografía subalternos, donde las clases populares, los sectores explotados y dominados tienen un modo específico del habla que no puede ser reemplazado o sustituido. Debe comprenderse en su propia lógica y sentido, a pesar de que la investigación sociológica en sí misma, objetive al sujeto y a sus discursos con el recorte y construcción teórica que nosotros realizamos.

En esa línea de pensamiento, hemos derivado en una observación de las microinteracciones, desde el punto de vista de las bases sociales de los movimientos y no sólo desde sus dirigentes; desde las trayectorias de participación desde abajo y no sólo desde la lógica unitaria del movimientos como despliegue histórico.

Este cambio de perspectiva como podrá observar el lector a lo largo de la investigación, hace que tengamos que profundizar en las prácticas, experiencias, discursos y emociones de las bases populares que integran al movimiento, pareciera incluso en exceso, debido a que situados en esta escala y posición, las motivaciones, discursos y experiencias prácticas son heterogéneas pero también complejas, contradictorias y no lineales, es decir, se resisten a la reducción. Defendemos este método, además, porque a través de él resurge el subalterno con capacidad de acción y volición, no es más un dato de la estructura, de la interpretación histórica o una variable de un ente llamado movimiento u organización social. Lo que parecen ser actores secundarios en los movimientos sociales, anónimos, sólo masa, en nuestro trabajo, intentamos, que sean sujetos, si bien constreñidos, condicionados y limitados, siempre sujetos haciendo su propia historia.

Así, si las unidades de información analizadas son las *prácticas* y las *significaciones* como *experiencias vividas*, estas desplazan la observación a espacios y dimensiones que generalmente quedan oscurecidos en las investigaciones sobre los movimientos: a las interacciones familiares y redes de parentesco y no sólo a los individuos; a las bases y no sólo su dirigentes o lo que llamamos *grupos militantes*<sup>70</sup>; a los espacios de organización internos y no sólo a sus acciones contenciosas públicas; a su politicidad en sus órganos deliberativos y no sólo a sus discursos y posiciones públicas antagónicas y unitarias. Ello requiere una minuciosa reconstrucción desde una mirada desde abajo. El lector juzgará si lo hemos logrado.

Si esta mirada es desde donde reflexionamos las prácticas sociales, el corazón de la investigación se ubica esencialmente en la exploración de la forma comunidad. Las tramas por las que se constituyen estas peculiares formas de relación, articulan tres tipos de procesos: los fundamentos de la acción colectiva en clave comunal; la politicidad de estas prácticas, acciones y vínculos, así como la comprensión del proceso de subjetivación, individual y colectiva donde emergen hombres y mujeres distintos; el ensanchamiento de su visión y horizonte, de sus habilidades, y capacidades. *Acción colectiva, politicidad y subjetivación en*

---

<sup>70</sup> Definiremos al *grupo militante* como los integrantes del movimiento que fungen como impulsores u organizadores y cuyo intenso grado de participación los coloca como dirigentes, en dialéctica permanente con las bases o entramados comunales. La noción, simplemente operativa busca enfatizar las diferencias entre unos y otros para poder discernir al sujeto comunitario desde abajo. Las direcciones políticas de los movimientos han sido sobreinterpretadas como los movimientos mismos y sus discursos. Partimos del argumento de la multipolaridad de fuerzas, actores e intensidades de la participación, que son las que explican verdaderamente la trama política de un movimiento así como de la multiplicidad de motivaciones, discursos y prácticas políticas. Ubicar el papel de los grupos militantes, significa necesariamente caracterizar el papel de los integrantes de base. Nos interesa mucho más enfatizar esta última perspectiva.

*forma comunitaria* son la urdimbre desde la que se realiza la investigación y que corre a lo largo de su estructura argumentativa.

La estructura final de los capítulos integra transversalmente esta triada, pero el paradigma y teoría general sobre la sociedad que hemos señalado, han sido sólo los supuestos desde se despliega toda nuestra mirada. En el proceso de investigación, hemos tenido que integrar además, conceptos, nociones y perspectivas de *teorías sustantivas* en cada uno de los hilos de la urdimbre descrita. Así, el resultado ha sido que en los cuatro capítulos que componen el texto, se utilizan nociones, argumentos teóricos y conceptos de origen disímbolo. No se trata de un eclecticismo, sino de la utilización de ciertas aproximaciones teóricas articuladas a nuestro eje paradigmático, que sostenemos durante toda la narración. Esto ha sido indispensable para tener constructos teóricos que nos permitan a las comunidades urbanas de la OPFVII desde cuatro perspectivas distintas y a la vez describir el proceso de la organización.

Así, el capítulo inicial sobre la OPFVII, se concentra en caracterizar a las familias que integran la OPFVII, en un contraste microsociológico de las lógicas de reproducción familiares, en alto contraste macrosocietal del mercado de la vivienda en Ciudad de México y la acción gubernamental como política social de vivienda. Para ello hemos tenido que recurrir por un lado a la tradición de la sociología marxista urbana y la investigación antropológica sobre la perspectiva de subsistencia, ambas, corrientes y propuestas que ya han sido a prueba desde hace décadas, por lo que no hay nuevos hallazgos en torno de ellas. Las familias que integran la OPFVII pueden analizarse claramente desde esas teorías sustantivas. Empero, sin proponérselo, las dinámicas de la dominación masculina emergieron en el nivel de indagación microfamiliar. Añadimos algunas herramientas feministas útiles de interpretación y explicación para abordar esta dimensión sumamente fértil. Las familias y sus formas de reproducción —incluyendo sus trabajos no asalariados— son la plataforma de despliegue para formar primero organización y luego relaciones comunitarias.

En el siguiente capítulo, que es uno de los núcleos fuertes de la investigación, nos dimos a la tarea de construir con ciertas teorías sustantivas sobre el trabajo no capitalista un fuerte análisis del hacer comunitario. La tensión microfamiliar con la escala meso-organizativa es una característica de este y el resto del trabajo. Nos parece que aquí hay ciertos elementos novedosos de cómo mirar el trabajo comunitario, que nos permitieron conceptualizarlo y analizarlo como práctica significativa y de subjetivación. La antropología económica y marxista, el urbanismo, la perspectiva de la economía popular y los estudios indígenas en América Latina, son las piezas que permitieron construir una trama intelectual de la acción comunitaria y del trabajo.

A las familias y el trabajo en la OPFVII, añadimos todo un capítulo sobre la organización y lo que podría ser la normatividad. Esta dimensión analítica fue complejizándose sin ser parte del plan original, hasta luego comprender que era sustantivo incluirlo. La lógica institucional desde una perspectiva alternativa a la de la ciencia política dominante fue el eje teórico añadido. Esta última reduce y pone un énfasis excesivo en las reglas y acuerdos, o en la llamada cultura organizativa, descuidando por completo el poder, la interacción y la división entre trabajo intelectual y manual.

El capítulo final ha sido construido de manera compleja concentrándonos en los rasgos subalternos de los individuos que integran la OPFVII y su emergencia y transformación como sujetos políticos de una forma de hacer política específica, la comunal. En ella hemos utilizado ciertos rasgos de la sociología del lenguaje, las distintas visiones teóricas sobre la

subjetivación y la subjetividad, la genealogía del poder, la democracia deliberativa y algunos elementos de la ciencia política normativa.

Cabe señalar aquí, que la racionalidad estratégica o elección racional, como teorías clásicas de la conducta individual han sido incorporadas como antítesis de nuestro propio planteamiento y como anclaje teórico de control. A lo largo de todos los capítulos, siempre nos preguntamos si la lógica de beneficio individual, de la maximización egoísta está presente de algún modo. Ha sido enormemente útil pensar una investigación de la cooperación, al reciprocidad y lo común comparadas con su contrario: la reciprocidad negativa y la racionalidad instrumental.

Para realizar el trabajo de campo utilizamos un método de “multiestrategia” de “enfoque cualitativo” (Sautu, 2003), basado en la “etnografía crítica” (Suárez Valdés, 2012) para una observación de procesos deliberativos entre 2015 y 2017 en una treintena de espacios de decisión.

Realizamos entrevistas a profundidad semi-estructuradas, diseñadas con las pautas de ser no directivas, no estandarizadas, abiertas y con un control cruzado entre ellas. (Taylor, Bodgan, 1996) Las entrevistas fueron segmentadas entre los militantes de base de la OPFVII y su núcleo dirigente. Se llevaron a cabo 24 entrevistas de base, bajo un criterio de diversificación entre comunidades-asentamientos, tiempo e intensidad de participación. Los tres criterios buscaban encontrar diferencias de percepciones, opiniones y procesos.

Con el núcleo de líderes adicionalmente a la entrevista semiestructurada convencional, se realizaron seis “entrevistas-discusión” más (Dietz, 1999), sobre líneas de interpretación y algunas hipótesis compartidas sobre el proceso así como una entrevista colectiva a toda la coordinación. La segmentación buscaba además indagar sobre las trayectorias y entramados subalternos, el lenguaje común, punto de vista y experiencias de los militantes “de base”, separadas de la opinión politizada, sofisticada y panorámica de los dirigentes por un lado; así como utilizar precisamente esos saberes y habilidades de los líderes, tanto como informantes, como sujetos interpretativos de su propio proceso, como es una de las sugerencias metodológicas de la investigación de “subjetividades políticas” (González, Aguilera, Torres, 2012). Hemos realizado además una encuesta exhaustiva sobre lógicas de reproducción familiar y opinión política asamblearia. Se realizaron 349 cuestionarios con preguntas cerradas y abiertas, de corte cuantitativo y cualitativo que derivan de las entrevistas a profundidad mencionadas, que fueron la base de su diseño.

Por último, revisamos una veintena de documentos y discursos de la organización.

Esta investigación desde nuestra propia *reflexividad* (Gibbs 2012) tiene cuatro retos teóricos, políticos y metodológicos. Estos son el carácter situado del propio investigador; la tensión clásica entre estructura y sujeto; la tensión entre un estudio diacrónico y sincrónico y finalmente el campo del estudio desde el poder, otras formas de politicidad y una perspectiva emancipatoria.

Partimos desde una posición crítica frente a la realidad y una opción política para transformarla, así como desde el reconocimiento de esta investigación como situada y no neutral ni indiferente frente a los procesos estudiados. No repetiremos el carácter ideológico de la ciencia, su sesgo positivista, eurocentrismo, su arrogancia como saber único y normativo, sus dicotomías cognoscitivas<sup>71</sup> o su crisis paradigmática centrada en un ejercicio

---

<sup>71</sup> “La separación del sujeto y el objeto, el observador y lo observado, la legitimación del saber científico a partir de la exclusión de otros saberes, y la separación y exclusión de lo moral y valorativo como concerniente a la

irreflexivo de interpretación, medición y evaluación de datos como un fin en sí mismo que otros ya han señalado de la “ciencia hegemónica” (De Sousa Santos, 2006; Wallerstein, 2007; Fals Borda, 2012). Reconozco sin embargo la contradicción interna que existe de esta posición crítica como partida y a su vez, la necesidad de validación institucional de esta misma investigación.

Es esta una “investigación militante”, entendiendo la diferencia entre militante político quien “funda su discurso en algún conjunto de certezas” y el militante investigador, quien “organiza su perspectiva a partir de preguntas críticas respecto de esas certezas” (Díaz, Arias, Tobón, 2014: 73). El origen de la investigación se remonta a mi experiencia militante con numerosos movimientos comunitarios y no comunales, con participación directa, trabajo conjunto, apoyo o acompañamiento en dichos procesos.<sup>72</sup>

Aunque comparto muchas de las premisas epistémicas de la teoría fundamentada y de la investigación participativa (Charmaz 2013; Piedrahita, Díaz, Vommaro, 2014), no he recurrido a su metodología por dos razones. La primera es que participamos ya de muchas maneras y modos con estos movimientos, entre las que se incluyen los procesos político-pedagógico populares que *no se centran en la figura del investigador*, sus capacidades o habilidades sino en las capacidades, habilidades y saberes comunes. El realizar cualquier investigación referenciada en el rol del investigador –a pesar de que se construya participativamente y en un papel facilitador e incluso benéfico para las luchas sociales - no resuelve una condición de inicio asimétrica y jerárquica entre investigador y movimiento. Insertarse en la dinámica popular y de lucha significa sumarse de manera horizontal sin el estatus propio del trabajo intelectual que necesariamente tiene un tinte colonial entre quien “teoriza” y entre quien “lucha”. La segunda razón y aún más relevante, es que esta investigación no busca “dar voz” a los sujetos colectivos, porque precisamente la premisa de estos procesos y de este estudio es que ellos han construido ya las formas de darse su propia voz de manera autónoma, por sus propios medios y modos.

El reto de esta investigación militante, se centra entonces en un doble cuestionamiento crítico: la des-esencialización de las autonomías indígenas por un lado y la factibilidad de procesos autonómicos en el ámbito urbano. Tensiones críticas abiertamente militantes, por la necesidad y pulsión de saber y comprender si estas lógicas, prácticas y procesos son irrepetibles o no. Es por ello que el objetivo de esta investigación más que teorizar sobre los

---

vida social del hombre y su subjetividad, y contrario o al menos ajeno a la objetividad del saber científico. (Soto, Delgado, 2006: 28)

<sup>72</sup> Estos son la participación directa en el movimiento estudiantil en la Universidad Autónoma Metropolitana (1994-2004); el movimiento civil urbano zapatista y con el zapatismo comunitario (1994-2007); el movimiento estudiantil en la UNAM (1999-2000); en la Asamblea de Posgrados del movimiento #yosoy132 (2012) y el movimiento por la aparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa (2014). Por otro lado, el trabajo conjunto, acompañamiento y apoyo con los movimientos campesinos de San Salvador Atenco (2006-2010), con los opositores a la Presa La Parota en Guerrero (2007-2016); con la Comunidad indígena otomí de San Francisco Xochicuautla (2014-2015) y los ejidatarios despojados de tierras en San Francisco Tlaltenco-Tláhuac (2009). Por último, la coordinación, proyectos de educación popular y movilización conjunta con el Consejo Autónomo Regional de la Zona Costa de Chiapas (2010-2015) y la propia Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente (OPFVII) (2006-2015) entre muchos otros movimientos y organizaciones desde la participación en colectivos y organizaciones propias. Cabe destacar el proceso de solidaridad con la lucha mapuche en Chile que derivó en mi investigación de maestría “Marrichiweu: “Antagonismo e insubordinación por la tierra y la autonomía: el pueblo indígena mapuche en Chile: el caso de la Coordinadora Arauco-Malleco. (2013)

movimientos sociales<sup>73</sup>, o difundir, develar, medir o demostrar algo sobre ellos, es sobre todo *comprender y aprender* de sus potencialidades y en especial de sus límites y contradicciones, que conociendo a estos movimientos desde un horizonte interno, sabemos, son muchas. En suma, el objetivo de esta investigación militante es *aprender de las prácticas comunales autónomas* y de sus procesos cuya potencia heurística es sumamente fértil.

Los retos teórico metodológicos refieren al proceso de integración de las relaciones entre estructuras dominantes y subjetivación comunal y sus métodos de observación y control interpretativo. Veamos por un lado la relación y la dialéctica estructura sujeto y por el otro, las dimensiones analíticas de la subjetivación comunitaria.

Mario Tronti, uno de los teóricos-militantes del operaiismo italiano, en la década de los setenta criticó al mirar en la relación capital-trabajo, una perspectiva que en realidad sólo enfoca la dominación y los condicionamientos y restricciones que el capital impone al trabajo. Es decir, una mirada vertical, una mirada desde el poder. Tronti propuso entonces observar cómo el capital se adapta y es obligado a reordenarse como respuesta a las luchas de los trabajadores. Es una mirada que privilegia la lucha y por lo tanto al sujeto. Es una mirada desde el sujeto en lucha. Adscribimos a dicha perspectiva (Tronti, 2001).

Por otro lado, E.P. Thompson, en su conocida discusión y trabajo sobre la formación de la clase obrera, tuvo como proyecto y como trabajo histórico, la intención de romper con los estructuralismos rígidos y determinantes que dominaban la investigación teórica marxista de su tiempo. Su propuesta metódica para hacerlo, no era abandonar simplemente la perspectiva determinante de las condiciones y sumergirse en el subjetivismo, libre entonces de condicionamientos externos al sujeto, como la mirada del individualismo metodológico sostiene. Entre la clásica tensión entre estructura y sujeto, Thompson recurre también a un cambio de perspectiva que enfoca su atención en las experiencias vividas de los propios hombres y mujeres que actúan en un marco restringido que ellos no controlan. Es decir, Thompson, está interesado en mantener dentro de su análisis las situaciones de dominación y explotación que han sido estructuradas bajo lógicas por fuera del control de los sujetos específicos, pero fija su mirada en cómo ellos mismos “experimentan las situaciones productivas y las relaciones dadas” como antagonismos, necesidades y conflictos de intereses desde su propia lógica, recursos, culturas, ideas y prácticas. Hay una inversión entonces desde una perspectiva vertical y estructural que anula al sujeto, a una mirada y enfoque que privilegia su experiencia – singular e histórica- frente a las relaciones dadas (Thompson, 1977; 1979; 1994).

Desde otra tradición, Bourdieu mira la restricción del sujeto por su “habitus”, por el condicionamiento en que el sujeto ha sido socializado y ha internalizado las relaciones dominantes reproduciéndolas inconscientemente. Esta mirada es sugerente sobre la subjetividad que se construye así misma de manera autolimitada, porque su propio horizonte de alternativas frente a lo dado, ha sido construido y socializado de manera limitada. (Bourdieu, 2009).

Las miradas de Thompson y Bourdieu piensan escalas y relacionalidades distintas. Para E.P. Thompson, las relaciones dominantes capitalistas están ahí, objetivamente. La “mano

---

<sup>73</sup> Si bien algunas herramientas teóricas que he construido en esta investigación pueden ser útiles para revisar otros movimientos es probable que las referencias sirvan más para movimientos de América Latina que de otras latitudes; más para analizar movimientos contemporáneos que de otras épocas; más para analizar procesos de insubordinación antisistémicos que otras estrategias de lucha más tradicionales; más para analizar movimientos campesinos, indígenas y populares que de trabajadores, estudiantes o de mujeres. Mi propio campo de visión es limitado, y no busca, como hemos dicho desde el principio, fundar una explicación de aspiración universal.

invisible” del mercado coloca a los sujetos en procesos y prácticas que otros controlan y reproducen. Esas prácticas reproducidas –por hombres y mujeres concretos- parecieran tener vida y lógica propia, apareciendo como prácticas que se reifican y fetichizan: “las fuerzas del mercado”. Esas situaciones son reales no sólo en tanto los sujetos las creen reales sino que actúan con base en ellas y tienen efectos objetivos: explotan los bosques sin control, protegen la propiedad privada por la vía de la fuerza, someten con armas a quien se les opone, organizan la división del trabajo en la fábrica. La lógica thompsoniana se centra en cómo el sujeto vive y experimenta esas relaciones reproducidas como *estructuras* y forma su propia acción. La visión bourdiana interioriza esa reproducción en el sujeto mismo, que tiene un margen restringido porque su mirada misma sobre las opciones es restringida. Ambas lógicas nos interesan, porque en la interacción con otros como antagonismos y en la interacción con otras subjetividades como potencia autónoma, entonces es posible que el “habitus” se modifique, que es lo que Bourdieu no nos dice, y por tanto su método, iluminador para comprender la reproducción dominante, poco o nada ayuda para entender las culturas populares en lucha. Otras praxis, es decir, otras formas de socialización, socializan al sujeto de una nueva forma. *Esa nueva socialidad es la lucha misma que cambia al sujeto y su subjetividad*. Nos interesan en suma, las experiencias historizadas de los sujetos frente a las situaciones que los marginan, dominan u oprimen, pero también los cambios en la subjetividad que permiten precisamente hablar de subjetivación como proceso.

Por otro lado, Boltanski nos advierte metodológicamente, que las relaciones de poder son observables más o menos fácilmente, ya que las interacciones entre los sujetos representan una serie de asimetrías que podemos registrar. Sin embargo -dice Boltanski- las relaciones de dominación no lo son, porque se desarrollan precisamente a escalas que forman una apariencia fantasmal en donde el dominio no aparece en forma transparente sino mediatizado. La dominación sostiene este autor, debe ser develada. Es esta también una clave de las escalas de actuación de los sujetos concretos. Estos reproducen, se someten, o resisten y se rebelan frente a las situaciones y relaciones de poder que viven y experimentan directamente, y no necesariamente —aunque tampoco lo excluye— miran sobre las relaciones de dominación estructural, sólo “visibles” desde la abstracción teórica.

El error clásico de la izquierda dogmática ha sido creer que la subjetividad de los hombres y mujeres sobre su propia condición experimentada en situaciones reales debe ser sustituida por la visión abstracta y general de la dominación, pero en realidad, la acción de esos sujetos tiene que ver más con sus propias vidas y en cómo experimentan de manera vivencial las relaciones de poder cotidianamente. Estas son relaciones de poder que se muestran abiertas o veladas, autoritarias o seductoras, o bien son los efectos de procesos que muchas veces no son comprensibles en la escala y lógica local, vivencial de dinámicas de mercado y estatales que están fuera del alcance de los sujetos que las viven, sin embargo, directamente.

Estas premisas teóricas nos permiten construir un hilo conductor para nuestro estudio: la subjetivación frente a lo dominante y la subjetivación como potencia y habilitación de lo propio. Por un lado, el analizar cómo los sujetos viven pero también actúan frente a lo dado y por el otro analizar los sujetos que –procesualmente- se organizan para sí mismos, se dotan de sus propias reglas, sus haceres y su autorregulación y los cambios que se viven en tanto colectividades. Aunque separadas analíticamente, son un mismo proceso. Esta tensión, entre proceso dialéctico frente a lo dominante y proceso propio autónomo, (o proceso para luchar frente a proceso para darse una forma propia) es la descripción particular que debemos resolver. Todo ello, debido a que si bien sería más sencillo analizar las formas comunales

del hacer y de su politicidad en sí mismas de manera directa, lo que sostenemos es que las formas de politicidad autónoma fueron posibles sólo por la lucha que forja y forma una sujetividad colectiva que se constituye para la lucha pero que en ella está el germen de la potencia de una sujetividad para el autogobierno y el hacer en común. Es decir analizar las formas político comunales diacrónica y sincrónicamente, debido a que el proceso y no sólo las prácticas por sí mismas son las que nos interesan.

En dicha tensión, el hilo rojo de conducción es el sujeto y el cómo habilita sus propios medios para determinar o controlar su propia vida. De nuevo Boltanski es claro en este punto para objetivar dicho proceso: “por un lado, el aumento de *capacidad de acción* de quienes la sustentan, bien, por otro, la *consolidación de su poder*, esto es, de su capacidad de conectar con la realidad con el fin de modificar sus límites” (Boltanski, 2014: 235). Es decir, es una visión emancipatoria.

En todos estos procesos podemos observar cómo emerge un nuevo poder colectivo. De contar con pocos o limitados medios necesarios para controlar sus propias vidas, los hombres y mujeres de estos procesos de lucha habilitan y autoconstruyen, formas y prácticas que les permiten relativamente tener un mayor poder sobre sí mismos. No sobre otros, sino sobre sí mismos. Es decir, más que el sujeto explotado, o el sujeto dominado, nuestro estudio es sobre el sujeto del poder, del poder sobre sí mismo, que lo habilita como autónomo. Por ello, nuestro estudio es sobre otra forma de hacer política, la politicidad para controlar en mayor o menor medida la vida propia.

En nuestro estudio hay un desplazamiento de la dominación al estudio de la potencia, de las protestas a las prácticas emancipatorias. Un desplazamiento del conflicto al sujeto en sí mismo, que sin embargo, sigue atado a los procesos de dominación de alguna forma. Se ubica menos en la crítica y cuestionamiento de las formas de opresión humana y más en el estudio de las capacidades de los hombres y mujeres, que por sus propios medios, ideas, historias y prácticas se autoconstituyen aunque sea limitada y contradictoriamente. De esas prácticas, como hemos dicho, podemos aprender en una perspectiva de permanente búsqueda de emancipación. Nuestra investigación no dice nada sobre la factibilidad, viabilidad o generalización de estas prácticas. Se remite a comprenderlas y aprender de ellas sin saber ni pronosticar el futuro que les depara. Pensando que dichas prácticas son experimentos y ejercicios de praxis que una y otra vez, cuestionan los límites de lo dado y permiten avizorar, desde prácticas reales y concretas, otras vías de lo posible, otras formas de lo político y otros modos de vivir en común en una búsqueda permanente y quizá perpetua, de emancipación humana. Emancipación que en estos procesos se produce a partir de *la política de los de abajo*.

### **Referencias bibliográficas y hemerográficas**

- Almeida Eduardo, Sánchez María Eugenia, 2014, *Comunidad: interacción, conflicto y utopía*, México, Universidad Iberoamericana de Puebla, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Avalos Gerardo, Hirsch Joachim, 2007, *La política del capital*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Bartra, Armando, 2006, *El capital en su laberinto. Ensayos rústicos sobre perversiones agrarias*, México, Itaca.
- Bobbio, Norberto, Bovero Michelangelo, 1985, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Enlace-Grijalbo.

- Boltanski, Luc, 2014, *De la crítica. Compendio de la Sociología de la emancipación*, Madrid, Akal.
- Bonefeld, Werner, 2013, *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*. Argentina. Herramienta Ediciones.
- Bookchin, Murray; Stowasser Liguri, 2008, *La utopía es posible. Experiencias posibles*. Argentina, Utopía Libertaria.
- Bourdieu, Pierre, 2014, *Sobre el Estado, cursos en el Collège de France, (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_, 2009, *El sentido práctico*, México, Siglo XXI.
- Braudel, Fernand, 1985, *La dinámica del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, Cornelius, 2006, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz.
- Ceceña Ana Esther, *Fuerza de trabajo femenina y explotación capitalista*, Cuadernos CIDAMO, n° 11, México, CIDAMO, A.C., 1983, 23 pp.
- Clastres, Pierre, 1974, *La sociedad contra el Estado*.
- Constant, 2013[1819]), *Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, *En Libertades Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, no.3 verano 2013, Facultad de Derecho, UAS, pp. 83-95.
- Coraggio, José Luis, 1999, *Política Social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la Ciudad*. Madrid.
- Cottet, Pablo, 2006, *Diseños y estrategias de investigación social: el caso de ISCUAL*, en Canales Manuel, Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios, Chiel, LOM.
- Charmaz Kathy, La teoría fundamentada en el siglo XXI. Aplicaciones para promover estudios sobre la justicia social. En Norman K. Denzin, Yvonna Lincoln, (coord.) 2013 Manual de investigación cualitativa / Vol. 3, (Las estrategias de investigación cualitativa).
- Chauí, Marilena, *La historia en el pensamiento de Marx*, en Borón A., Amadeo J., González S., (Comp.) 2006, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Dardot Pierre, Laval Christian, 2013, *La nueva razón del mundo. Ensayos sobre la sociedad neoliberal*, España, Gedisa.
- De Lomnitz, Larissa, 1975, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.
- De Sousa Santos, Boaventura, 2006, *Renovar la teoría crítica. Reinventar la emancipación social. (Encuentros en Buenos Aires)*, CLACSO.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Della Porta, Donatella, Análisis comparativo: la investigación basada en casos frente a la investigación basada en variables en Della Porta, D., I Keating, M. (eds.), 2013., *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*, Madrid, Akal.
- Díaz A., Arias G., Tobón E., Subjetividad política femenina en el contexto del conflicto armado colombiano. Aproximaciones a su abordaje desde el método en Piedrahita C., Díaz A., Vommaro P., 2014, (comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*, Colombia, Universidad Distrital Francisco José De Caldas, CLACSO.



- Dietz, Gunther, 1999, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Echeverría, Bolívar, 2010, *Modernidad y blanquitud*, México, Era.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía. 1981-1982*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. ITACA.
- \_\_\_\_\_, 1998, *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- \_\_\_\_\_, 1998, Valor de uso y utopía, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1998, *La contradicción del valor y del valor de uso en el capital de Karl Marx*, México, Itaca.
- \_\_\_\_\_, 1986, El discurso crítico de Marx, México, Era.
- Emirbayer, Mustafa. Manifiesto en pro de una sociología relacional. En *Revista CS*, [S.l.], p. 285-329, dic. 2009. ISSN 2011-0324. Disponible en: [https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista\\_cs/article/view/446](https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/446)>. Fecha de acceso: 28 nov. 2017 doi:<http://dx.doi.org/10.18046/recs.i4.446>.
- Foucault, Michel, 2010, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Defender la sociedad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- García Linera, Alvaro, 2009, *Forma Valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, La Paz, Bolivia, CLACSO, Muela del Diablo, Comuna.
- GRAIN, 2014, *Informe. Hambrientos de la Tierra. Los pueblos indígenas y campesinos alimentan al mundo*. Disponible en <https://www.grain.org/es/article/entries/4956-hambrientos-de-tierra-los-pueblos-indigenas-y-campesinos-alimentan-al-mundo-con-menos-de-un-cuarto-de-la-tierra-agricola-mundial>
- Gibbs, G. (2012). *El análisis de los datos cualitativos*. Madrid: Morata. Cap. 7: “Calidad de análisis y ética”, pp. 123-140.
- Gibson Katherine-Graham Julie, 2011, *Una política poscapitalista*, Siglo del Hombre Editores.
- Gledhill, John, 2000, *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, España, EDIM.
- Godelier, Maurice, 2000, *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito-Ecuador, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ediciones Abya Ayala.
- González, M., Aguilera, A., Torres A., 2012, Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales, en Piedrahita C., Díaz A., Vommaro P., 2014, (comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*, Colombia, Universidad Distrital Francisco José De Caldas, CLACSO.
- Guha, Ramachandra, 2002, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica.
- Gunn, Richard, 2005, Notas sobre clase, en Holloway John, 2005, *Clase=Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*, Buenos Aires, Vadell Hermanos Editores, pp. 17-32.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2015, *Horizonte Comunitario Popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, México, BUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Valdés Pliego.

- Gutiérrez, Gutiérrez, Raquel, Salazar Huáscar, (2015), “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente” en *Revista el Apantle. Revista de estudios comunitarios*. No.1 Puebla, México. Sociedad Comunitaria de Estudios estratégicos.
- Gutiérrez Aguilar Raquel, 2012, “Más allá de la capacidad de veto: el difícil camino de la producción y reproducción de lo común. Reflexiones desde América Latina”, en *Revista South Atlantic Quarterly, Universidad de Duke, vol, 113 no 2, Austerity and Revolt, 2014.*
- (Gutiérrez, Linsalata, Navarro) *Producir lo común para reproducir la vida: claves para repensar lo político.*
- Hardt Michael, Negri, Antonio, 2009, *The Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_, 2004, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate.
- Herrera N., López L., (comps.), 2012, *Orlando Fals Borda. Ciencia, compromiso y cambio social*, Argentina, Editorial El Colectivo, Ediciones lanzas y letras.
- Hobbes, Thomas, 2001, *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, John, 2002, *Cambiar al mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Herramienta Ediciones. Universidad Autónoma de Puebla.
- Ilich, Ivan, 1978, *La convivencialidad*, disponible en <https://www.ivanilich.org.mx/convivencial.pdf>
- Korsbaeik, Leif, El Comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización en *Argumentos*, vol. 22, núm. 59, enero-abril, 2009, pp. 101-123, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México.
- Leff, Enrique, 2008, *Discursos sustentables*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1998, *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI-PNUMA, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- López Daniel, López José, 2003, *Con la comida no se juega. Alternativas autogestionarias a la globalización capitalista desde la agroecología y el consumo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Linebaugh, Peter; Rediker Marcus, 2005, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica.
- Lins Ribeiro, Gustavo, 2012 “La globalización popular y el sistema mundial no hegemónico” en *Nueva Sociedad no 241*, pp. 36-62.
- Locke, John, 2004 [1690], *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Barcelona, Alianza Editorial.
- Mallon, Florencia, E., Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* tercera serie. No. 12. II semestre de 1995, pp. 87-116.
- Marx, Carlos, 1999, [1867]), *El capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mazzeo Miguel, Stratta Fernando, 2007, Introducción, en Varios autores, *Reflexiones sobre el poder popular*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo.
- Meiksins Wood, Ellen, 2000, *Democracia contra capitalismo*, México, Siglo XXI.

- Meillasoux, Claude, Un ensayo sobre la interpretación de los fenómenos económicos en las sociedades tradicionales autosubsistentes, en *Nueva Antropología*, año IV, no. 13-14, México, 1980, pp. 9-45.
- Melucci, Alberto, 1999, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- Mies, María, “La necesidad de una nueva visión: la perspectiva de la subsistencia” en Vázquez V., Velázquez m., (comp.), 2004, *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Programa Universitario de Estudios de Género, Colegio de Posgraduados Área de Género: Mujer Rural; Centro Internacional de Investigaciones para el desarrollo.
- Modonesi, Massimo, 2010, *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO, Prometeo libros, UBA Facultad de Filosofía y Letras.
- Negri, Antonio, 2003, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Barcelona, Paidós.
- Nisbet, Robert, 2009, *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- O'Connor, James, 2001; *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México, Siglo XXI.
- Olin Wright, Eric, 2010, *Construyendo Utopías reales*, España, Akal.
- Ostrom, Elinor, 2011, *Gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM.
- Pérez Sainz, Juan Pablo (1989), *Respuestas silenciosas. Proletarización urbana y reproducción de la fuerza de trabajo en América Latina*. Venezuela, UNESCO-Editorial Nueva Sociedad-FLACSO-Ecuador.
- Piedrahita C., Díaz A., Vommaro P., 2014, (comp.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Colombia, Universidad Distrital Francisco José De Caldas, CLACSO.
- Polanyi, Karl, 1975, *La gran transformación*, México, Juan Pablos Editor.
- Pounds, Norman J.G., 1999, *La vida cotidiana, historia de la cultura material*, Barcelona, Crítica.
- Przeworski, Adam, 2010, *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, Argentina, Siglo XXI.
- Quijano, Aníbal, 1988, *Otra noción de lo privado, otra noción de lo público: notas para un debate latinoamericano*, texto presentado al Seminario sobre cambios en los estilos de desarrollo en el futuro de América Latina, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Ramírez, Franklin, Subjetivación política y perspectivas del cambio en Modonesi Massimo, 2015, *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*, México, UNAM-La Biblioteca.
- Reyes, Agustín, El principio de comunidad en G.A. Cohen: reciprocidad y eticidad no sustancial, en *Revista ACTIO* no. 11 –diciembre de 2009, pp. 49-58.
- Rousseau, Jean Jacques, 1999, *El contrato social*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- Roux, Rhina, 2005, *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y estado*, México, Era.
- Sakumoto, Yoshiki, 2010, *En busca de la comunidad: la ciudad de Tekax como una comunidad (Yucatán, México)*, Ensayo científico para optar por el grado de Maestro en Antropología Social, ENAH-INAH-SEP.
- Sautu, Ruth, 2003, *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*, Argentina, Lumiere.

- Scott, James C., 2013, *Elogio del anarquismo*, España, Crítica.
- Schmitt, Carl, 2010, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Sebastian Amanor, 2008, Cosechadores nocturnos, maleantes forestales y saboteadores: luchas sobre la expropiación de tierras en Ghana en Moyo Sam, Yeros Paris, *Recuperando la Tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en Africa, Asia y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.
- Sotolongo P, Delgado, C., 2006, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*, Buenos Aires, CLACSO.
- Suárez Valdés, Zuleyka, Etnografía crítica. Surgimiento y repercusiones en *Revista Comunicación*, 2012. Año 33/ vol. 21, no. 1. Instituto Tecnológico de Costa Rica, pp. 16-24.
- Tapia, Luis, 2009, *Pensando la democracia geopolíticamente*, La Paz, Bolivia, Comuna, Muela del Diablo Editores, CLACSO.
- \_\_\_\_\_, 2008, *Política salvaje*, La Paz, Bolivia, Comuna, Muela del diablo editores, CLACSO.
- Tarrow, Sidney, 1998, *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza.
- Tassin, Etienne, De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze en *Revista de Estudios Sociales* no.43, mayo-agosto, 2012, pp. 36-49. Universidad de los Andes. Bogotá Colombia.
- Taylor, S.J.,R. Bodgan, (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de Investigación*. Barcelona. Paidós.
- Thompson, E.P., 1994, *Historia Social y antropología*, México, Instituto Mora.
- \_\_\_\_\_, 1979, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad pre-industrial*, Barcelona. Crítica.
- \_\_\_\_\_, 1977, *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra, 1780-1832*, Barcelona, Editorial, LAIA B.
- Tilly, Charles, 1990, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Madrid, Alianza Editorial.
- Tronti, Mario, 2001, *Obreros y capital*, Madrid, Akal.
- Wallerstein, Immanuel, 2007, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Zavaleta, René, 2009, *La autodeterminación de las masas*, Colombia, CLACSO.
- Zibechi, Raúl, 2008, *Autonomías y Emancipaciones. América Latina en Movimiento*, México, Bajo Tierra, Sísifo Ediciones.

## Capítulo II. La ciudad y el murmullo

La pobreza fuerza las decisiones más duras, ésas que casi no conducen a nada.  
Ser pobres es vivir con ese casi.  
John Berger

Una nueva miseria se extiende, que alcanza principalmente al proletariado sin perdonar otras capas y otras  
clases sociales:  
la miseria del hábitat, la del habitante sometido a una cotidianidad organizada  
(en y por la sociedad burguesa de consumo dirigida).  
Henry Lefebvre

Nos fuimos acercando poco a poco empujados por la necesidad, por las carencias, orillados por una situación  
económica asfixiante (...) cansados de rodar, de sobrar como arrimados, cansados de no existir para el  
gobierno, con la esperanza de tener un espacio (...) donde el amor no tuviera que esconderse (...) la lucha por  
la vida, el esfuerzo cotidiano nos fueron hermanando y entonces, pese a las diferencias nos supimos lo mismo,  
nos supimos iguales.  
Discurso de la OPFVII

“Uno sí la piensa” dice Valente, recordando la etapa en que se ilusionaba buscando mejores opciones para él y su familia. En solitario o con su esposa -hace ya más de dos décadas- pensaba en “cómo salir adelante”. Valente, hoy de 52 años, en ese entonces “la pensaba”, es decir, reflexionaba en cómo enfrentar su propia situación. Esta no era sencilla: sin trabajo estable, con bajos ingresos, cinco hijos, pagando renta que se comía el sueldo de por sí insuficiente y viviendo en las periferias pauperizadas de la Ciudad de México.

Esa lucha por sobrevivir en duras condiciones y las decisiones y acciones que tomará, como la de cientos de familias más, son la argamasa con que se construirá uno de los procesos urbanos más emblemáticos y excepcionales de la capital del país y quizá del continente mismo.

La historia de Valente se reproduce en cada hogar de los que integran hoy a la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII) un movimiento urbano popular sui generis, poco conocido, que articula a miles de personas en procesos asamblearios permanentes; con una impresionante estructura organizativa; “los panchos” - como coloquialmente se les conoce y se autonombran- impulsan la participación popular en numerosos y complejos proyectos de agricultura urbana, seguridad colectiva, radio comunal, educación popular y salud comunitaria. Todo ello, es de destacar, se construye a partir de sus proyectos de vivienda, verdaderas comunidades urbanas en el oriente pobre de una de las ciudades más grandes del mundo. Aunque hoy la mayoría de ellos cuenta ya con su vivienda propia, fruto del largo proceso organizativo, nos interesa regresar al momento previo de esa trayectoria, es decir, en las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado.

Nuestro planteamiento central en este primer capítulo trata de ubicar las potencias de los entramados subalternos, como la capacidad para reflexionar sobre su propia condición, autoorganizarse y también enfrentar las formas de dominación que reproducen entre sí; analizaremos además, los mecanismos de segregación socio-espacial que deben encarar en la dinámica urbana en sus formas mercantiles y estatales. Indagaremos pues sobre sus *lógicas de reproducción*. Estas se realizan fuera de la arena de lo formalmente político, casi sin ser visibles. Son apenas, un murmullo en la ciudad.

Sostendremos que ciertas habilidades, capacidades y saberes hacia la organización comunitaria autónoma, existen ya en los entramados subalternos de las familias que se integrarán a un proceso organizativo de movimiento popular, pero también ciertas formas ocultas y simbólicas, infrapolíticas, de resistencia a la dominación.

Analizaremos en primera instancia a los entramados subalternos urbanos así como las características de las relaciones de trabajo y reproducción que ellas conllevan en las familias que integran hoy la OPFVII. Luego, en un segundo apartado, desglosaremos la triple segregación que sufren: del mercado laboral, del mercado del suelo y del mercado inmobiliario para luego concentrarnos en la potencia productiva de las familias. Finalmente, desarrollaremos las representaciones que hacían ellos desde su propia reflexividad, las capacidades auto organizativas de la urbanización popular ancladas en las llamadas redes de parentesco y sus contradictorias relaciones androcéntricas y patriarcales. De todas ellas, sostenemos, emerge la potencia autónoma de la organización comunitaria urbana, la politicidad subalterna que hace posible la emergencia de otras formas de lo político.

### **El silencioso actuar de los de abajo**

Analizaremos a continuación, las diversas estrategias, lógicas o formas familiares de apoyo mutuo, sobrevivencia, reproducción y solidaridad que se desplegaban ya en los núcleos, redes de parentesco y familias antes de integrarse a la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente.

Existen varios mecanismos en el apoyo entre familias urbanas que ya han sido sumamente investigados y que aquí aplicamos dichas herramientas para el caso de la OPFVII. Una primera aproximación para caracterizar a las bases populares no sólo son sus datos demográficos, sino la acción familiar y la politicidad que ella conlleva, en la incesante búsqueda de sobrevivir en un entorno urbano hostil. Comencemos con rastrear el origen de estas clases populares que luego se organizarán intensamente.

Las familias que integran hoy el movimiento urbano representado en la OPFVII, son mayoritariamente núcleos de una segunda generación, cuyos padres migraron a la capital del país en el periodo del modelo de sustitución de importaciones e industrialización entre las décadas de los cuarenta y los setenta o bien, son núcleos familiares que ya habitaban en la zona metropolitana desde hacía tiempo. Sólo el 25% de las familias<sup>1</sup>, son migrantes directos de ciudades pequeñas y medias que llegaron a la capital del país en los años que van de finales de los setenta a la primera mitad de los noventa, en ese momentos parejas jóvenes.

Del total de familias migrantes, hay presencia dentro de ellas de hombres y mujeres de Oaxaca (46%), Veracruz (39%), Michoacán (26%), Puebla (17%), Guerrero (11%), o Hidalgo (9%).<sup>2</sup> Por otro lado, las trayectorias de migración intra-urbana hablan de numerosos intentos de establecerse, en un tortuoso peregrinar, generalmente en las áreas periféricas del primer círculo concéntrico<sup>3</sup> de la ciudad en las delegaciones de Iztapalapa (93%), pero

---

<sup>1</sup> Datos propios. Encuesta casa por casa Acapatzingo 2017.

<sup>2</sup> La unidad de análisis es el núcleo doméstico, es por ello que en una misma familia, conviven diversos orígenes migrantes, por lo que al cruzar individuos con familias, el resultado no sea una sumatoria de 100%

<sup>3</sup> Aunque en los estudios urbanos existe una discusión sobre la integración de estas secuencias concéntricas, el segundo anillo, sigue al de las delegaciones centrales (Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza) y está conformado por las delegaciones Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Coyoacán, Cuajimalpa, Gustavo A. Madero, Iztacalco e Iztapalapa y municipios mexiquenses de Tlalnepantla, Naucalpan, Huixquilucan y Nezahualcóyotl.

también en el segundo anillo precarizado del área metropolitana, que incluye Tláhuac (9%) y varios municipios en el Estado de México<sup>4</sup> (Sobrino, 2000: 2).

Aunque formalmente en búsqueda de empleo y en menor medida, estudios escolarizados, la migración hormiga de integrantes de redes de parientes se hace generalmente de manera molecular e individual debido al debilitamiento o erosión de la protección de dichas redes. En las entrevistas de corte cualitativo que realizamos, aparecen historias de muertes de uno de los padres, conflictos de parentesco, desarticulación de núcleos familiares, orfandad, abandono, violencia intrafamiliar y hasta trabajo forzado femenino. Es evidente que las redes de parentesco, como principal forma de protección y reproducción vital, al desestabilizarse o debilitarse, originan la decisión de la búsqueda del trabajo asalariado como vía de sobrevivencia, cuya fuente puede encontrarse en la Ciudad de México. Es por ello que las historias de “los panchos” refieren o bien a jóvenes varones y mujeres en búsqueda de empleo –dejando a sus padres en sus lugares de origen- o a infantes traídos por sus padres migrantes hacia la capital, todos de escasos recursos monetarios y de baja escolaridad.

<i>Razones de migración</i>	
Necesidad de trabajo/economía	68%
Vino con sus padres	12%
Matrimonio	12%
Para estudiar	5%
Problemas familiares	5%

Fuente: elaboración con datos propios.

La decisión migratoria de quienes hoy integran las llamadas “unidades domésticas<sup>5</sup>” de este movimiento popular, parece replicar la dinámica estructural de migración rural-urbana tradicional<sup>6</sup> que en las últimas décadas se ha desacelerado. Es conocido el proceso de crecimiento de la Ciudad de México, que pasó de 1.5 millones de habitantes en 1940 a 2.8 millones una década después y 5.2 millones en 1960 (García, 2006: 54). Para la década de los setenta, cerca del 38.2% de toda la migración interna en el país se seguía dirigiendo hacia la capital aunque para 1980, esta se había reducido a 25%, casi todos provenientes de las

<sup>4</sup> El segundo “contorno” está integrado por las delegaciones Magdalena Contreras, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco y los municipios de Atenco, Atizapán de Zaragoza, Coacalco, Cuautitlán, Cuautitlán Izcalli, Chimalhuacán, Ecatepec, Jilotzingo, La Paz y Tultitlán.

<sup>5</sup> Patricia Román, desarrolla la diferencia conceptual entre hogar, familia y unidades domésticas. En demografía, la unidad de análisis es el “hogar”, entendiéndolo como la articulación de unidad residencial y una economía común pero no necesariamente con vínculos de parentesco, evidentemente para facilitar su conteo por casa. Familia, designa al grupo de individuos vinculados entre sí por lazos consanguíneos, consensuales o jurídicos, que tiene dificultades de definición no etnográfica. (Román, 2013: 15,16) Sin embargo, una conceptualización más avanzada sobre unidad doméstica la podemos encontrar en Jelin definiendo la unidad doméstica como “el conjunto de actividades comunes o compartidas ligadas al mantenimiento cotidiano de un grupo social que se conforma y cambia en su relación con las demás instituciones y esferas de la sociedad” Jelin, citado en Pérez Sáinz, 1989: 56) Utilizaremos, *unidades de reproducción o unidades domésticas*, para resaltar tanto el hacer común a su interior, como la política que de ellas se deriva.

<sup>6</sup> Los tipos migratorios han mutado en la últimas décadas recientes, tanto en su forma transnacional, como en la dinámica urbana-urbana que se ha hecho cada vez más importante. La Ciudad de México ha expulsado cada vez más población, en especial hacia el Estado de México y otras partes del país.

regiones aledañas al entonces Distrito Federal<sup>7</sup>. Aun así, la zona metropolitana y mancha urbana seguía creciendo. Los registros censales contabilizaban para 1980 a 14 millones que habitaban la ciudad y su zona conurbada y 15,047 683 para 1990. El área urbana sin embargo se había incrementado 35% (Graizbord, Santillán, 2005:40). La expansión de la urbanización no es proporcional al aumento poblacional que es mucho menor.

Nos interesa resaltar estos datos del perfil socioeconómico de las unidades de reproducción que analizaremos, no como parte de los antecedentes o contexto de movilización sino como condición decisiva de su composición y configuración sociohistórica: la enorme diversidad de lugares de origen, junto con una alta presencia de familias de segunda generación que siempre vivieron en Ciudad de México, nos permite descartar -junto a la poca utilización de lenguas y prácticas comunales indígenas- el traslado y réplica en la ciudad de instituciones étnicas o parte de ellas.

El proceso que estudiamos es diferente a los conocidos casos de aymaras en el Alto de Bolivia, o de indígenas triquis, mazahuas o amuzgos migrantes asentados en la Ciudad de México, cuya etnicidad, identidad y prácticas comunitarias reproducidas o replicadas en las ciudades, son verdaderos entramados de sobrevivencia, politicidad y auto organización.<sup>8</sup> También nuestra investigación de corte cualitativo nos permite conocer la ausencia de estas prácticas y etnicidad en la mayoría de los integrantes de este movimiento urbano.

Como ha sido ampliamente estudiado, la migración se soporta en las llamadas *redes*<sup>9</sup> *de parentesco* y las *estrategias de supervivencia*<sup>10</sup>. Existe una amplia discusión crítica sobre ambas nociones. Por un lado, las teorías referidas a las familias y las estrategias de sobrevivencia o reproducción, surgieron tanto como develación de funcionamiento microsocietal como crítica de las visiones funcionalistas parsonianas. Por otro, los mecanismos de reciprocidad y cooperación fueron estudiados desde hace tiempo como formas de sobrevivencia de sectores llamados marginales, especialmente del semiproletariado urbano de la Ciudad de México (De Lomnitz, 1975; Estrada, 1995).

---

<sup>7</sup> Negrete desarrolla tres regiones de origen de migrantes hacia Ciudad de México en las décadas que van de los sesenta a los ochentas: la región I está integrada por el Estado de México no metropolitano, Hidalgo, Morelos, Puebla y Tlaxcala; la región II, integrada por Guanajuato, Michoacán, Querétaro, San Luis Potosí y Veracruz. La región III a la que pertenecen Aguascalientes, Colima, Guerrero, Jalisco, Oaxaca y Zacatecas. La migración alrededor de 1987 en cada una de ellas sería de 39.4%, 20.0% y 20.7% respectivamente. (Negrete, 1990: 646)

<sup>8</sup> Véase en el caso Boliviano los trabajos Puente y Longa (2007), Zibechi Raúl, (2006). Para el caso triqui, es significativa la experiencia del Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas, quienes con base en las relaciones comunitarias de origen en Oaxaca, realizan procesos de autoorganización en la Ciudad de México. De los pocos trabajos que ilustran esta experiencia puede revisarse de Teresa Isabel Villalobos Nivón: Organizaciones indígenas en la ciudad de México: Una forma de exigir derechos y ejercer ciudadanía con dignidad. Sobre los procesos mazahuas: Oehmichen, Cristina, 2005,

<sup>9</sup> “Una red social no es un grupo bien definido y limitado, sino una abstracción científica que se usa para facilitar la descripción de un conjunto de relaciones complejas en un espacio social dado. Cada persona es el centro de una red de solidaridad y, a la vez, es parte de otras redes. La solidaridad implica un sistema de intercambio de bienes, servicios e información que ocurre dentro de la sociabilidad. Este intercambio puede ser horizontal –en el que el canje se da entre iguales a través de un sistema de reciprocidad-, o bien puede ser vertical, cuando se da una asimetría de recursos.” (De Lomnitz, 2003). A pesar de esta definición sugerente, ciertos tintes funcionalistas del emblemático trabajo de Lomnitz y su abierta despolitización nos hacen alejarnos de sus conceptualizaciones. Usamos de manera libre la noción de redes de parentesco para denotar todos los vínculos entre parientes que van desde nexos débiles comunicativos pasando por apoyo mutuo y las formas de reciprocidad que De Lomnitz estudió.

<sup>10</sup> El concepto fue presentado originalmente en: Duque, Joaquín y Pastrana, Ernesto. 1973, Las estrategias de supervivencia económica de las unidades familiares del sector popular urbano: una investigación exploratoria, PROEL- CE, Santiago de Chile. Para una revisión de la historia del concepto véase: Torrado (1980).



Dichas *estrategias*<sup>11</sup> encaminadas a la sobrevivencia o reproducción en común, integran numerosas actividades para garantizar la manutención diaria y de todos los integrantes de la unidad doméstica, y en ocasiones, como formas de apoyo y solidaridad más allá de dicha unidad, con relaciones no mercantilizadas, nexos con la familia extensa, vínculos de parentesco aunque sean lejanos, amistad y compadrazgo. Dichas estrategias estarían orientadas a la adaptación económica, del hábitat y la esfera de la reproducción, en especial el cuidado, la afectividad y el trabajo y tareas domésticas. Más aún, todas estas estrategias pueden reordenar de múltiples formas, la división familiar del trabajo, la organización del consumo familiar, la propia migración, las conexiones laborales formales, la socialización y aprendizajes, la cohabitación en una misma unidad doméstica.

Aunque algunos críticos prefieren utilizar la noción de *adaptación forzosa*, aquí utilizaremos la noción sugerida por Pérez Sainz de *lógicas de subsistencia*, y la modificaremos por *lógicas de reproducción*, siguiendo la misma orientación que ese autor propone donde la esfera de la reproducción se vuelve el centro analítico. (Pérez Sáinz, 1989) Así, las lógicas de reproducción, forman entramados, es decir, una constelación de relaciones, vínculos, haceres y saberes *comunes*, que por un lado identifican a estas unidades sociales con una importante *capacidad de acción*, aunque por supuesto constreñida a los marcos estructurales y estructurantes de la dinámica urbana. Y por el otro, identifica un microuniverso societal de prácticas que aunque cruzadas de manera determinante por la lógica del mercado, van más allá de su racionalidad, funcionamiento y patrones. Esta relativa potencia subalterna, no funciona de manera armoniosa sino de manera claramente contradictoria. Volveremos sobre ello más adelante.

Nos interesa por el momento destacar que los entramados urbanos subalternos que estudiamos de este movimiento, sin organización formal, son los que, primero, posibilitaron la misma migración, siempre bajo situaciones donde subyace una racionalidad de protección frente a la emergencia y la vulnerabilidad. Es decir, los casos que estudiamos, refieren a vínculos de *formación de familias extensas, apoyo en la cohabitación como refugio y apoyo para la subsistencia material de parientes que se encuentran en situaciones de riesgo*: niños, adolescentes y jóvenes migrantes, sin casa, sin otros familiares o incluso abandonados o huérfanos. El apoyo mutuo en estos entramados no es permanente como en los procesos comunales indígenas o campesinos. Son vínculos de parentesco de solidaridad unidireccionales —no buscan necesariamente reciprocidad— que sin embargo, se alargan en el tiempo debido a las condiciones de precariedad de estas familias.

Es por ello que no los llamamos entramados comunitarios, sino subalternos, entendiendo que su activación está determinada por la precariedad para la reproducción y no en dinámicas autónomas propias que los hagan funcionar por sí mismos. Es decir, funcionan

---

<sup>11</sup> La noción de “estrategia” ha sido criticada y ha abierto un debate. Bajo la racionalidad lógica y sistemática de consecución de objetivos planificados y acciones programadas que significaría el término estrategia, está claro que las familias pauperizadas en todo el continente, no toman de esa forma sus decisiones y acciones para sobrevivir en común. En especial, estrategia no puede ser considerada como racionalidad instrumental. Sin embargo, si se piensa la estrategia no como un método científico racionalizado, sino como una serie de pasos claramente reflexionados, en ocasiones planificados de manera sencilla, a veces en solitario y otras en colectivo, las unidades de reproducción familiares se nos muestran como reflexivas y con capacidad subjetiva frente a su condición. Estas decisiones y acciones, de ninguna forma pueden concebirse desde la perspectiva del rational choice, ni tampoco en clave weberiana, ya que están impregnadas hasta su esencia de valoraciones no instrumentales, es decir afectivas, relacionales, informales y culturales. Para una crítica más o menos ortodoxa desde una visión de clase sobre la noción de estrategia véase: Barabino, Bocero 1996)

a partir de una lógica de adaptación y reacción frente a las condiciones que impone la lógica de mercado y no como lógicas permanentes de reproducción autónomas. Una de las tesis centrales de este apartado, es que los entramados subalternos fueron parte de la base para la constitución de entramados comunitarios a partir del proceso de movimiento comunal que implica el proyecto de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente. Para sostener esta afirmación es necesario que veamos las potencias pero también los límites de estos “entramados subalternos” y sus “lógicas de reproducción”.

En el orden que hemos expuesto, la primera lógica de reproducción que detectamos fue la formación de familias extensas, que es la que quizá corresponde un vínculo más estrecho y poderoso, ya que implica como en el caso de la familia de “David” la adopción de nuevos integrantes: “Cuando nosotros vivíamos en Taxqueña, mis dos primos llegan a vivir con nosotros, porque sus papás, que eran hermanos de mi papá, los habían abandonado, los habían casi corrido. Entonces mi papá los crío”.<sup>12</sup>

La formación de familias extensas cohabitando una misma unidad doméstica en nuestra investigación, aunque es común con parientes adolescentes y en la infancia, se repite aún más con las parejas de hijos varones y mujeres, que no cuentan con recursos suficientes para acceder a una casa propia, por escasez de recursos monetarios, desempleo o bien por embarazos adolescentes, donde las jóvenes parejas aún se encuentran estudiando. Estrada nos dice que la conformación de grupos domésticos extensos -como es bien conocido- es un viejo recurso para enfrentar la crisis y confirma el funcionamiento de la familia extensa en otro estudio de caso: “al explorar los motivos que habían originado el cambio de estructura [a familia extensa] los acontecimientos que aparecieron fueron los siguientes: el matrimonio o la desocupación de alguno(s) de los hijos; la incapacidad de los padres ancianos de cubrir sus necesidades; y la insuficiencia de los salarios para garantizar la reproducción de la familia nuclear” (Estrada, 1995: 99).

Por otro lado, las investigaciones sobre migración —quizá una de las más extensas en ciencias sociales en México— han confirmado que el proceso de decisión y apoyo para la migración transnacional e interna —esta última menos estudiada que la primera— debe analizarse más allá de las decisiones individuales, ya que involucra la división sexual del trabajo como condicionante para decidir que miembro de la familia migrará, quienes asumirán las tareas de quien migra, entre otras muchas dimensiones al interior de la unidad doméstica. En nuestro caso, está claro por numerosos testimonios que la migración hacia Ciudad de México se apoyó principalmente en hermanos y otros parientes: “Nosotros ya estábamos grandes [17 años] y fallece mi papá que era quien mantenía la casa y todo, nosotros como ya estábamos grandes decidimos venirnos acá para trabajar y apoyar a mi mamá. (...) Llegamos a la colonia Bondojito allá por metro Talismán, uno de mis hermanos ya estaba ahí de plano llegamos todos”.<sup>13</sup>

Como hemos dicho, estas trayectorias de migración y de apoyo familiar están cruzadas por varias historias de precarización y drama social, que caracterizan a muchas de estas familias:

[a mi abuelo] lo metieron a una casa hogar, lo separaron de sus hermanos, a todos los separaron, dos estuvieron en la casa hogar, uno se escapa y se viene al DF y mi abuelito queda ahí, entonces dice que el oficio que aprendió desde pequeñito era bolero, entonces salía con

---

<sup>12</sup> Entrevista con David. 11 de febrero de 2016.

<sup>13</sup> Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.

su cajón a bolear zapatos y un día ya no regresó a la casa hogar y se vino al DF a buscar a su hermano que ya se había venido (...) que trabajaba de basurero [barrendero].<sup>14</sup>

El apoyo de los entramados subalternos basados en relaciones de parentesco tiene los límites propios de la reproducción. Se apoya más a jóvenes que a familias y si se evalúa que no es viable el poder sostener a todos, la relación de solidaridad se detiene:

Mis papás se vinieron a verme y se quedan un tiempcito, [...] mi abuelita vivía con dos hijos, los más pequeños, este pues mi tía me dice pues ya somos muchos ya no cabemos, este pues yo creo que tienen que buscar donde [...] un hermano que tiene mi papá que tiene una casa en San Lorenzo, le dijo “oye pues para que se quedan, para que están ahí con tu hija, pásate para acá.”<sup>15</sup>

En las relaciones de apoyo mutuo, está claro que las relaciones paternas aunque no sean consanguíneas son fuertes, así como entre hermanos. Sin embargo, al extenderse la familia con cónyuges, la relación de apoyo se relativiza. Son evaluaciones informales, reglas subjetivas no escritas sobre lo que se considera pertinente como relación de solidaridad y apoyo. Esta relación termina o se debilita cuando se evalúa que quien recibe dicho apoyo tiene suficientes capacidades propias de sobrevivir por su cuenta:

Pues ahí estuvimos como unos cinco años...cinco años con mi hermanos y ya luego me casé como a los 20 años, o sea yo nomás estuve ahí como tres o cuatro años pero mis hermanos sí duraron ahí un ratito más hasta que se casaron, yo por ejemplo luego luego que me casé me fui de ahí y mis hermanos hicieron lo mismo, ya cada quien empezó a hacer su vida aparte *como debe ser*.<sup>16</sup>

La expresión *como debe ser*, habla de que el apoyo termina cuando la capacidad propia de una nueva familia nuclear se ha realizado, finalizando el apoyo no contractual ni regulado del entramado de parentesco. Cada nueva familia nuclear debería tener su propia residencia, al menos idealmente, aunque muchas veces eso no es posible. De nuevo, Estrada nos dice sobre el tema: “queremos destacar que todas las personas que formaban parte de unidades domésticas extensas manifestaban que su deseo es vivir exclusivamente con su cónyuge y sus hijos solteros. Sin embargo, los recursos de que disponían les impedían hacer frente a los gastos que acarrea mantener una vivienda y una familia sin la colaboración de otros parientes” (Estrada, 1995: 100).

Si bien las redes de parentesco empujan formas de cohabitación, las familias buscan su propia autonomía, así como los hijos la buscan cuando son mayores y tienen pareja, pero están ciertamente obligados a vivir bajo un mismo techo, en ocasiones sin compartir una misma forma de reproducción. Y es que el espacio para el trabajo de reproducción, o trabajo “para uno mismo” es fundamental para la constitución y delimitación de una esfera privada (Gorz, 1991), desde la cual, se fortalece el autocontrol y vitalidad propia. Una integrante del movimiento, ya en las viviendas construidas hoy donde habitan como familia extensa, explica su forma de convivencia que devela además las relaciones de micropoder entre ellos: “Bueno, estoy con mi hijo en la parte de arriba, y en la parte de abajo viven las hijas de mi esposo con

---

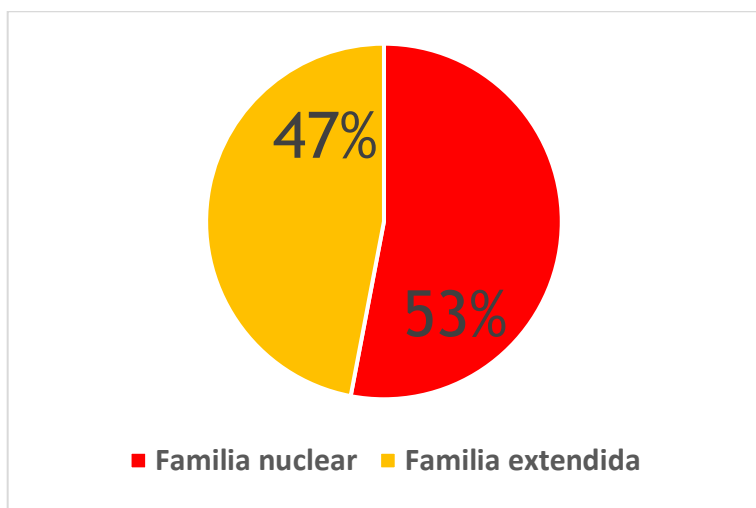
<sup>14</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

<sup>15</sup> Entrevista a Marta. 7 de noviembre de 2015.

<sup>16</sup> Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.

sus respectivas parejas y sus niños. Las decisiones con mi hijo las tomo yo, las decisiones de las muchachas que viven en la parte de abajo la toman entre ellos”.<sup>17</sup>

La permanente búsqueda de autonomía de cada familia nuclear no es posible por las condiciones económicas que los obligan a vivir como familias extensas. Es por ello, que muchos quienes vivían en ese tipo de familias, en nuestra investigación, hablaron del problema de *vivir arrimados*, como dice la compañera María: “Si llegué yo aquí, psss, ya le comento, pus ya no estábamos bien ahí con mis suegros, dicen que el arrimado ‘psss’ y eso usted ya sabe [risas]”;<sup>18</sup> es el mismo caso de Alberto: “yo no había logrado tener una propiedad más bien siempre andaba yo de arrimado”.<sup>19</sup> La familia extensa en una lógica reproductiva, que se realiza por no tener otra opción de vivienda y para reproducir a sus familias de manera independiente. Véase en el siguiente cuadro cómo ésta lógica se sigue desplegando hoy, en las familias que integran la OPFVII:



Fuente: elaboración con datos propios.

Si una buena parte de las familias que se integrarán a “los panchos” vive en familias extensas con procesos de apoyo mutuo, otras en esas mismas condiciones se siente “arrimada”, es decir, en un espacio controlado o dirigido por otros, en una relación heterónoma y dependiente que sin embargo, es indispensable para sobrevivir. Por otro lado, quienes no dependen de las relaciones de parentesco para sobrevivir y tener techo, están forzados a rentar en condiciones difíciles, como narra Elsa: “Porque yo con mi hijo no me podía ir tan fácil [del lugar donde rentaba] Nunca me pareció eso de acrecentarle los bolsillos al casero y aparte te ponen muchas limitantes: que tienes que compartir baño, que los niños no deben jugar ahí”.<sup>20</sup>

Es casi idéntico al testimonio de María del Carmen en torno del hacinamiento y del control privado del espacio. Frente a la pregunta de cuáles eran sus condiciones de vida antes de participar en el movimiento y tener casa propia responde:

<sup>17</sup> Entrevista a Gloria. 7 de noviembre de 2015.

<sup>18</sup> Entrevista a María. 31 de agosto de 2015.

<sup>19</sup> Entrevista a Alberto. 8 de octubre de 2015.

<sup>20</sup> Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.

Eeh. Bueno, muy deprimente. Son espacios tan pequeños. El área por ejemplo, de patio (que en comillas “el patio”) [hace la seña con los dedos] que se tenía pues no se podía usar porque son muy pequeños, entonces siempre tienen que estar adentro... los niños que no hagan ruido, jugar afuera... pues tienen su cuarto adentro y pues no pueden salir ¿no?<sup>21</sup>

A las condiciones de las vecindades, cuartos y pequeños departamentos debe sumarse el enorme esfuerzo económico que significa para muchos el inquilinato; como plantea Valente: “estaba yo rentando y eso me sacó de quicio”<sup>22</sup> o en el caso de Elia: “entonces mi mamá me echó la mano para rentar (...) de pronto, ya era muy pesado estar pagando la renta”.<sup>23</sup> El arriendo asfixia por completo a estas familias precarizadas; la renta significa un porcentaje muy importante de los ingresos de estas familias, que, como veremos más adelante cuentan con trabajos precarios. La renta se repite una y otra vez –junto a quienes vivían de “arrimados”- como una permanente angustia para la reproducción familiar. Se vuelve tema recurrente en sus reflexiones para buscar alternativas, aun cuando en muchas ocasiones este se realiza en un formato de inquilinato en la informalidad, que no necesariamente corresponde al gran mercado inmobiliario sino a cuartos construidos de extensiones de edificios y viviendas de por sí precarias, que otras familias pobres rentan como soporte y no como medio de acumulación. Este mercado rentista de alquiler –arrendamiento precarista-<sup>24</sup> ha sido poco estudiado y pudimos comprobar que en muchos casos, fue un medio sumamente utilizado entre estas familias.<sup>25</sup> Los pobres rentándole a pobres apoyados mutuamente sin que medie el enriquecimiento ilimitado, de forma desregulada, sin contratos, sin fianzas pero a la vez también en condiciones insalubres y de hacinamiento. Algunos viejos estudios la llaman “arrendamiento periférico o precarista”,<sup>26</sup> otra lógica de reproducción que detectamos.

Veamos los resultados de la encuesta familia por familia en la comunidad de Acapatzingo sobre este tema. Cada familia respondió a las condiciones de vivienda antes de integrarse a la organización.

---

<sup>21</sup> Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.

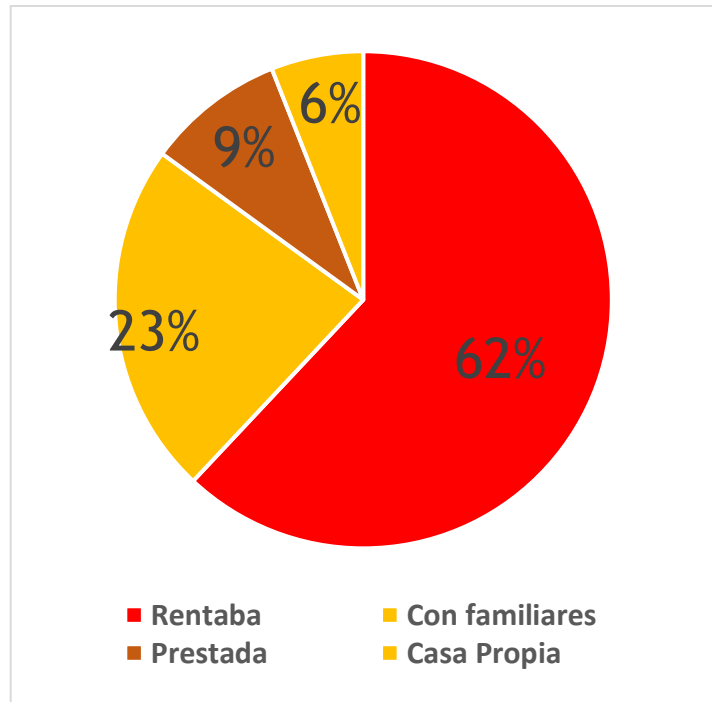
<sup>22</sup> Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.

<sup>23</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

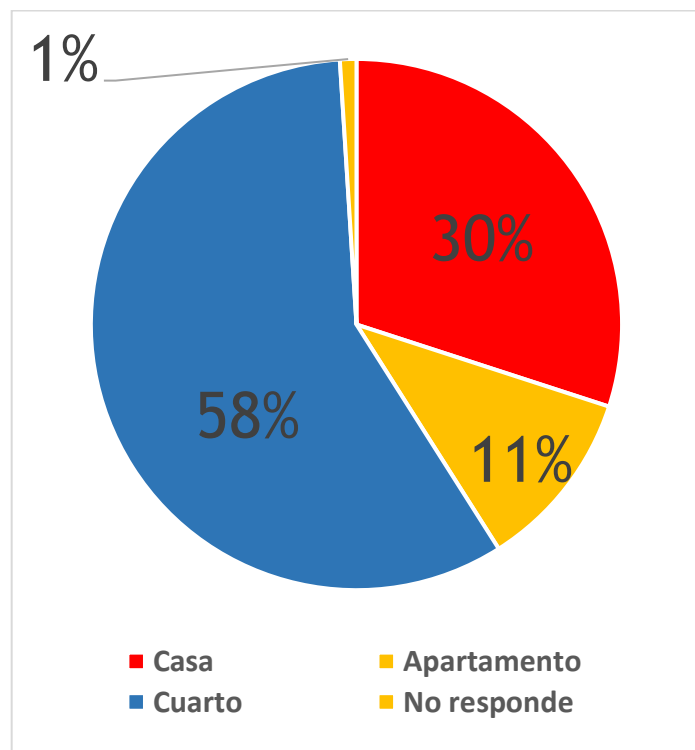
<sup>24</sup> Sobre este tema, véase Briceño Roberto, 2014, La libertad de alquilar, la ciudad y la ciudadanía en *Casas de infinitas privaciones. ¿Germen de ciudades para todos?*. Ediciones Abya Ayala-CLACSO-Universidad Central de Venezuela.

<sup>25</sup> En un estudio de caso en San Carlos en Quito, Pérez Sainz encontró que el 32% de los hogares arrendaban piezas y cuartos a otros moradores de ese sector. (Pérez Sainz, 1989: 66)

<sup>26</sup> “El arrendamiento periférico o precarista surgió desde los años sesenta al retraerse la construcción de vivienda de alquiler por parte del capital privado. Durante 1970-1980 se lograron producir cerca de 300,000 viviendas de este tipo. Esta modalidad significa un ingreso adicional para el arrendatario; además existen por lo general relaciones familiares entre el arrendatario y el inquilino, y finalmente, las rentas resultan altas debido a lo precario de la vivienda rentada. Cabe aclarar que en su gran mayoría estos inmuebles periféricos son el resultado de procesos de autoconstrucción de la población de escasos recursos. En ocasiones se ha denominado a este tipo como inquilinato posesionario” (Méndes, 1993: 212)



Podemos observar que los resultados son contundentes. Por un lado, las familias se apoyan en familiares 23% y amigos o conocidos 9% para poder tener donde residir. La enorme mayoría tiene que rentar (62%). Sólo una minoría contaba ya con casa propia. Si a esto agregamos el tipo de vivienda en el que habitaban, podemos dimensionar un poco de la angustia y pesadumbre en que vivían estas familias precarias.



Estas familias vivían mayoritariamente en cuartos, que se infiere, prestados o rentados sea por familiares o bien bajo el arrendamiento precarista. Casi dos tercios de las familias sobreviven bajo lógicas de reproducción de las clases populares. El resto, alquila departamentos en vecindades con muy malas condiciones de hacinamiento.

David, de pequeño, vivía en una vecindad con sus padres quienes se integrarán años más tarde al movimiento. Narra su propia experiencia sobre su forma de vida en aquel entonces:

Vivía... pues muy feo, muy fuerte, porque al final te vas, vas teniendo menos cosas, tienes menos acceso a muchas cosas, desde la ropa hasta que los zapatos están completamente rotos abajo te compran otros, porque no había otra posibilidad. Compartir los baños, por ejemplo, o sea el baño allá en la vecindad se compartía, es un baño como para diez familias, era asqueroso, porque entrabas y estaba sucio, estaba muy mal y el dueño de la vecindad le valía gorro. También fue donde me enseñé a hacer otras cosas porque al principio los dueños de esa vecindad lo que hacían era llamarnos, porque éramos como tres chavitos de mi misma edad... ocho, nueve años y nos daban algo de dinero por aplastar latas de aluminio, porque los dueños de la vecindad se dedicaban aparte a la recolección y vendían un montón... camionetas llenas de latas y entonces nos sacaba de la vecindad...<sup>27</sup>

Además del hacinamiento, la falta de autonomía por los espacios compartidos y deteriorados, nos interesa resaltar en este testimonio, la aparición otra de las lógicas de reproducción frente a la insuficiencia de la remuneración familiar, que es el trabajo temporal, no formal —es decir no contractual, ni regulado, que se supone es el trabajo normal o al menos el que debería ser el modelo de patrón de relaciones laborales en el mercado de trabajo— de niños, mujeres e hijos adolescentes.

La escasez en términos monetarios, los bajos o insuficientes salarios de quienes integran hoy las familias de la OPFVII es determinante. De ahí se desprende tanto la necesidad de rentar o bien de formas de cohabitación de familias extendidas o vivir de arrimados, pero también y esto es importante, de la intensificación de las lógicas de reproducción.

Al indagar sobre las trayectorias laborales de las familias, encontramos que la generación migrante más antigua (entre los cuarenta y setenta) había accedido a trabajos muy precarizados: corte de caña como jornalero en su viaje a Ciudad de México, barrendero, bolero, ropavejero, aunque también trabajo asalariado fabril.

En la generación migrante que va de los setenta a los noventa, aparece el trabajo asalariado con relaciones contractuales, reguladas por el estado, con prestaciones sociales y dirección y control gestionada por el capital o la burocracia: trabajos de empleados, transportistas, secretarías, vigilantes, telefonistas y hasta policías, aunque de manera mayoritaria, en escalas bajas de lo gubernativo. Sin embargo en esa misma generación se despliega un enorme universo de “trabajo no clásico” (De la Garza, 2013), el más importante para los integrantes de este movimiento social. Este mundo de relaciones y haceres en general es poco estudiado, y aún más, tiene serias dificultades para ser comprendido teóricamente. Aunque un poco más abajo damos resultados cuantitativos sobre el empleo en estas familias, hemos agrupado en algunas secciones el tipo de trabajo que fueron registrados en nuestras entrevistas, que nos parece da una aproximación a un cosmos de relaciones que a pesar de ser tan común, no estamos acostumbrados a reflexionar e indagar sobre él:

---

<sup>27</sup> Entrevista a David. 11 de febrero de 2016.

<i>Tipología de trabajos “informales” de los integrantes de la OPFVII</i>		
Producción familiar de mercancías. Venta dependiente.	Taquero, vendedora de antojitos, vendedora de quesadillas, vendedor de carnitas, tianguista, comerciante en la merced, papelera, ventas minoristas en casa; vendedora de ropa de paca (de segunda mano, traída de Estados Unidos); repartidor de periódico, vagonero (vendedor ambulante en los vagones del metro)	Resaltamos en muchos casos la producción de mercancías (micronegocio) para el micromercado popular. Observamos además la dependencia para la venta y distribución de mercancías producidas industrialmente, pero para su distribución en las redes y zonas mercantiles populares de manera precaria y por tanto abaratada.
Oficios y servicios personales.	Cocinero, jardinero, pintor, albañilería, mecánico, carpintero, panadero, electricista. Trabajadora doméstica remunerada; repartidor de agua, diablero (cargador)	Destacamos los saberes y fuerza de trabajo propias cuya venta al mercado no se realiza dentro del gran mercado corporativo sino también en las contrataciones populares, salvo en el caso del trabajo doméstico remunerado.

Fuente: elaboración propia con base en entrevistas a profundidad.

A pesar de que el trabajo asalariado o *formal*<sup>28</sup> caracteriza a buena parte del empleo de los integrantes de la OPFVII, un enorme contingente podemos ubicarlo en lo que oficialmente se llama “trabajo informal”. Así, la experiencia de movilización popular en la capital mexicana tiene diferencias importantes con experiencias organizativas urbanas masivas como las de piqueteros argentinos y los Movimientos de Trabajadores Desocupados, que al menos en su fase equivalente en la década de los noventa, derivaba de sujetos sin empleo formal, pero que habían estado insertos en el trabajo industrial durante largo tiempo, con experiencia y cultura sindical (Svampa, 2003). La fuerte diversidad de actividades de *los panchos*, -como ellos mismos se nombran- habla más bien de sectores populares poco o nada integrados entre sí por actividades, trabajo o labores comunes y sumamente precarizados.<sup>29</sup>

Aunque no es nuestro centro de atención el debate teórico sobre ello, la conceptualización y explicación del funcionamiento de estos tipos de trabajo, es vital para comprender el mundo vivido por las clases populares, y para nuestros fines, las potencias y capacidades así como los límites de este universo de relaciones. En verdad, los teóricos no saben cómo denominar el tipo de relaciones que se constituyen en este universo que no puede explicarse por las categorías tradicionales de la relación capital-trabajo clásicas,<sup>30</sup> ni tampoco por los conceptos provenientes de la autonomía material del campesinado y el control productivo sobre su propio trabajo.

<sup>28</sup> La ocupación formal es el “conjunto de actividades económicas realizadas por los individuos que por el contexto en el que lo hacen son capaces de invocar a su favor el marco legal o institucional que corresponde a su inserción económica, ya sea como trabajador independiente o subordinado (INEGI, 2014 C:35).

<sup>29</sup> El origen de la insuficiencia del trabajo asalariado formal que obliga a estas capas poblacionales a reproducir la vida por otras vías queda fuera de nuestro estudio. Sin embargo, las coyunturas de las crisis de las décadas de los ochenta y noventa en numerosos estudios tratan de explicar el fenómeno: “En la parte más álgida de la crisis, la ciudad de México mantenía 844, 640 empleos en los sectores manufactureros en 1985, o sea, 32.78% del total nacional; todavía perderá más de cuarenta mil empleos en tres años para llegar a 806, 827 empleos en las manufacturas en 1989 o sea el 31.09% del total. (...) Mientras que la industria manufacturera logró una ganancia de más de 430, 000 empleos totales a escala nacional entre 1994 y 1997, crecimiento que se debió básicamente al avance de las maquiladoras, el Distrito Federal por su parte aún perdió 56,000 empleos en ese mismo lapso de tres años. (Hiernaux, 1999). Más allá del crecimiento de empleos formales, la “informalidad” se mantiene en gran escala.

<sup>30</sup> “Este trabajo clásico siempre convivió con otras formas laborales [artesanal, de oficio, en servicios, agricultura no industrial] (De la Garza, 2013: 316).



*En la esfera de las clases populares, existe otro tipo de relacionalidad con el capital y el estado que opera produciendo subjetividades distintas.* Su caracterización más conocida es de “trabajo informal<sup>31</sup>” que integraría a los pequeños comerciantes, pequeños productores y como en nuestro caso, una multiplicidad de empleos. Oficialmente, las instituciones mexicanas consideran a la informalidad laboral como: “El conjunto de actividades económicas realizadas por los individuos que, por el contexto en el que lo hacen, no pueden invocar a su favor el marco legal o institucional que corresponda a su inserción económica” (INEGI, 2014c: 5). Es esta una visión legalista.

En trabajos como los de Bonilla, recuperando cifras oficiales, la informalidad laboral implica en México a alrededor del 60% y 63.7% de la Población Económicamente Activa en todo el país en el periodo 2005-2013. Específicamente en la Ciudad de México representa la mitad de la Población Económicamente activa con un 51.8% (Bonilla, 2015: 74,78). Esta mirada estatal y académica sin embargo, tiene como fondo una visión normativa. La informalidad no es lo que debería ser, es decir, el trabajo clásico, regulado, institucionalizado de la economía formal.

la voluntad sistemática de oponer parámetros empíricos “informales” a los “formales” ha conducido generalmente a una concepción en términos negativos (ausencia, carencia, privación) y ambiguos (pequeño, débil, escaso). El mundo informal aparece entonces caracterizado como un reflejo negativo de aquel dotado de estructura: se lo define por lo que no es” (Maldonado, 1985, citado en Pérez Sainz, 1989: 50).

La vieja visión de las teorías de la modernización hablaban del atraso de las economías y de cómo estos enormes conglomerados de trabajadores fuera del circuito industrial serían absorbidos y desaparecerían con el avance de la economía moderna. Esto por supuesto no sucedió, pero la visión de *anormalidad* sobre esta esfera social prevaleció, obstaculizando su estudio y comprensión. En efecto, la visión hegemónica no puede comprender este universo de trabajo al que pertenecen *los panchos*, debido a que su paradigma de comprensión es capitalocéntrico y normado por la lógica estatal.

Según la OIT, se puede hablar en ese enorme universo de “informalidad” de tres grandes segmentos: uno superior, integrado por microempresarios que deciden evitar los impuestos y las reglamentaciones –donde bien puede estar el crimen organizado-; un segmento intermedio con microempresas y trabajadores subordinados a empresas más grandes –donde el trabajo y maquila a destajo realizada en casa podría ser un buen ejemplo- y por último, un segmento que ellos mismo denominan como inferior, “dominado por hogares dedicados a actividades de subsistencia con pocos vínculos con la economía formal” (OIT, 2014: 50). Aunque es este último segmento el que nos interesa, se asemeja mucho más a los procesos campesinos y las llamadas “economías de autoconsumo, o de subsistencia” que al tipo de trabajo urbano enclavado en redes de consumo y servicios populares que identifican los empleos de las familias de la OPFVII.

Como podemos observar ninguna de las conceptualizaciones se adapta plenamente al tipo de trabajo realizado por las clases populares a las que pertenecen las familias de los panchos. En cualquier caso, este universo aparece como incuantificable por ser englobado en una totalidad llamada “informalidad”, sin diferenciar un elemento sustantivo que deseamos

---

<sup>31</sup> La noción de *trabajo informal* proviene de una misión de la Organización Internacional del Trabajo en Kenia en 1973 que retomó el concepto introducido anteriormente por Hart. (OIT, 2014)

destacar: tanto la producción familiar de comida y venta de productos, como la venta de servicios personales a través de oficios y labores que no implican saberes especializados que encontramos en *los panchos*, se realizan fuera de cualquier lógica de utilización del dinero como capital, es decir, como empresa capitalista. Aunque todas las actividades de trabajo realizadas por las familias de los panchos son dependientes de insumos, materiales provistos por el mercado industrial y monopólico -es decir la economía formal- y todas sus actividades son mediadas por el dinero, su realización, venta y ejecución se realizan en una *esfera de producción mercantil simple*,<sup>32</sup> orientada a la subsistencia y no a la acumulación.

No nos interesa aquí reconstruir toda la historia de la teoría<sup>33</sup> que ha tratado de explicar a las sociedades latinoamericanas como estructuras heterogéneas, formando poblaciones “marginales” o “excluidas” derivadas de sociedades duales, sino resaltar los elementos que componen el funcionamiento del tipo de trabajo encontrado empíricamente, comenzando por su orientación, como hemos dicho hacia la subsistencia o bien hacia el valor de uso y no hacia la acumulación.

Es este primer elemento observado en nuestro estudio de caso, el que coincide con la teorización realizada por Juan Pablo Pérez Sáinz que nos parece, nos permite aproximarnos a la comprensión de las bases materiales de estas familias. Las actividades para obtener ingresos y su forma, serán fundamentales para comprender tanto la participación en el movimiento popular, como buena parte de su funcionamiento.

Este autor, siguiendo a Casanovas y Singer, contrasta este tipo de trabajo, considerado “familiar” con las relaciones empresariales y también estatal-burocráticas. Este mundo de trabajo familiar sería distinto también al mundo microempresarial que contrata mano de obra asalariada; “estaría conformado por trabajadores por cuenta propia y los denominados trabajadores familiares no remunerados y no funciona a base de criterios de beneficio y rentabilidad sino más bien en términos de lógicas de subsistencia” (Pérez Sáinz, 1989: 19). En este estudio, se resalta además que este tipo de trabajo no tenga acceso a muchos recursos productivos pero también no se subordina a un mando externo, sea empresarial o estatal, aunque también por eso mismo, es susceptible de ser capturado en redes de clientelas. Como esfera semiautónoma<sup>34</sup> de trabajo, también sería dependiente del mundo mercantil pero por

---

<sup>32</sup> “junto al desarrollo de formas capitalistas de producción encontramos que sobreviven y coexisten formas mercantiles simples (...) Estas formas de producción no son sólo residuales al capital: de hecho pueden representar un límite a su crecimiento, y pueden fortalecerse con su desarrollo en un fenómeno aparentemente contradictorio: su relación con la valorización de capital puede ser de convergencia o contradicción. Las formas de producción de carácter mercantil simple tienen gran relevancia en las economías periféricas en las que encontramos un amplio sector de microempresarios, trabajadores por cuenta propia, vendedores ambulantes, trabajadores familiares no remunerados, y múltiples actividades de rebusque” [trabajo temporario que se hace para complementar otro]. (Ibañez Marcela, 1997: 2010). Esta visión es esclarecedora, sin embargo, en su momento, adolecía del marco teleológico y eurocéntrico de pensar las relaciones por fuera del capital como atrasadas y en vías de desaparición en la misma ruta que siguió el capitalismo de los países centrales.

<sup>33</sup> Véase al respecto Supervielle Marcos, Quiñones Mariel, De la marginalidad a la exclusión social: cuando el empleo desaparece, en Álvarez Sonia, 2005, *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores*, Buenos Aires, CLACSO; véase también Cortés Fernando, Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social en *Papeles de Población*, Vol. 12, núm. 47, enero-marzo, 2006, pp. 71-84, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.

<sup>34</sup> Singer, citado en Pérez Sáinz, denomina a este sector como *autónomo* y estaría “compuesto por actividades individuales cuyo producto se destina al intercambio como serían los casos de explotaciones campesinas, unidades de comercio minorista o de prestación de servicios, artesanos e industrias domésticas y actividades calificadas como *lumpen*.” Este autor separa esa esfera del sector de subsistencia “identificado como aquel cuya

medio de los precios –consecuencia de la estructura oligopólica para el abastecimiento de insumos y materias primas- y el acceso restringido a ciertos espacios de mercado.

Así, aunque con una clara visión sociologizante para lograr su cuantificación, Pérez Sáinz contrasta con cierta tipología a los distintos modos de trabajo y llega a la conclusión de que los procesos de “proletarización” se realizan de muy distintos modos sociohistóricamente construidos y con influencia variable tanto cualitativa como cuantitativa. En la visión de José Luis Coraggio, estas tramas representan una verdadera *economía popular*, basada en las unidades domésticas —actividades por cuenta propia o dependientes, mercantiles o no (Coraggio, 1999).

Estos autores permiten develar un mundo de relaciones económicas –e infrapolíticas, como veremos adelante- en las actividades de las clases populares y sus lógicas de reproducción. Su trabajo de reproducción simple y los grados de enclasmiento –o desproletarización como plantea Pérez Saiz- nos permite iluminar a las actividades de las unidades de reproducción familiar de la OPFVII.

Siguiendo esas ideas hemos utilizado un método clasificatorio similar —aunque modificado- para indagar en nuestro propio proceso. Tomamos a las unidades de reproducción familiar como el universo observable para analizar su composición laboral, es decir analizamos familias y no individuos. Hemos utilizado la noción del grado de control del empleo y el salario. Cruzamos con las variables llegamos a los siguientes resultados:

<i>Realización de tipo de empleo en las familias de la OPFVII</i>				
<b>Asalariado</b> -----		<b>no asalariado</b>		
<b>Control heterónomo del trabajo</b> -----		<b>control autónomo del trabajo</b>		
Asalariados empresas privadas.	Empleados públicos y administrativos	Servicios personales (trabajo doméstico asalariado, lavado de ropa, etc.)	Oficios y comercio	Trabajadores por cuenta propia micronegocio.
64%	27%	11%	38%	74%

FUENTE: elaboración con datos propios.

Esta tipología además de ocupación y actividad, está organizada esencialmente por el tipo de mando en el trabajo que va de la relación de subordinación clásica a cierta autonomía relativa y también como indica el propio trabajo de García Sainz, en la relación de “valorización” que aporta o no el trabajo, que va de una alta valorización a una muy indirecta y baja, lo que identifica una secuencia de matices en la relación con el mercado dominante y las relaciones de poder que a su interior se generan.

Esto se relaciona íntimamente con lo que hemos llamado lógicas de reproducción, ya que según García Sainz, y este es el nodo que nos interesa, el trabajo no clásico, *-o trabajo autónomo-* pero también el trabajo clásico de bajos salarios, tienden a utilizar dichas lógicas de subsistencia con mayor frecuencia e intensidad, variando las fuentes de ingreso, usando las redes de parentesco como apoyo, generando otras fuentes de ayuda e incluso generando

---

propia producción se destina, fundamentalmente al consumo de los propios productores” (Pérez Sáinz, 1989:17,18) Shctengart también denomina como *autónomos* a estos sectores.

actividades de autosubsistencia que van desde la autoconfección de la ropa propia hasta la *autoconstrucción de vivienda* –tema que retomaremos más adelante.

Como podemos ver en el cuadro, hasta en el 74% de las familias aparece el trabajo por cuenta propia, y en una buena parte, 38%, los oficios y el comercio. Debemos recordar que poco menos de la mitad de estas unidades de reproducción familiar son extendidas, por lo cual en una sola familia conviven formas de trabajo asalariado y autónomo, así como trabajo feminizado del hogar.

La reproducción familiar, necesita del mundo asalariado y está incrustado en él, pero también de manera decisiva en el trabajo autónomo y las lógicas de reproducción. Esta semi-proletarización, que obliga a la utilización de la solidaridad y la reciprocidad como vehículos de sobrevivencia en el medio urbano es la composición si se quiere *de situación de clase* (Thompson, 1979) que caracteriza a todas las familias que integran *los panchos*. Cabe mencionar que sólo el 19% de quienes integran dichos núcleos declara que su principal actividad son las actividades del hogar. Esas mujeres serán decisivas en el proceso.

La esfera de la reproducción en estas familias se vuelve mucho más importante con dinámicas y lógicas propias para subsistir o sobrevivir; García Sainz a este proceso lo caracteriza como “desproletarización”: “tal desproletarización adquiere un significado más radical mediante la movilización de recursos no mercantiles ya que la realización de actividades de autosubsistencia y la inserción en redes cuestionan uno de los principios de la lógica del capital: la dinámica del valor de cambio sobre los valores de uso” (Pérez Sáinz, 1989: 82).

En suma, las familias de trabajadores que integran la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente, a pesar de no contar con medios de producción propios, en muchas ocasiones su propia autoactividad y trabajo no está atada ni subordinada a medios y control directivo ajeno. Aunque están de manera indisociable vinculados al mercado a través del consumo individual, para la microproducción y para las ventas, no están directamente articulados al mundo de legalidad estatal y por tanto su propio universo de relaciones no tiene el reconocimiento del estado. Muchas de estas actividades no tienen una racionalización extrema de maximización de ganancias para la acumulación, sino de generación de ellas para la subsistencia. Por último, su propia actividad, insuficiente en términos monetarios para sobrevivir, los obliga a articular lógicas de reproducción, donde se manifiestan con mayor nitidez tanto sus propias capacidades de adaptación, como incluso, sus habilidades de auto organización familiar e individual así como la resiliencia y resistencia para enfrentar situaciones de adversidad y precariedad. Estas características bien podrían definir *lo popular* no desde una matriz ideológica y cultural sino como parte de un universo de relaciones con el capital y el estado, así como su base material, que no es el trabajo proletario clásico ni tampoco el de la economía campesina relativamente autónoma.

Hasta aquí, en nuestra indagación hemos podido verificar el origen migratorio, la utilización de lógicas de reproducción en las unidades domésticas —entre ellas la formación de familias extensas—, el problema de vivir arrimados o rentando, así como el tipo de trabajo de las clases populares y su compleja y contradictoria relación con el mercado capitalista y con el Estado.

Contamos además con suficiente evidencia de cómo las *redes de parentesco* fueron primordiales en los procesos de reclutamiento de familias para el proyecto político que representará la propuesta militante de la OPFVII. No sólo por los vínculos comunicativos y el “de boca en boca” que divulgan el proyecto de vivienda que propone la organización, sino por las relaciones de confianza ancladas en dichas redes. En nuestra investigación, pudimos comprobar que una mayoría de unidades de reproducción tienen familiares cercanos y lejanos

en el mismo movimiento. También, un elemento común entre los entrevistados era la desconfianza inicial en el proyecto, común por el tipo de fraudes, los desengaños por experiencias cercanas y la suspicacia frente a los proyectos sociales y políticos independientes. Muchos de los entrevistados dudaban que fuera posible que el proyecto propuesto por la dirección militante del movimiento no tuviera una intención oculta –tema en el que no se equivocaban-. Sin embargo, para la integración de muchas familias será decisivo que un familiar ya esté participando, afianzando la certeza sobre el proyecto y su propuesta, aunque siempre desconfiando de su viabilidad. Lo veremos más adelante.

El funcionamiento de las lógicas de reproducción sigue vigente hasta hoy, con un despliegue contradictorio. Por un lado, una parte de dichas lógicas tiene que ver con la adaptación y reorganización permanente de la unidad doméstica frente a los vaivenes del empleo y las crisis. Esa capacidad de *autoorganización del trabajo familiar* en la esfera de la reproducción será una de las fortalezas que se explotará por el movimiento, que, como veremos en el capítulo III de esta investigación, significa la base de sostenibilidad en el tiempo del proyecto social y militante de la OPFVII. La división interna del trabajo familiar significará como veremos, además, un proyecto transformador radical de la familia misma y será la base organizativa, la célula primordial de todo el movimiento. Esa capacidad debe ser sin embargo matizada. Aunque hay relaciones simples de cooperación familiar para sobrevivir y de adaptación, estas se realizan solo al interior de los núcleos de reproducción y no necesariamente con desconocidos y otras familias, tema al que se enfrentarán los procesos organizativos. Como veremos, además, esa cooperación al interior de la familia también es jerárquica, altamente androcéntrica, heteronormada y adultocéntrica.

Por otro lado, a pesar de esa capacidad y potencia propia las familias extensas siguen integrándose debido a la precariedad que perdura. Lo hacen incluso de manera más intensa que antes, por la certeza de una vivienda propia con la que cuentan las familias en la actualidad, que además tiene -como veremos- condiciones excepcionales por su tamaño, servicios, diseño y entorno comunal. La vivienda digna se convirtió en un atractor de familias extendidas. Nuevas generaciones o núcleos familiares cercanos llegan a vivir hoy a los hogares de los asentamientos de las OPFVII con cada familia que originalmente forma parte del movimiento. Ello provoca nuevas contradicciones, como el aumento del hacinamiento, pero en especial, la vinculación de familias que no estuvieron en el proceso de construcción comunitaria, y por tanto, no están acostumbradas a las lógicas comunales que se han ido construyendo en dos décadas. Este desfase provoca una importante conflictividad con las *nuevas familias extensas*.

Por último, el trabajo en la esfera de la reproducción, será el campo de acción que define el trabajo popular del movimiento social que estudiamos. El trabajo con remuneración insuficiente o el autoempleo dependiente de vaivenes de venta y contrataciones, por su inestabilidad, falta de seguridad social, falta de reconocimiento estatal puede ser visto como un fértil campo de acción para la autoorganización. Es lo que mirará el núcleo militante dirigente y encaminará hacia allí sus esfuerzos. No obstante, las mismas condiciones sociopolíticas pueden ser vistas como una condicionante estructural que segrega a las clases populares de los mercados dominantes así como de los derechos estatales formalmente universales. Dicha segregación es más evidente en la constitución espacial de la ciudad y en la expulsión de los pobres en condiciones totalmente desventajosas tanto del mercado laboral, como del mercado de suelo e inmobiliario. El trabajo precario de las clases populares que caracteriza a *los Panchos Villa*, si bien desarrolla por necesidad ciertas capacidades relativamente autónomas, es a la vez característica de su propia subalternidad. La dirección

estructural que lleva la ciudad bajo la lógica del mercado, en donde ellos y ellas son sometidos a un mando ajeno invisible, es la dinámica de la máxima ganancia que coloniza la forma de espacialización de la urbe, bajo la cual están subordinados. La lógica invisible del mercado, condiciona su subalternidad. Veremos a continuación cómo.

### **Hiper urbanización de mercado vs urbanización popular: la lucha por la ciudad**

Cuando los migrantes llegaron todavía masivamente en las décadas de los ochenta y noventa, tuvieron que ir a la periferia de la Ciudad de México. La explicación es sencilla: libre mercado, ley de la oferta y la demanda. Suárez y Delgado nos explican que la aglomeración de actividades económicas en ciertas zonas céntricas de las urbes, se debe a la concentración de servicios por lo que tendencialmente los beneficios para actores empresariales es mayor mientras que para uso habitacional dichas ventajas son menores. A ello hay que sumar que los espacios céntricos son de menor tamaño y en las periferias tienden a ser mayores. La intensidad y diferencia de usos crea una diferencia de precios. La teoría clásica refiere entonces a la competencia entre diversos actores por el suelo, “cada uno con una curva de utilidad marginal propia decreciente en relación con su distancia del centro”. El centro se encarece, la periferia se abarata. La lógica del mercado tiende a expulsar vía precios altos a los pobres, mientras el espacio central es ocupado por las elites. “La teoría neoclásica supone que si los tamaños de la población y de la actividad económica fuesen estáticos, se crearía un patrón único de uso de suelo cuya eficiencia se alcanzaría con el equilibrio del mercado. Sin embargo el tamaño de la población y la actividad son dinámicos, y por lo tanto los usos de suelo también lo son. Ambos en una constante lucha por el espacio urbano”. (Suárez, Delgado, 2007: 104-105).

El “dinamismo” del que hablan estos autores, implicó en Ciudad de México una lucha abierta de clase<sup>35</sup>, prácticas de dominación, manipulación y corrupción política, errores catastróficos de planeación urbana, procesos de despojo, gentrificación, ruptura de las políticas de vivienda estatales, hipertrofia de la producción industrial masiva con la consecuente bancarrota de las empresas así como el resultado de la segregación urbana de los sectores que estudiamos en este capítulo.<sup>36</sup> La dinámica de mercado urbana sobre el suelo, los inmuebles y el espacio en su forma capitalista significan una fábrica de fragmentación. Revisemos brevemente cuatro fuerzas descomunales del mercado que explican la segregación estructural de las clases populares y también, su escaso poder para poder contrarrestar el dominio del capital sobre el espacio urbano. Es decir, explican su subalternización.

La primera y más vieja es la dinámica del mercado como proceso de mercantificación y acaparamiento de suelo urbanizable, basada en la especulación. A partir de un riguroso estudio empírico anclado en una teoría con influencia marxista, Shtengart indica que para la aparición del mercado inmobiliario, se requiere de un proceso de transformación de la vivienda en mercancía y en capital y en la transformación del propietario del suelo en capitalista inmobiliario. Surge entonces una fracción especializada, autónoma del capital industrial -el capital de promoción- que busca liberar terrenos para el uso de construcción de vivienda mercantilizada. La promoción inmobiliaria empieza a desarrollarse en México a los

---

<sup>35</sup> Véase el trabajo clásico: Castells, 1976.

<sup>36</sup> Véase para comprender teóricamente la dinámica de las ciudades latinoamericanas desde una perspectiva más actual: Castillo, Ornelas, Hernández, (coord.), 2015.

comienzos del decenio de 1960<sup>37</sup> y se expande espacialmente fraccionando terrenos en el Estado de México.<sup>38</sup>

Comprar barato terrenos periféricos, como compra anticipada, para favorecerse por la valorización del suelo debido a la urbanización creciente, para luego venderlos apoyándose en créditos financiados por el estado y la banca. (Schteingart, 1979) Es un proceso especulativo que permite la privatización y cercamiento a partir del capital privado que con inversiones bajas logra beneficiarse de los precios a partir de una creciente demanda. La autora indica además que esta dinámica se realizó en muchas ocasiones bajo procedimientos ilegales y fraudulentos, en especial sobre tierras ejidales, comunales y públicas.

El problema generado por la mercantificación del suelo, es que este es limitado, mientras los procesos de acaparamiento y la lógica de máxima ganancia son ilimitados, lo que deriva en una contradicción insuperable. A esta dinámica especulativa se enfrentará la OPFVII en Iztapalapa, Tláhuac e Iztacalco sedes hoy de los asentamientos del movimiento:

La zona de Iztapalapa es lo primero donde nosotros nos desarrollamos, tenía todavía como modo de propiedad el ejido, la tierra ejidal o laboral, gran parte de Iztacalco e Iztapalapa todavía en los ochentas, noventas, era tierra así (...) pero la reforma salinista al artículo 27 da como resultado que empiece a mercantilizarse el suelo y que entren las organizaciones [del movimiento urbano popular] en una competencia con la iniciativa privada, por supuesto siempre en desventaja, porque nosotros no teníamos el recurso para pagar el suelo, por muy barato que fuera, y la iniciativa privada sí.<sup>39</sup>

Más tarde, en la administración de López Obrador, es conocida la prohibición de nuevas construcciones de vivienda en las delegaciones periféricas para atraer el repoblamiento en las delegaciones centrales con mayor infraestructura. Esa decisión conocida como el “Bando no 2” provocaría según la dirigencia de la OPFVII que “el suelo baja de precio, pero justamente esta medida es aprovechada por la iniciativa privada que compra a precio bajo y cuando pasa el bando 2, son dueños hoy de una buena parte”.<sup>40</sup>

Como podemos observar uno de los antagonismos urbanos son los procesos de cercamiento y acaparamiento de un recurso limitado que las condiciones de mercado vuelven un recurso escaso. Sin embargo dicha confrontación se da a través de la lógica y reglas del mercado de manera indirecta. La disputa por la tierra y su cercamiento sólo es visible cuando los proyectos del capital privado se han consolidado, mayoritariamente con otros capitales inmobiliarios distintos al de “promoción”. Esa disputa indirecta será determinante en el proceso de antagonismo, ya que orientará la acción del movimiento hacia el Estado, y a la

---

<sup>37</sup> Otros autores, afirman que entre 1922 y 1956 surgieron firmas inmobiliarias nacionales y extranjeras como de La Lama y Basurto S.A. que lotificó grandes áreas del poniente de la ciudad (Insurgentes y Polanco). Véase Gómez Patricia, González Fabián, Ortega Manuel, 2015, Reestructuración urbana en la Ciudad de México, Ponencia presentada en el Coloquio Internacional “Capitalismo global y procesos de regeneración urbana” disponible en: <http://www.territorialidadesmultiples.com/ponencia-en-coloquio-internacional-capitalismo-global-y-procesos-de-regeneracion-urbana-homenaje-a-neil-smith/> revisado el 27 de marzo de 2016.

<sup>38</sup> En los estudios urbanos y demográficos, es conocida y referida la prohibición de realizar fraccionamientos en la ciudad en las décadas de los cuarenta y cincuenta, pero siendo permisivos en el Estado de México. Esta disociación administrativa será un poderoso incentivo para el mercado de fraccionadores en la periferia de la ciudad, llevando la expansión de la metrópoli a la zona conurbada de la ciudad.

<sup>39</sup> Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.

<sup>40</sup> Ídem

vez, dicho proceso de antagonismo –distinto una vez más al de la fábrica o al despojo de tierras rurales- constituirá una subjetividad política diferente entre las clases populares.

Sin embargo, no sólo la dinámica empresarial especulativa del suelo originó mecanismos de enriquecimiento a través de una disputa por el suelo, la tierra y una espacialidad inmobiliaria destinada a la máxima ganancia. El estado mexicano dirigió una verdadera acumulación originaria que vía autoritaria empujó a la formación de una burguesía nacional. Los actos del estado legales o ilegales serán determinantes para el fraccionamiento a través del gobierno, el partido oficial y luego el Partido de la Revolución Democrática en el poder, que utilizarán el fraccionamiento tanto como vía de enriquecimiento como mecanismo clientelar. En el caso de la delegación Iztacalco, donde se asientan hoy cuatro comunidades de la OPFVII, el proceso de *acumulación originaria* fue muy prematuro, alrededor del viejo vaso del Lago de Texcoco que con su desecación y desaparición, emergieron tierras que fueron acaparadas por la clase política a través del impulso del gobernador del Estado de México en la décadas de los treinta:

Varios señores generales [...] jefes de operación, jefes de departamento de la Secretaría de Guerra y Marina y más de cien generales jefes del Ejército Nacional así como un numeroso núcleo de altos empleados federales y de algunos particulares (...) han adquirido alrededor de 7,000 ha de terrenos ganados por la desecación del antiguo vaso del Lago de Texcoco (García y Gutiérrez, 1999: 96 citado en Espinosa, 2008: 782).

La lógica fraccionadora en la ciudad promovida por el partido oficial en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta es bastante conocida aunque su forma y motivaciones han sido poco estudiados. No obstante dicha dinámica era en verdad una oleada de acumulación y acaparamiento impune<sup>41</sup> generalizada en toda la cuenca del Valle de México. Los grupos militantes que organizarán el Frente Popular Francisco Villa del que se deriva la OPFVII, organiza su proyecto original en torno de dicha disputa: “El Frente surge como una posibilidad de contrarrestar una serie de políticas que, cuando menos aquí en Iztapalapa, habían generado una política clientelar con respecto al problema de la vivienda. Las tomas de tierras muchas veces eran promovidas por los diversos partidos políticos, por el PRI pues”.<sup>42</sup>

El antagonismo que se abre frente a la dinámica de apropiación del espacio, se funde con la dinámica de dominación política del viejo partido del régimen. Sin embargo, existían otras lógicas de enriquecimiento, que generaron en décadas pasadas procesos de antagonismo y resistencia.

Deseamos destacar como segunda dinámica la del mercado de alquiler de viviendas. El acceso a la renta de casas, departamentos y hasta cuartos, pareciera en los pocos estudios realizados al respecto, un verdadero caos, que incluso originaría un movimiento de

---

<sup>41</sup> Moctezuma Barragán documentó ese proceso en San Miguel Teotongo en Iztapalapa: “Los fraccionadores de San Miguel Teotongo se ostentaron como dueños de predios “rústicos” y comenzaron a traficar ilegalmente con ellos, engañando al futuros compradores con papeles fraudulentos y promesas de servicios. [intentaron] darle cobertura legal al fraccionamiento clandestino, que realizaban en tierras comunales (...) posteriormente se incorporaron a la Confederación Nacional de la Pequeña Propiedad del PRI; los fraccionadores adoptaron la idiosincrasia del presidente en turno y con el cobijo de las autoridades de los Reyes La Paz, manifestaron estar regularizando sus contratos privador por órdenes del entonces secretario de gobierno Ignacio Pichardo Pagaza y del propio gobernador Prof. Carlos Hank González” (Moctezuma, 1999: 33)

<sup>42</sup> *Ibid.*



arrendatarios en la década de los ochenta. En una investigación pormenorizada sobre este mercado, las cifras ubicaban el aumento de las rentas entre 1980 y 1984 en 4.7 veces. El mercado de arrendamiento de vivienda se desplomaría en la década de los ochenta, eliminando casi por completo la posibilidad de renta en las delegaciones céntricas del entonces Distrito Federal. Uno de sus elementos fue el aumento de precios de vivienda. El siguiente cuadro identifica este aumento en viejos pesos y su relación con el salario mínimo de entonces.

<i>RENTAS PROMEDIO DE LOS DEPARTAMENTO EN EL DISTRITO FEDERAL (a precios corrientes)</i>		
<i>Año</i>	<i>Renta en viejos pesos</i>	<i>Equivalencia en días de salario mínimo</i>
1971	1 142.80	35.7
1976	2 277.55	26.9
1977	2 843.36	26.7
1978	3 486.75	29.1
1979	4 777.38	34.6
1980	6 529.20	38.4
1981	8 530.87	40.6
1982	13 233.88	50.9
1983	24 519.08	53.9
1984	37 423.02	55.1
1985	61 742.31	58.2
1986	138 078.34	66.8
1987	328 500.00	73.0
1988	695 520.00	86.4
1989	851 904.00	98.6

Fuente: Méndez, 1993: 207.

Aunque las cifras parecen astronómicas, se debe recordar el proceso inflacionario y la pérdida del poder adquisitivo de esos años para comprender el cuadro anterior, que sin embargo representa también la conflictividad creciente entre la clase rentista y los inquilinos, que incluía además de los altos precios arbitrarios y desmedidos fijados unilateralmente, el deterioro de los inmuebles sin cubrir requisitos básicos de higiene, seguridad y medidas sanitarias, además de desalojos sin aviso y otros abusos. Estas alzas reflejan además la contracción del mercado de alquiler (González, Kunz, 2005), provocado por la regulación de rentas congeladas que desincentivó al sector, con menor oferta que demanda. Aunque el decreto de rentas congeladas dejó de ser vigente a finales de los noventa, la contracción del mercado de vivienda en alquiler significó que en el año 2000 de cada diez viviendas sólo tres estaban ocupadas en renta, mientras que 50 años antes, siete de cada diez compartían esa característica (González, 2006).

Salcedo indica que frente a los cambios jurídicos y legales promovidos en la década de los ochenta para proteger a los arrendadores, hubo un verdadero movimiento de las clases propietarias quienes boicotearon su aplicación, restringiendo sus inversiones en el ramo, e iniciaron procesos de desalojos, campañas de defensa y cabildeo legal hasta lograr la derogación de dichas leyes en la década de los noventa (Salcedo, 2011). El conflicto por la renta se habría extendido casi dos décadas generando una dinámica de contracción de un

mercado que de por sí era insuficiente frente a la demanda de vivienda, reduciendo la esfera de inquilinato en la Ciudad y haciéndola crecer en las periferias.<sup>43</sup> Todo ello favorecería la urbanización metropolitana de carácter extensivo. Son estas condiciones sobre el mercado de renta de vivienda<sup>44</sup> y en general del mercado del suelo<sup>45</sup> a las que se enfrentan en la ciudad las familias de los panchos y gran parte de las clases populares<sup>46</sup> en Ciudad de México hasta hoy.

Una tercera fuerza, que se desplegaría a partir de la década de los noventa es la colonización, gentrificación y transnacionalización espacial de ciertos segmentos urbanos, a partir de la promoción de la Ciudad de México como “ciudad global”. Este tipo de conversión, coincide con los planteamientos de Harvey en donde “la inversión adopta cada vez más la forma de una negociación entre el capital financiero internacional y poderes locales que hacen lo posible por maximizar el atractivo del espacio local como cebo para el desarrollo capitalista (...) la elitización, la innovación cultural y la mejora física del espacio urbano, las atracciones para consumidores (estadios deportivos, centros comerciales y de convenciones, paseos marítimos, restaurantes exóticos) y ocio (la organización de espectáculos urbanos temporales y permanentes, se han convertido en facetas destacadas de las estrategias de regeneración urbana)” (Harvey, 2001: 370, 377). Esta fuerza significa un modelo de desarrollo urbano elitista gobernada bajo el *empresarialismo urbano* donde la lógica corporativa del gran capital tiene preferencia absoluta para la gestión urbana, dado que se considera que su derrama económica permite el crecimiento, por lo que en efecto, la espacialidad urbana se somete a sus necesidades. Incluso algunos autores afirman que el capital inmobiliario sería el poder hegemónico en lo urbano con su propia visión ideológica sobre la ciudad.

Esta ocupación del espacio por el gran capital, segmenta lo urbano en hiperdesarrollos, que en Ciudad de México se ejemplifican en la concentración de grandes empresas en cuatro delegaciones centrales (Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Álvaro Obregón). Parnreiter, nos explica en su trabajo sobre la formación de la ciudad global, que entre 1997 y 2009, la superficie entera de oficinas se duplicó a 6.9 millones de metros cuadrados, cuando el 80% de la actividad constructora recae en el segmento de mercado de alta calidad (...) Eso significa que la Ciudad de México tiene más espacios de oficina de primera clase que las demás ciudades en América Latina (Sao Paulo tiene alrededor 2

---

<sup>43</sup> La expulsión de arrendatarios de las delegaciones centrales ya había comenzado antes del terremoto de 1985. La catástrofe aceleraría dicho proceso y lo llevaría a niveles de colapso. (Ward, 2004 )

<sup>44</sup> Una portal inmobiliario de la Ciudad de México, reportaba en agosto de 2014, las siguientes cifras en relación al mercado de arriendo de vivienda: Cuajimalpa y Miguel Hidalgo son las dos delegaciones más caras, pues requieren de un ingreso mensual promedio de \$24,741 y \$23,447 respectivamente, un 56% y un 48% más caras que la media de la capital mexicana, que es de \$15,831. Esto contrasta con Gustavo A. Madero e Iztapalapa, que resultaron ser un 66% y 62% más económicas que el promedio del DF. Entre las zonas más caras de la Ciudad de México se ubican colonias como Polanco y Santa Fe, que tienen precios de renta un 167% y 198% más altos que el promedio del Distrito Federal, por lo que se necesitaría un ingreso neto mensual de \$140,916 y de \$158,796 respectivamente. En <http://www.forbes.com.mx/las-delegaciones-mas-caras-para-rentar-departamento/> revisado el 27 de marzo de 2016.

<sup>45</sup> Para 2014: “Los precios en el DF se han encarecido de tal forma que con 3 millones y medio de pesos, una familia de clase media alta puede adquirir un departamento en la capital de México, pero con los mismos recursos en Houston, Texas, podría adquirir una casa con jardín” El Financiero. 1 de junio de 2014.

<sup>46</sup> En la década de los noventa, el mayor crecimiento del mercado de alquiler se concentró en los espacios definidos por la producción informal de la vivienda, en 1990 estas áreas concentraron el 51.5% de la oferta total de la vivienda en renta de la ciudad y en 2000 se incrementó al 57.8%. (González, 2006:18)

millones de metros cuadrados Río y Santiago 1.5 millones de metros cuadrados) (Parnreiter, 2011: 9). Las cincuenta más grandes empresas de México, así como una secuencia interminable de empresas transnacionales se ubican tendencialmente en la Ciudad y específicamente en las zonas de hiperdesarrollo inmobiliario de lujo.

El símbolo de este proceso de construcción, transformación e imposición de la Ciudad Global es Santa Fe (Ortiz, 2014) como megaproyecto urbano exitoso en clave capitalista y en términos de la globalidad económica de importancia del mercado global con sede en la Ciudad de México, elevando la plusvalía de manera exponencial.<sup>47</sup> Esta tendencia, del capitalismo mundializado, es explicada de manera brillante en el trabajo de Daniel López y José Ángel López, militantes y teóricos de proyectos alternativos en España cuya reflexión, aunque extensa, vale la pena reproducir para comprender críticamente este proceso avasallador actual:

la descentralización de la producción necesita de la concentración y centralización creciente de las tareas de control y coordinación. Estas actividades de coordinación y control, precisan de determinados servicios avanzados a la producción —asesorías, consultorías, seguros, servicios financieros— y de costosos sistemas de telecomunicaciones que requieren de mantenimiento e innovación continuados. También las últimas fases del proceso productivo —publicidad, comercialización, distribución—, que son las que generan mayores ganancias, se realizan preferentemente en los espacios centrales. [...] Este modelo requiere de una inversión pública muy importante. La ciudad debe atraer las inversiones. [...] El resultado es una especialización territorial de la producción: áreas de fuerte acumulación que concentran los procesos económicamente centrales —los centros conectados a la red global de ciudades— y áreas de extracción simple de recursos o simplemente de deposición y vertido de residuos —las periferias. Las etapas del proceso productivo que generan más valor añadido se quedan en los centros, mientras que las más nocivas se asientan en las periferias. Un esquema que se repite de acuerdo con los ejes Norte-Sur y campo-ciudad (López García, 2003: 51).

Esta tendencia, nos interesa resaltarla como dinámica hegemónica triunfadora en la ciudad, después de una conflictividad y disputa entre los años setenta y noventa por otra fuerza, no del mercado, sino desde abajo, que se desplegó como *urbanización popular* en la zona metropolitana del Valle de México. Para comprender esa fuerza, convertida luego en movimiento urbano popular debemos recorrer brevemente el despliegue estatal en materia de producción de vivienda y de protección social. Ello debido a que la coalición público-privada para otorgar casas-habitación es un modo de reproducción articulado de manera indisociable al mercado, pero con una lógica propia, diferenciándose a su vez de la urbanización popular. En otras palabras, construir vivienda puede realizarse por tres vías: el mercado, el estado o a través de la autoconstrucción. Esta última vía será la privilegiada no sólo en México sino en toda América Latina, al menos hasta la reconversión de las políticas neoliberales que le darán prioridad y por tanto un relativo triunfo a la vía mercantil como forma privilegiada de urbanización, espacialización a la manera del capital y techo como mercancía redituable. Veamos ahora la trayectoria estatal.

---

<sup>47</sup> El proceso de mercantificación globalizada hace también subir los precios de alquiler: “construyendo para las capas de altos ingresos de la población se puede contrarrestar provisoriamente el obstáculo del precio del suelo; la producción nueva se orientará hacia los submercados inmobiliarios superiores, de tal manera que se pueda explotar allí la renta de monopolio” (Topalov, 1979: 151)

La relativa debilidad durante el siglo XX de las empresas inmobiliarias fue reduciéndose conforme la economía industrial del milagro mexicano permitió el crecimiento sostenido. Un mercado relativamente débil y su natural desinterés para construir casas sin fines de acumulación, obligó al estado a sustituir a la dinámica mercantil otorgando seguridad social en materia de vivienda a través de su intervención. Cabe señalar que entonces como hoy, la acción habitacional del Estado fue siempre considerada un elemento de activación económica a pesar del claro interés político y social que llenó de contenido las políticas institucionales en torno de la vivienda.

Antes de la emergencia del capital de “promoción”, el estado centró su acción en atender a secciones del aparato burocrático en las décadas de los cuarenta y los cincuenta. Luego, en 1963 con la creación del Programa Financiero de la Vivienda (FOVI) emerge la dupla pública-privada que permanece hasta hoy, pero con un tipo de relación en ese entonces como Estado benefactor, imponiendo al sector bancario otorgamiento de créditos sociales.

El programa funcionaba también como agente económico directo. La mixtura financiera capital-Estado permitió entonces la construcción entre 1961 y 1970 de 233, 448 viviendas, orientadas hacia los sectores medios. En ese mismo periodo, el aumento del parque habitacional fue de 1,887, 273; de esa totalidad, 10.69% de su edificación había sido posible por recursos públicos (García, 2010: 40). Como en muchos tantos procesos históricos, el estado fue fundamental para la creación de un mercado de vivienda a la manera capitalista. Este periodo es el germen de ello.

La crisis política y económica de los años setenta, la emergencia de un movimiento obrero independiente, el aumento poblacional geométrico en Ciudad de México por la migración, obligaron al estado a dar una respuesta frente a lo que ya entonces era una crisis de déficit en la demanda de vivienda. Son estas de las últimas grandes acciones del viejo régimen en clave social, como elemento de estabilización y legitimidad. Es por ello que crea el Instituto del Fondo Nacional para la Vivienda de los Trabajadores en 1972 (Infonavit)<sup>48</sup> que estaba destinado a crear vivienda para trabajadores de empresas privadas. En ese mismo año,<sup>49</sup> se creó el Fondo de la Vivienda del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (Fovissste). Más tarde, en 1981 crearía el Fondo Nacional de Habitaciones Populares (Fonhapo). Formalmente, este programa debía atender precisamente a los sectores populares que no gozaban de la relación asalariada clásica (de las empresas o de estado). Sin embargo, como veremos, en realidad fue rebasada por la crisis y por las reglas inaccesibles para una buena parte de las clases populares. En el caso de la Ciudad de México, donde se formaría el movimiento urbano popular demandante de vivienda y donde el déficit era mayor, se creó en 1983 el Fideicomiso de Vivienda y Desarrollo Social y Urbano del Distrito Federal (Fividesu).

Sin embargo, los esquemas de financiamiento dependían de la capacidad de ahorro de las familias, incluyendo aquellas que no tienen ingresos asalariados fijos que según la Encuesta Nacional de Ingreso Gasto de la Población, coincidirían si no en los deciles más bajos, sí en el decil IV a VII de ingreso<sup>50</sup> donde sólo una pequeña parte (13%) tendría la

---

<sup>48</sup> [http://portal.infonavit.org.mx/wps/wcm/connect/infonavit/el+instituto/el\\_infonavit/historia](http://portal.infonavit.org.mx/wps/wcm/connect/infonavit/el+instituto/el_infonavit/historia). Revisado el 27 de marzo de 2016

<sup>49</sup> <http://www.fovissste.gob.mx/en/FOVISSSTE/Antecedentes> revisado el 27 de marzo de 2016.

<sup>50</sup> Los deciles IV al VII de ingreso han sido descritos como “hogares que se localizan preferentemente en localidades de más de 2500 habitantes y en promedio están constituidos por cinco personas. Con un magro ingreso que en el mejor de los casos apenas supera dos y medios salarios mínimos (va de 1.5 a 2.7 VSM) y que no tiene un complemento significativo en la producción de autoconsumo, deben adquirir en el mercado todos

capacidad de ahorro que atendiera a los requisitos de instituciones como Fonahpo, Fividesu y luego el INVI (Instituto de la Vivienda, organismo descentralizado del Gobierno del Distrito Federal, creado en 1998) (Villavicencio, Hernández, 2001: 452). Si los programas principales de vivienda se destinaban primordialmente a la población asalariada de las empresas y el estado, segregando a quienes no se incorporaban plenamente al trabajo mercantil y burocrático, estas familias precarizadas, entre las que se encuentran quienes integran la OPFVII eran segregados entre los segregados. Las reglas de operación y financiamiento de los programas de habitación popular simplemente no saben qué hacer con estas franjas sociales. Para principios de 1980, se calculaba que el 65% de las familias no tenían acceso a las viviendas producidas con financiamiento privado o público. La oferta de vivienda de interés social simplemente no está dirigida a estas familias de las clases populares. Todo ello dejando un enorme vacío estatal, un fallo.

A pesar de ello, si uno mira reunidos los programas y recursos estatales en torno de la vivienda, significan una respuesta apabullante en términos de fondos y acción gubernamental. No obstante, el tamaño de la problemática de abastecimiento simplemente desbordó a todos los programas en conjunto. El ajuste neoliberal a partir de los años ochenta producto del desfondamiento total de buena parte de estos programas por la crisis económica, orientaría el enorme esfuerzo estatal en recursos hacia el mercado, terminando con dos décadas de intensa actividad estatal en materia de construcción de vivienda. La coyuntura de la inflación galopante de la década, contraería el crédito, en medio del ascenso de las movilizaciones en demanda de vivienda. Aun así, la dotación de vivienda fue una más de las acciones de un estado de gran tamaño y capacidad. El viejo régimen revolucionario intentó dar respuesta a una necesidad y demanda básica, pero en el camino se encontró con la contracción mundial de la economía, la bifurcación neoliberal y el avance del mercado que le dieron el poder al interior mismo del partido de estado, al ala neoliberal. Es precisamente ese largo periodo de dotación de vivienda el que se refleja en el estudio de Beatriz García sintetizado en la siguiente tabla:

<i>Incremento de Vivienda en México, 1971-2000.</i>		
<i>Organismos</i>	<i>1971-2000</i>	<i>porcentajes</i>
Infonavit	2,122,950	15.5
Fovissste	471,661	3.5
Fovi	1,191,903	8.7
Otros organismos (INVI, PEMEX, IMSS, DDF, BANOBRAS, etc.)	1,153,781	8.4
Incremento privado	8,281, 513	60.6
Banca	459,115	3.3
Total incremento	13,668,364	100

Fuente: García, 2010: 47.

---

los bienes necesarios para garantizar su reproducción biológica y social: alimentación, vivienda (o materiales para producirla), vestuario, salud, educación, etc. La fuerza de trabajo de los hogares de estos sectores encuentra empleo en calidad de asalariados no agropecuarios, especialmente como trabajadores industriales, en los servicios personales y públicos (en los puestos más bajos de la organización estatal), como empleados domésticos, operadores de equipos de transporte, en las fuerzas armadas y personal de protección y vigilancia; o bien como cuentapropistas en el comercio instalado o vendiendo bienes y servicios en calidad de ambulantes. El trabajo que desempeñan cubre un rango amplio que va desde la venta ambulante de productos, prestación de servicios menores (plomaría, tejedores de bejucos, ropavejeros) hasta algunos trabajadores de la educación y artistas de no muy buen pasar. (Cortés, citado en Hernández, Villavicencio, 2001: 453)

[En la tabla se puede apreciar que la mayor producción de vivienda en el periodo —en el cual se ubica la primera fase de desarrollo de la OPFVII— fue proporcionado por lo que la autora llama “incremento privado”. Sin embargo dicho término oscurece, que el grueso de la edificación correspondió a la “producción social” en colonias populares, es decir, la urbanización popular que se basa en la autoconstrucción. Si la cifra estatal es impresionante, las cifras para la autoconstrucción lo son más. Softec, una consultoría inmobiliaria cuya ideología empresarial y dineraria salta a la vista, estima que aún hoy, el 63% del millón de viviendas que se construyen cada año en México son autoconstruidas de manera parcial o total por las clases populares.<sup>51</sup> Habitat International Coalition América Latina (HIC-AL) es quien se ha dedicado a estudiar la *producción social de vivienda*. Al no existir estudios específicos, ha encargado a algunos especialistas dicha tarea. La estimación de HIC-AL es que, del total de viviendas en México en 2003, (24.1 millones), el 62.9%, es decir, 15.1 millones de viviendas habrían sido construidas bajo la forma de producción social coincidiendo con Softec (Torres, 2006: 23).

Frente a la segregación socioespacial del mercado que empuja a las clases populares a las periferias, resultado a su vez por su no plena incorporación al mercado laboral, las clases populares resuelven por su cuenta la construcción de su propia casa. Frente al fallo, el vacío dejado por las políticas estatales, la autoconstrucción se vuelve la única vía para contar con vivienda propia, generando una *urbanización popular*<sup>52</sup>. Al parecer es lo común en América Latina y su generalización es muy alta. Para principios de la década de los noventa se calculaba que en Bogotá el 26% de la población estaba en asentamientos autoconstruidos; 42% en Caracas, en Lima 38% y en Ciudad de México 60% (Gilbert, 1997: 104). Nos interesa destacar las capacidades organizativas y materiales pero también políticas, o mejor, infrapolíticas, de las familias organizadas cooperativamente en lógicas reproductivas para la producción social de vivienda. Esta enorme fuerza ha realizado la urbanización popular de la metrópoli. No sólo hay una economía popular como plantea Coraggio, sino una potencia familiar para la reproducción de la vida. Analicémosla a continuación.

### **Urbanización popular: fuerza familiar organizada**

Hiernaux, es quien ofrece una teorización sólida al proceso de autoconstrucción. Elementos de análisis que deseamos revisar rápidamente hacia nuestra argumentación central: las capacidades organizativas y políticas de las familias articuladas en entramados subalternos. Siguiendo a este autor, la autoconstrucción se caracteriza por tres elementos fundamentales: la fuerza de trabajo, que nosotros podríamos decir es esencialmente familiar pero también con apoyo de los entramados subalternos; el carácter de progresividad, es decir, que se planea o realiza como proceso generalmente siempre inacabado que se modifica, amplía, restringe y concluye dependiendo de las condiciones familiares, el entorno, las crisis, etc.; y por último, su carácter irregular, en el sentido de su relación con la legalidad y la estatalidad.

Hiernaux, resalta precisamente las capacidades tanto organizativas y manuales como intelectuales del proceso, basado en la construcción familiar. Nosotros complementamos

---

<sup>51</sup> <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/06/20/el-63-del-millon-de-viviendas-que-se-construyen-al-ano-son-de-autoconstruccion-consultora-6843.html> revisado el 27 de marzo de 2017.

<sup>52</sup> Véase Moctezuma Pedro, Navarro Bernardo, 1989, *La urbanización popular de la Ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Económicas, México, UNAM. Véase también: Alonso Jorge, 1980, *Lucha urbana y acumulación de capital*, Ediciones de la Casa Chata-Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México.

con nuestra propia observación las siguientes capacidades: conceptualización arquitectónica, obtención del terreno –legal, ilegal, compra, toma-; consecución de recursos iniciales, supervisión, fuerza de trabajo familiar, apoyo de redes extensas, contratación de expertos en tareas específicas, abastecimiento de materiales, sustitución de expertos en sus roles (ingenieros, arquitectos, albañiles, electricistas).

Queremos resaltar dos elementos: la secuencia descrita es un proceso de *producción*, sólo que no organizado ni material ni intelectualmente como proceso de producción empresarial. Pero es a la vez un proceso *subjetivo*, social, donde el núcleo doméstico no pareciera subalterno, sino totalmente capaz de dirigir, controlar y hacer funcionar dicho proceso de *producción social*. Pero esa potencia, esa capacidad “para”, ese “poder hacer”, no está aguardando en la intimidad de los padres, hijos y familiares para ponerse en marcha, sino que se expresa en el acto mismo de realización. Esa capacidad se va formando a la vez que se realiza.

Para comprobar nuestra tesis de que esas capacidades están en los entramados subalternos, requerimos de comprobación empírica. Sin embargo, prácticamente no existen estudios accesibles sobre estos procesos ni tampoco a la escala de micro-observación que nos interesa, que, aunque detallada en los trabajos de Hiernaux, sigue siendo teórica. Existen por supuesto estudios pero sobre todo de procesos organizados, y no de familias aisladas. (Ortiz, 2004). Es por ello que nos dimos a la tarea de rastrear procesos de autoconstrucción familiar para poder comprender ese mundo interno de relaciones de autoorganización y poder al interior de las unidades de reproducción; reconstruimos el proceso de dos familias a través de entrevistas biográficas. Familias no pertenecientes al movimiento de la OPFVII que lograron autoconstruir sus viviendas.

La primera familia, está asentada a escasas manzanas de los asentamientos de *los panchos* en la delegación Tláhuac. La segunda familia, nuclear, derivada de la primera, se asentó en Milpa Alta. Ambas autoconstruyeron sus viviendas. En el cuadro siguiente sintetizamos ambas historias.

<i>Casos de autoconstrucción en dos unidades de reproducción en Ciudad de México</i>		
	<i>Familia Romero Márquez. Colonia Agrícola Metropolitana. Tláhuac.</i>	<i>Familia Yescas Romero. Barrio Santa Martha. Milpa Alta.</i>
<b>Unidades de reproducción</b>	Madre soltera nacida en 1944 con cinco hijos, sin vivienda propia debido a ruptura conyugal. Vivienda en las delegaciones centrales. Trabajo femenino e infantil fabril después de la separación. Baja escolaridad de la madre. Escolaridad media de los hijos. La única hija mujer, forma la familia Yescas Romero, que es la segunda unidad doméstica que analizamos.	Familia nuclear, con cuatro hijos varones. Trabajo femenino fabril, informal e irregular. Trabajo masculino de mensajero. Trabajos informales alternando con trabajos fabriles de los hijos cuando son mayores. Escolaridad baja y media de los padres. Escolaridad media de los hijos. Requieren vivienda propia una vez que la vivienda autoconstruida por la familia Romero Márquez es insuficiente y existen problemas familiares por la posesión.
<b>Características iniciales</b>	La madre funge como jefe de familia. El proceso de autoconstrucción comienza en la década de los setenta, en tierras ejidales bajo la convocatoria del Partido Revolucionario Institucional en lo que hoy es la colonia Agrícola Metropolitana. El proceso es ilegal y luego tendrá un proceso de regularización. Es la madre quien toma la decisión de acudir a la convocatoria.	A pesar de que la familia está integrada también por el padre, la madre funge como jefe de familia. El proceso de autoconstrucción comienza en la década de los noventa, con un proceso de ahorro y compra de terrenos pero en la Delegación Milpa Alta, en lo que hoy es el barrio Santa Martha. El proceso es legal. Es la madre quien decide impulsar el proceso de autoconstrucción.

<b>División del trabajo familiar</b>	El proceso comienza con la toma y campamento en el lugar con materiales improvisados. Reorganización familiar: la madre deja de trabajar para poder participar en el proceso y el cuidado de la toma. Los hijos deben intensificar el trabajo asalariado con horas extra o cambios de empleo. Doble jornada: después del trabajo formal se realizan los trabajos de autoconstrucción: tanto varones como mujeres realizan la mano de obra de construcción. La madre realiza el diseño arquitectónico y gestiona los recursos de ahorro familiar. Dirige la compra de materiales. Encabeza la interlocución con quienes promovieron la toma. No hay subcontrataciones de trabajadores de la construcción para trabajos parciales.	El proceso comienza con la compra e instalación de campamento provisional en el lugar con materiales que servirán para la construcción. No hay reorganización familiar. Doble jornada: después del trabajo formal se realizan los trabajos de autoconstrucción: tanto varones como la madre realizan la mano de obra de construcción, incluyendo a infantes. Hay apoyo en mano de obra de amigos del hijo mayor. La madre organiza el proceso de compra de terreno. Gestiona los recursos de ahorro familiar y dirige la compra de materiales. El hijo varón mayor realiza el diseño arquitectónico. No hay subcontrataciones de trabajadores de la construcción para trabajos parciales.
<b>Conclusión del proceso</b>	El proceso termina con una edificación que podemos nombrar modular dislocada (cuarto para cada familia nuclear derivada del núcleo familiar original, cuartos superpuestos sin coherencia entre ellos). Todo el proceso tarda alrededor de siete años. Termina la cooperación de la unidad doméstica cuando los hijos contraen matrimonio. Comienza entonces una disputa por la propiedad. No se detectaron relaciones de lealtad o clientela política al terminar el proceso de autoconstrucción. No se encontraron relaciones organizativas con los vecinos del barrio.	El proceso se alarga durante ocho años, con constantes modificaciones, adecuaciones y ampliaciones. Aunque el proyecto nunca es concluido totalmente, la edificación tiene diseño y funcionalidad integrado por lo que semeja más a las planeaciones industriales. El proyecto queda inconcluso con la muerte de la madre y los casamientos de los hijos mayores que disgrega a la familia nuclear en nuevas ubicaciones. No se encontraron relaciones organizativas con los vecinos del barrio.

Fuente: Elaboración con datos propios.<sup>53</sup>

La observación y comprensión en esta escala nos permite analizar los procesos de las unidades de reproducción y su potencial organizativo con algunas conclusiones preliminares:

- 1) *Sobre las propias unidades de reproducción.* Hay cierta condición material y estructural que los define, pero no como marco restrictivo absoluto. Son las decisiones propias al interior de la familia y cierta iniciativa los que hacen cambiar su propia situación. Aunque restringidos en su margen de acción especialmente por sus condiciones laborales, de bajos ingresos y baja escolaridad así como la dinámica del mercado, las clases populares en sus unidades domésticas tienen capacidad de acción que los moviliza para afrontar su propia situación.
- 2) *Sobre las características iniciales del proceso* podemos ver que en el primer caso, se requiere de la protección partidaria para la toma de tierras, lo que somete a la familia a cierta relación de clientela y gestoría dependiente. Legorreta le llama “gestión individual amparada”, debido a que el proceso de autoconstrucción en sí mismo, se

<sup>53</sup> Entrevistas en las viviendas autoconstruidas a Hermelinda Márquez Palma (73 años) realizada el 11 de diciembre de 2015; Marco Antonio Romero (56 años) realizada el 29 de diciembre de 2015; Itsván Yescas Romero (36 años), Ricardo Yescas Romero (30 años), estas dos últimas realizadas el 16 de enero de 2016.



realiza de manera independiente, pero necesariamente pasa por el amparo partidario o de cualquier otro agente que establece una relación utilitaria con la unidad doméstica en el marco de su desarrollo. No obstante, comparando los dos casos, la autoconstrucción puede realizarse con dicha tutela o sin ella, de manera legal o ilegal; en la historia de la familia Yescas Romero aparecen trabajos mejor remunerados que hacen viable la autonomía para la compra de un predio. A pesar de ello, ambos procesos se encuentran constreñidos a su realización en las periferias urbanas donde las tierras pudieron tomarse o bien comprarse a precios muy bajos como en Milpa Alta, precisamente por su lejanía del centro de la ciudad, donde la ley del mercado hace imposible siquiera pensar en la compra, o bien donde la relativa tolerancia a las tomas por parte del estado, hizo posible esa fase de autoconstrucción.

- 3) Aparece un *mundo subalterno cuya división del trabajo es cooperativa, pero también que modifica roles de género y de estatus*. La familia aparece como una potente unidad organizativa del proceso de producción de vivienda con capacidades físicas e intelectuales para auto-gestionar dicho proceso. Esas relaciones cooperativas necesariamente son al mismo tiempo relaciones de poder entre los integrantes de la unidad de reproducción, cuyos roles, capacidades, habilidades y liderazgos se ponen en juego. El hacer en común, abre una interacción de micro-relaciones de poder donde lo femenino juega roles de autoridad y mando, dirección y organización. Como veremos más adelante esta condición es contradictoria porque ese rol femenino es aceptado plenamente en el ámbito doméstico, pero no necesariamente en otras esferas y relaciones. Sin embargo, es de resaltar esa micropolítica o infrapolítica del hacer en común familiar. Regresaremos sobre esas nociones en nuestra reflexión final del capítulo.

Es en este punto donde debemos resaltar lo cualitativo del proceso de autoconstrucción como proceso productivo ya que genera valor de uso (vivienda), trabajo concreto y útil (fuera de las relaciones mercantiles). Es decir: “un proceso de transformación de sus relaciones sociales, en el seno mismo de la familia o del núcleo o grupo social en que se inserta (...) desarrolla un proceso de negación de la división del trabajo que imprimió el capitalismo a la producción moderna” (Hiernaux, 1991: 60, 61).

- 4) Sin embargo, el proceso cooperativo por destinarse a un valor de uso concreto y no replicable en el tiempo, una vez realizado, se agota como organizador de la unidad de reproducción familiar. El proceso aunque poderoso, puede considerarse episódico, ya que la unidad doméstica no necesariamente mantiene la división de trabajo interna en otros temas, esferas o necesidades de reproducción y al no tener otros horizontes productivos, el hacer en común que cohesiona a la propia unidad se debilita. Podemos observar que la familia Romero Márquez degradará sus propias relaciones internas con los años con peleas de propiedad y que la unidad de la familia Yescas Romero se disuelve. Creemos que tanto la autoconstrucción como producción social o el apoyo mutuo demostrado en la creación de familias extensas son lógicas de reproducción disgregadas y episódicas, que además no cuentan con una esfera de regulación formal. *Son lógicas de reproducción emergentes y reactivas a coyunturas o momentos singulares*. No obstante demuestran capacidades de auto organización sumamente relevantes, a pesar de no ser lógicas planificadas en la racionalidad instrumental, ni

que los resultados estéticos de las viviendas se adapten a los modelos preestablecidos de estatus y clase con las que se suele evaluar los resultados materiales del proceso<sup>54</sup>. Por último, ambos procesos no desembocan en nuevas relaciones barriales, colectivas u organizativas formales o informales. Es decir, el proceso de autoconstrucción se realiza casi de manera autónoma al interior de la unidad de reproducción, a pesar de que aparecen relaciones de apoyo extrafamiliar, estas son menores o secundarias. En el caso de la convocatoria partidaria, ello no deja huella organizativa ni siquiera a nivel clientelar. Es importante esta observación porque en el proceso mismo, no se constituyó una esfera más allá de lo familiar que generara cambios relacionales profundos de articulación, cooperación o reciprocidad con otras familias. El aislamiento de la unidad de reproducción en su procesos autoconstructivos es una de sus principales características.

Como podemos observar, el proceso de autoconstrucción como producción social, es sumamente diferente a la producción de mercado o gestionada y financiada de manera estatal. El auge de la “urbanización popular” en Ciudad de México se vivió en las décadas que van de 1960 y hasta finales de los noventa. Fue entonces cuando el Gobierno del Distrito Federal comenzó a controlar de manera mucho más intensa los asentamientos irregulares, a la vez que se fue agotando el espacio de tierras horizontales y piso firme del oriente periférico urbano, así como cuando cambiaron las políticas de vivienda en la ciudad y en el nivel federal. Ello no quiere decir que no se sigan produciendo círculos concéntricos periféricos, sino que ahora, prioritariamente se producen a través de mecanismos formales a través de lo que se ha llamado producción fordista de vivienda. Este proceso genera masivamente y en serie, gigantescos conjuntos habitacionales cuyos promotores “urbanizan, producen vivienda y la venden (...) periferia que no ha sido producida en respuesta a las necesidades de los mercados de trabajo, sino que ha sido generado como oferta de vivienda. La creación de vivienda y la iniciativa de urbanizar estas áreas proceden de las grandes empresas desarrolladoras” (Lindon, Mendoza, 2015: 35, 37).

Mientras la insuficiencia de vivienda en décadas anteriores obligó a los de abajo a autoorganizarse, el impulso del mercado desde las políticas gubernamentales como forma de solucionar dicha producción ahora ha provocado una nueva contradicción: se calcula que cinco millones de viviendas están abandonadas en todo el país.<sup>55</sup> La sobreproducción y mala planeación derivada de la búsqueda de máxima ganancia ha urbanizado de manera excesiva y la mayoría de las veces evadiendo la construcción de vivienda de interés social y utilizando la normatividad de manera facciosa para construir vivienda de lujo.<sup>56</sup> Tanto los defectos estructurales de la producción fordista en masa como el exceso de oferta, la crisis financiera mundial y la imposibilidad estructural de las clases populares para acceder en términos comerciales a dicha oferta, han provocado la paralización de la producción de mercado, incluyendo la bancarrota de estas megaempresas inmobiliarias, a las que las administraciones calderonista y peñista salieron al rescate.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> “los pobres construían casas más acordes con sus necesidades familiares que las viviendas diseñadas por profesionales. Ampliaban su vivienda cuando requerían más espacio, construían nuevos cuartos para complementar el ingreso: una tienda al frente o un taller al lado. Por lo menos, a diferencia de las casas proporcionadas por el gobierno, la vivienda estaba al alcance de su economía. (Gilbert, 1997: 124)

<sup>55</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2013/04/09/sociedad/039n1soc> revisado el 29 de marzo de 2016.

<sup>56</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2014/02/07/capital/036n1cap> revisado el 29 de marzo de 2016.

<sup>57</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/06/sociedad/041n1soc> revisado el 29 de marzo de 2016.

Así, frente a las fuerzas de la especulación de tierras, mercado inquilinario, mercantificación mundializada del espacio y producción inmobiliaria-estatal de casas habitación, una enorme fuerza hormiga de producción social de vivienda emergió como respuesta a la necesidad de un valor de uso concreto. Las relaciones de autoproducción, quedan con nuestro análisis y datos, claramente caracterizados como potencia y capacidad de los entramados subalternos, constreñidos sin embargo dentro de la lógica estructural del mercado y de la urbanización y espacialización al modo capitalista. De ahí su carácter subalterno. Es en ese sentido que se abren dos tipos de lucha y antagonismo.

La producción de escasez de suelo, se debe a su acaparamiento por la lógica del mercado. Topalov —marxista menos conocido que Lefebvre en temas urbanos- sostiene que “la urbanización capitalista es ante todo, una multitud de procesos privados de apropiación del espacio” y sostiene que la organización espacial urbana es una “superposición y una articulación de varios tipos de espacios de producción” (Topalov, 1979: 20). Así, la lógica de valorización es una competencia feroz entre inversionistas por suelo, construcción y alquiler de estructura ya edificada que provoca alza de precios en todas las esferas. Esa lucha expulsa a los subalternos porque no tienen capacidades económicas para entrar en ella, lo que se traduce en una segregación espacial periférica.

Para enfrentar su propia situación, desde los entramados subalternos, las unidades domésticas se organizaron primordialmente en micro-procesos autoconstructivos. Su poder potencial está en su auto-organización y también en su masividad molecular, no centralizada. Con esto queremos decir que la lógica autoconstructiva es espontánea, sin centro rector y se multiplica de manera viral.

Hay aquí ambivalencia: los de abajo resuelven sus necesidades sin confrontar directamente la dinámica con la que son segregados. Pero al no hacerlo, pueden desarrollar sus propias capacidades y potencias, aunque de manera episódica, ya que la producción social del valor de uso vivienda, se realiza sólo una vez y precisamente por no buscar formas de acumulación, no se busca repetir la dinámica infinitamente.

Pero una segunda forma de antagonismo se expresó en la forma movimiento en su expresión urbano-popular, como agregados organizados de familias que derivó en una confrontación abierta y directa con el régimen y el estado, como demandantes y como opositores políticos. Al hacerlo, se cuestionó la dinámica general del mercado y se obligó al estado a otorgar financiamiento y protección social en materia de vivienda.

Lo que sostendremos en nuestro segundo capítulo es que el carácter agregativo de familias, se realizó en ese movimiento urbano popular bien en la esfera del antagonismo y la demanda de derechos, o por otro lado ampliando la esfera de la reproducción y las lógicas autoorganizadas de las unidades domésticas; como células organizativas que permiten ir instituyendo de manera flexible, experimental y zigzagueante, nuevas tramas de relaciones que crean una *esfera pública no estatal* —como plantea Paolo Virno— o mejor aún, una esfera de *lo común* (como plantean Pierre Dardot y Christian Laval) en su forma *comunal*. La Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente logrará articular estas dos formas de agregación de las unidades de reproducción, orientando su fuerza, energía y proyecto en el segundo camino organizativo.

La creación de esta *esfera comunal*, pasa sin embargo por las contradicciones que se viven en las unidades domésticas y en el ejercicio de las lógicas de reproducción.

Los subalternos reflexionan sobre su propia condición haciendo evidente su *capacidad de agencia* como la llaman los sociólogos, pero lo hacen desde un marco ideológico subalternizado, que es lo que encontramos en sus propios testimonios que

presentaremos a continuación. Además, sostienen tramas de relaciones cooperativas que implican relaciones de poder al interior de las unidades de reproducción. Estas relaciones sin embargo, no son armónicas ni necesariamente emancipatorias, ya que se desarrollan a la vez como réplica de relaciones patriarcales, que no obstante, generan procesos de microresistencias infrapolíticas, a la manera que teorizó James C. Scott. Ambos temas son parte del proceso que tratamos de explicar en nuestro siguiente y último apartado.

### **La ambivalente potencia de los de abajo**

Hemos recorrido el origen socioeconómico de las familias que hoy integran la OPFVII y las relaciones de hiperurbanización a las que se enfrentan cuando llegan a la ciudad. También hemos comprobado la potencia cooperativa y productiva familiar de vivienda. Indagaremos aquí, cuáles son las representaciones políticas que hacen sobre su propia condición subalterna. Es decir, cómo piensan y reflexionan sobre su propia forma de vida subalternizada. Aunque los numerosos entrevistados integrantes del movimiento necesariamente comparan su forma de pensar de entonces con la de hoy y eso influye en su memoria y recuerdos de ella, queremos mostrar además de la reconstrucción de sus condiciones materiales que hemos realizado, también de su subjetividad y significaciones.

Esta mirada nos permitirá comprender más adelante los cambios que generó la autoorganización y proceso de lucha, pero también conocer desde donde parten los impulsos para el proceso organizativo. Veremos que aunque las condiciones materiales parecen suficientes como motivación, existe una esfera de necesidad de sujetividad que es la base subjetiva de construcción comunitaria y organizativa.

Es por ello que exploramos tanto sus emociones como sus reflexiones frente a su condición migrante y precaria, de pobreza en la ciudad y en especial, su vida familiar. Como es de esperar la experiencia migratoria provoca un desarraigo no sólo en las redes de apoyo y en la base material con la que las familias y sus integrantes se reproducían, sino también de los elementos constitutivos de comprensión del mundo. El desarraigo como experiencia forzada necesariamente pasa por la sensación de vulnerabilidad, pero también como se repite una y otra vez en los discursos de las familias, sobre el desconocimiento y la falta de herramientas, que ellos mismos equiparan con la ausencia del proceso de escolarización. Es por ello que más que pobreza material, los hoy integrantes de la OPFVII recuerdan la falta de conocimientos como elemento decisivo en lo que nosotros, por nuestra parte, llamamos *experiencia subalterna*. Veamos ahora ese universo de significaciones desde sus propias palabras.

Lo que hemos narrado estadísticamente, se vive como proceso de vacilación y temor. Elsa resalta ese tema: “Yo llegué aquí sin saber nada. Pues yo llegué sin saber nada... llegué a un mundo desconocido”.<sup>58</sup> Y destaca, como en muchas otras entrevistas, el miedo: “nunca había venido al DF y de repente te vas a Bellas Artes o al zócalo. Y aquí sí me pierdo, ¿cómo le voy a hacer? Sabes, leer se facilita pero siempre está el temor.”<sup>59</sup>

En casi todos los entrevistados la metáfora de no ver, no ver bien, estar ciegos, no alcanzar a ver o no conocer se repite una y otra vez, como describe Gaudencio ligando una vez más a su sentir vulnerable con el conocimiento escolar: “Me vine a México, a vivir aquí,

---

<sup>58</sup> Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.

<sup>59</sup> Entrevista a Elsa 31 de agosto de 2015.

la vida fue difícil en la ciudad, porque uno llega con los ojos vendados, porque no sabemos leer ni escribir, fui aprendiendo algunas cosas, aunque no sé escribir bien”.<sup>60</sup>

Silvia, describe también un mundo subalterno que es el de muchos entrevistados: “En realidad... en serio que uno... la verdad es que yo estaba ciega, uno se encarga de sus hijos, hacerle la comida al esposo y hasta ahí, yo no sabía nada de esto, a veces sólo veía las noticias y ya”.<sup>61</sup> Es decir, la comprensión del mundo subalterno se realiza en un cosmos reducido, de una praxis poco diversificada cuya base es materia de su propia reflexión.

El elemento de conocimiento y proceso escolarizado como característica subalterna sentida por las familias que integrarán el movimiento, explicará en buena medida la adhesión más adelante a la participación, ya que como veremos en un capítulo posterior, la subjetividad de todas estas familias cambiará con el proceso organizativo, ya que el movimiento y sus formas de interacción se convertirán en un proceso alterno de comprensión de la realidad y de desarrollo de habilidades y capacidades prácticas, que “abren” el mundo subalterno. Será la organización lo que crea un proceso nuevo de discernimiento sobre sí mismos, que a ellos mismos les parece un cambio radical en su forma de pensamiento pero sobre todo en sus habilidades prácticas.

Por otro lado, el cuestionamiento sobre su propia situación de pobreza era explicada a través de lo que podemos llamar el *mito del trabajo arduo*. Al recordar cómo se explicaban así mismos la pobreza material en que se encontraban y la precariedad en que vivían, el proceso de reconocerse como pobres se realiza a partir de compararse a sí mismos con otras familias y con sus posesiones. Pero es esa experiencia su propio mundo: “En aquel tiempo, qué te puedo decir, yo nomás sabía qué era la pobreza y nada más”.<sup>62</sup> La normalización de su condición y no su cuestionamiento es la forma de vivencias que construyen su propia subjetividad. Sin embargo dentro de dicha normalización, la idea del trabajo arduo, es lo que separa en su visión, a ricos y pobres: “Antes yo lo veía normal todo, yo decía pus ellos tienen porque a lo mejor le chingarón ¿no? Por decirlo así, era mi visión y tienen y a lo mejor yo no tengo porque no he trabajado (...) hay quien se ha esforzado a trabajar y tiene”.<sup>63</sup>

Esa explicación de sentido común, es la que muchos entrevistados dijeron compartir en su momento, no crítica, no conflictiva, que normaliza además la concentración de riqueza y por tanto pone en las manos y capacidades del subalterno su propia condición, es decir, si se es pobre, es porque no se trabaja lo suficiente o no se estudia lo suficiente, como dice Gaudencio: “Pues yo veía que ellos sí tenían estudio y por eso les iba bien, uno como no tenía estudio pero uno dice: aunque tenga o no tenga estudio sí se puede hacer, hay trabajos que se pueden hacer, así sale uno adelante”.<sup>64</sup>

Sin embargo, esta conclusión no es sólo una ideología impuesta desde afuera o desde mecanismos hegemónicos sino que es una evidencia empírica que les aparece como real, como apariencia práctica que funciona en la realidad y como sentido común de donde ellos mismos saben se crea la riqueza, es decir, el trabajo. Su propio universo concuerda con que quienes tienen mayor escolaridad tienen un mayor nivel de vida, por lo que su conclusión no es ingenua sino empírica. Hay una base material y objetiva que respalda las ideas de cómo se produce la diferencia entre ricos y pobres. Su modo de vida, ciertamente les da una

---

<sup>60</sup> Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.

<sup>61</sup> Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.

<sup>62</sup> Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.

<sup>63</sup> Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.

<sup>64</sup> Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.

experiencia de la que sacan conclusiones.<sup>65</sup> El discurso dominante, replicado por todos los medios posibles, confirma además esta noción comprensiva de su propia condición. El horizonte subalterno entonces piensa en saber leer y escribir y en trabajar más, para poder tener una mejor vida.

Es curioso además que los integrantes de la OPFVII que no tenían una situación de precariedad exacerbada, es decir que tenían aunque sea temporalmente estabilidad monetaria y algunas comodidades, tenían significaciones y discursos interpretativos de la realidad muy distantes de quienes vivían precariamente. Para estos últimos su horizonte era “no quedarnos en un hoyo, sino salir adelante”.<sup>66</sup> Hay otros estudios que ya han demostrado que los más pobres utilizando frases populares como “salir del hoyo” se autorepresentan siempre abajo, postrados y en este caso, atrapados en su propia situación.<sup>67</sup> En cambio, por ejemplo la familia de Elia que sólo se precarizaría hasta la ruptura matrimonial y abandono del padre de la familia, viviendo una situación más acomodada, configuraba otra subjetividad: “Nos pensábamos, o yo por lo menos me pensaba como privilegiada, como los pobres y yo distinta, no entendí que era igual”.<sup>68</sup> Y continúa: “Y mi papá, pues él con una forma de pensar, pues así como mucha gente hasta el día de hoy, como de pues yo estoy bien, a mí no me hace falta nada, yo tengo dos carros, yo tengo mi departamento, entonces pues no me importa nada. Entonces en la casa, el tiempo que vivimos con mi papá no se hablaba”.<sup>69</sup>

Elia se refiere a que no se hablaba de su condición de vida material ni tampoco de temas formalmente políticos. En otro testimonio, Juan Alberto, uno de los pocos integrantes de la OPFVII con estudios universitarios, pensaba de manera muy diferente a las familias precarias que hemos descrito. Frente a la pregunta expresa de qué pensaba sobre los ricos o los pobres antes e entrar al movimiento, Juan, con mucho mayor diversidad discursiva narra su historia:

En aquel entonces pues yo quería ser uno de ellos, cuando yo salí de la universidad yo quería ser un ingeniero adinerado, rico, tener una buena camioneta, tener dinero para viajar en aviones y todo eso [...] para eso estamos realmente educados, realmente la educación de todo el contexto social que nos envuelve es eso ¿no?, tener éxito es tener dinero.<sup>70</sup>

Resaltamos estas diferentes perspectivas, en las que las familias más pobres piensan en sobrevivir y superarse a través de un “trabajo más arduo” o al acceso a estudios superiores como posibilidad de movilidad social, mientras que quien ya ha accedido aspira al enriquecimiento. Las familias además con estabilidad económica no necesitan cuestionarse sobre su condición al menos, en nuestros entrevistados. Elia, plantea tajantemente: “en

---

<sup>65</sup> “La praxis hegemónica verifica de hecho la universalidad y la realidad de los intereses que persigue, ya que estos, en cuanto dominantes, son los únicos que se realizan y, por consiguiente, son reales, son la realidad, la realidad de todos, dominantes y dominados (...) si no se tiene claro el nexo entre “relaciones materiales dominantes” y cultura, se corre el riesgo de concebir todas las relaciones culturales como una gigantesca manipulación de consenso, con el inevitable sobreentendido de que los dominantes constituyen un grupo diabólicamente astuto de mistificadores, mientras que los dominados son una especie de rebaño quizás un tanto estúpido” (Signorelli, 2005: 324)

<sup>66</sup> Entrevista a Gloria. 7 de noviembre de 2015.

<sup>67</sup> Véase por ejemplo Castro R. (2000). La vida en la adversidad. El significado de la salud y la reproducción en el ámbito de la pobreza. Cuernavaca: CRIM-UNAM.

<sup>68</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

<sup>69</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

<sup>70</sup> Entrevista a Juan Alberto. 8 de octubre de 2015.

realidad no pensábamos”, ya que el mundo gubernativo, del estado, la desigualdad, les aparece como lejano, poco claro, que provoca sentimientos que van de la indiferencia a la opinión conservadora común. Es la misma opinión de otra integrante de la OPFVII:

No veíamos las cosas que no hace el gobierno, que es su trabajo y no lo hacía, yo me encerraba en mi casa y mi quehacer y mis hijos (...) todo eso no lo veíamos, no lo sabíamos, o al menos yo no, mis hijos estaban chiquitos y mi esposo pues en el trabajo igual, no estábamos en ese entorno (...)yo de la casa al mercado y del mercado a la escuela, ese era mi entorno y yo no sabía nada más que lo que decía mi esposo: ahora hubo mucho tráfico, o cerraron el palacio legislativo que era lo del informe, decía ahora lo cercaron ,no nos dejaban salir, no nos dejaban entrar, era lo único que así ...yo estaba como aislada porque como que no le interesaba a uno eso.<sup>71</sup>

La compañera Elsa explica ese aislamiento como lo cotidiano de una rutina propia, el mundo cerrado de la experiencia vivida, confusa, borrosa, sobre lo formalmente político. Carmen por su lado habla de su desinterés entonces por cuestionar al gobierno en turno:

Entonces así como que yo para mí no veía tanto eso, como que no me importaba tanto, pues, lo que el gobierno hiciera o dejara de hacer ¿no? Sino que a partir de que yo entro aquí me doy cuenta que yo tengo necesidad pero hay más necesidades y que realmente aquí, a lo mejor yéndote a lavar trastes lograbas unos pesos y en otros espacios no hay esa oportunidad, yo creo que es ahí cuando empiezas a poner así como el dedo ¿no? El buen o el mal gobierno. Pero en aquel entonces pues no, no, no, o sea yo ya ni me imaginaba, o sea como que esa parte de mi vida no me interesaba, pues, en un decir, el gobierno.<sup>72</sup>

En la misma orientación, aparece su comprensión sobre otros que luchan, se movilizan o se organizan. Al responder sobre su opinión sobre la población movilizadora, la tendencia casi unánime era de indiferencia y en menor medida, de condena como plantean María, Marta y Elsa:

Pues me eran indiferentes para mí, nunca me metí en...ni sabía que existían este tipo de cosas ¿no? Antes de llegar a este lugar, no, no sabía.<sup>73</sup> / No nos dábamos cuenta de esa situación, de si que salían, porqué se manifestaban o porqué lo hacían, realmente no le poníamos atención o yo no le ponía atención a ese tipo de cosas.<sup>74</sup> / Yo decía antes...ay esa gente que no tiene quehacer que anda en marchas y que cierra calles<sup>75</sup>

Y otra compañera, María del Carmen, parece confirmarlo:

Pues aquel entonces ¿no? Había las teles de blanco y negro y se llegaba a pasar en las televisiones y ¿pues qué es eso?, ¿en dónde se da? Porque pues aquí no se veía, prácticamente no se veían esas personas en lucha y pues ¿para qué lo hacen? Cuando se empieza a dar uno cuenta [uno piensa] a lo mejor es el beneficio para ellos mismos, porque es lo que piensan cuando lo hacemos nosotros: a nosotros en qué nos beneficia, nomás nos están estorbando.<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> Entrevista a Elsa P. 28 de septiembre de 2015.

<sup>72</sup> Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.

<sup>73</sup> Entrevista a María. 31 de agosto de 2015

<sup>74</sup> Entrevista a Marta. 7 de noviembre de 2015.

<sup>75</sup> Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.

<sup>76</sup> Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.

Hay entonces cierta aceptación pasiva de lo dominante y de su propia condición en todos estos discursos, representaciones y significaciones. Este es el anverso de lo que hemos desarrollado previamente. Mientras las unidades domésticas de las clases populares tienen una enorme capacidad de autoorganización intrafamiliar, su propio mundo se restringe a esa reproducción casi íntima. El mundo subalterno tiene su energía concentrada en lo familiar y la sobrevivencia, su horizonte es sencillo y humilde: sobrevivir, vivir bien, salir adelante. Esta potencia va acompañada de significaciones subalternas que normalizan su exclusión. Y es que en verdad la dinámica del mercado que los expulsa a las periferias es sumamente abstracta e invisible. Los subalternos no pueden vivir la experiencia de la dominación directa del capataz de la fábrica ni tampoco la injusticia del coyote o el terrateniente del campesino. Viven en condiciones materiales y objetivas que los segregan indirectamente como muchas dinámicas del capital, que tampoco son vistas ni comprendidas, independientemente del grado escolar o del nivel socioeconómico.

Las reflexiones de estas familias parecen contradecir las investigaciones de Scott y su conclusión, de que los subalternos siempre están conspirando o resistiendo aunque sea de manera simbólica. Sin embargo, esta resistencia que Scott llama *infrapolítica* parece darse en condiciones extremas de sujeción: esclavismo, encarcelamiento, colonialismo, servidumbre, etc. En cambio, las familias de las clases populares, no pueden ver cara a cara a quien los segrega. La dinámica de exclusión ni siquiera los confronta directamente con el capital ni las instituciones estatales. Las primeras los segregan desde una dinámica ciega incluso de sus efectos. Las segundas hablan de un estado con una capacidad coercitiva relativa, que en las periferias de la ciudad se expresa en la poca institucionalidad represiva de las policías y de cierto abandono de la gestión estatal en dichas zonas.

No obstante, estas familias sí viven otra opresión física y directa; es la dominación que se registra en su cotidianidad y es precisamente donde aparece, nítidamente, la infrapolítica. Esa dominación vivida y experimentada es la del patriarcado.

Las integrantes de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente antes de entrar al movimiento, al parecer, no se cuestionan sobre su propia condición de pobreza y marginación. No cuestionan las relaciones del mercado y estatales e incluso muchas tienen una opinión conservadora sobre los movimientos sociales y las luchas populares. Con todo, al interior de las unidades de reproducción se viven procesos de resistencia infrapolíticos. Estas formas de dominación, aparentemente sin conexión con la movilización social tradicional, en realidad, son las bases por las cuales las mujeres encabezarán los procesos organizativos en su forma comunitaria. Las mujeres, al crearse una esfera de lo común para la reproducción social, organizada comunitariamente, podrán cuestionar su propio sometimiento y el movimiento se convertirá en el medio para constituirse o reconstituirse como sujetos propios. El movimiento, sin planificarlo, creará una esfera en la cual las mujeres, podrán producir una política propia que transforma sus vidas, sus cuerpos, su pensamiento y la manera de verse a sí mismas.



### **Infrapolítica femenina**

En las familias que integran hoy la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente se vivía y se viven relaciones claramente opresivas en tanto domina un orden masculino autoritario y patriarcal. Salta a la vista tanto en la vida cotidiana como en la profundización en nuestras entrevistas y observación una razón androcéntrica en la organización familiar y en especial sobre los cuerpos y mentes femeninas.

Queremos resaltar tres elementos de esta reproducción opresiva. Por un lado, la división del trabajo sexuado, tradicional, como hábito de género. En segundo lugar, los distintos grados de autoridad de varones sobre mujeres, jóvenes y niños basados en la fuerza y la violencia. Y tercero, el constreñimiento de lo femenino al ámbito doméstico. (Federici, 2013a, 2013b) (Bourdieu, 2000).

Si nos interesan estos elementos, es porque en el proceso de movilización y organización social provocado por la OPFVII, todos ellos se reordenarán y transformarán. Nos interesan además, porque frente a estos tres ejes de dominio, encontramos que hubo y hay procesos de resistencia *infrapolítica*, desplegados por las mujeres. Lo que postulamos en esta sección es que una de las bases fundamentales para la creación de entramados y organización comunitaria - en nuestro proceso investigado- es precisamente la subjetivación femenina que va de resistencias inaudibles y simbólicas (*infrapolíticas* en términos de James C. Scott) a la constitución como sujeto político colectivo, alrededor de una esfera pública no estatal, comunitaria. Dicha esfera será el medio de subjetivación femenina en términos propiamente políticos que desordenará, renegociará y en ocasiones hará colapsar los procesos de dominio androcéntrico al interior de las unidades domésticas.

Una enorme mayoría de quien participa en la cotidianidad de la organización comunitaria de *los panchos* son las mujeres. Autoidentificadas como amas de casa, el proceso de participación en el movimiento provoca un severo conflicto con los roles tradicionales de género. Elsa Pérez, integrante del movimiento, en su testimonio, devela esta doble forma de vida, una, como servidumbre de la fuerza de trabajo masculina y otra, en la esfera comunal:

Yo le decía a mi esposo, tú no te preocupes, yo teniéndote tu comida y tu ropa no te interesa lo que yo haga y me dice...-es que a veces si llegaba y no me encontraba- pero le digo ya tienes tu comida, no llegas a comer, comes más tarde, dijeras llego y no tengo la comida estoy de acuerdo, pues ya como que más o menos (...) porque sí tengo que comer a fuerzas con él, si no se enoja...<sup>77</sup>

Aunque estos testimonios se repiten prácticamente sin excepción, el rol de género en cada familia no es homogéneo. Hay procesos de cuestionamiento, es decir, resistencias, dependiendo de cada mujer, cada familia, cada varón, que constituyen un microcosmos de relaciones de poder y autoridad distintos, aunque todos basados en los roles de género dominantes. Elia platica sobre su madre y su vida familiar y cómo esta se vivía en una constante tensión entre dominio masculino y resistencia femenina:

tuvimos dificultades económicas desde que mi papá empezó como con la idea de que mi mamá ya no participara,[en el movimiento] porque empezó a ver a mi mamá...es que mi mamá siempre fue...como nunca se resignó a ser una ama de casa, tenían problemas, lo recuerdo que discutían porque, pues, mi mamá no era como una ama de casa normal, como la esposa normal, y pues mi papá quería que ella planchara y lavara, y que cuando llegara, le

---

<sup>77</sup> Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.

diera masaje en los pies y mi mamá se negaba, (...) mi mamá siempre se negaba y siempre se rebelaba ante eso.<sup>78</sup>

Además de servicio al hombre, la autoridad del varón, se refleja claramente en la posición heterónoma de las mujeres sobre sus tiempos, las decisiones y su propio cuerpo, como podemos ver en otro testimonio:

Pues mira yo te voy a decir la verdad. De mi parte yo venía muy ignorante ¿no? O sea yo era una persona este... que no tenía voz ni voto, era una persona que hacía lo que mi esposo me decía, él era el que decidía este... y pus él era el que me decía... pus hoy nos vamos para allá. Y este si había una actividad... y si él no me decía que yo podía salir, no podía salir o sea, yo era muy sumisa ¿no? En ese tiempo...<sup>79</sup>

Así como el rol de género es reproducido intrafamiliarmente, la autoridad masculina basada en la fuerza y la violencia se impone también a hijos, en un orden *adultocéntrico*<sup>80</sup> alrededor del varón. En dicho orden, los cánones de autoridad están íntimamente entrelazados con los de virilidad. David, integrante desde muy pequeño de la organización, narra cómo su padre, afronta el alcoholismo de un hijo mayor de 17 años que había salido del núcleo doméstico para vivir solo: “Mi papá le dice: a ver si ya eres un hombre para hacer estas cosas, pos órale, defiéndase como hombre, entonces mi papá le mete una golpiza...¿ah no?, ¿no se pudo defender? Pos entonces sigue siendo un escuincle así es que ¡vámonos! y se lo traen”.<sup>81</sup>

En otro sentido, la violencia como sinónimo de virilidad y de autoridad se reproduce en el carácter normativo de los cánones sexo-genéricos de los hijos, como en el caso de Elia:

Mi papá nos golpeaba terriblemente a mi hermano y a mi (...) tenía ideas de que si me ponían un short y salía, entonces él decía que yo había nacido y ya tenía sangre de puta, así tal cual lo decía (...) mi hermano pues hablaba, según mi papá, como puto y caminaba como puto, entonces mi papá llegaba del trabajo y se sentaba en un sillón y quitaba la mesa de centro y le decía a mi hermano “a ver camina”, entonces mi hermano caminaba y, como mi papá decía que caminaba como puto, entonces le pegaba horrible y lo ponía a caminar mil veces hasta que según mi papá caminara como hombre.<sup>82</sup>

Estos casos extremos, reflejan un orden opresivo en el cual claramente la subalternidad no se expresa en términos de clase, ni tampoco étnicos. En las familias de las clases populares que investigamos la dominación tampoco se expresa en las representaciones sobre la segregación socioespacial urbana, que como hemos visto en la sección anterior, es normalizada por estas familias y su funcionamiento societal —como en muchos casos en la sociedad capitalista— es invisible para todas y todos, independientemente de su escolaridad o estrato social.

Empero, el orden opresivo intrafamiliar, patriarcal, *es* la vida cotidiana de estas familias. El mundo de la dominación es el mundo propio. La dominación se vive en el pequeño y opresivo cosmos familiar. Es ahí donde aparece claramente la “infrapolítica”.

---

<sup>78</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

<sup>79</sup> Entrevista a María. 31 de agosto de 2015.

<sup>80</sup> La noción de adultocentrismo ha sido desarrollada en torno de la dominación y subordinación de jóvenes, niños y ancianos a los adultos en edad productiva. Véase: Urteaga (2000).

<sup>81</sup> Entrevista a David. 11 de febrero de 2016.

<sup>82</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

Debemos recordar que Scott postula en su emblemático trabajo, “Los dominados y el arte de la resistencia” que en severas condiciones de falta de poder y de dependencia, los dominados utilizan ciertas estrategias frente a los dominadores: un discurso crítico oculto, al que Scott llama la *infrapolítica de los desvalidos*. (Scott, 2000, 2013). Esas estrategias en el caso de estas familias de clases populares es una *infrapolítica femenina*, basadas en el ocultamiento del descontento, la evasión del conflicto y el engaño al dominador:

los últimos meses que mi papá vivió con nosotros, él llegaba a la casa y si estaba mi mamá, pues así de *ay, ya llegó este güey*, y mi mamá y yo teníamos un cuaderno donde nos escribíamos cosas y éramos como cómplices, eso me gustaba mucho de mi mamá cuando era chavita, y *ay, ya se siente la casa gris y si, si es cierto, vamos a la tienda, si*, entonces era un cuaderno donde ella y yo nos escribíamos sin que mi papá se diera cuenta”.<sup>83</sup>

El ocultamiento, es una de las estrategias mencionadas por Scott. Pero también la complicidad entre quienes tienen menos poder, en estos casos, entre mujeres, como en el anterior testimonio de Elia y Rosario, hija y madre y también en el de María con su propia suegra:

En aquel tiempo, mi esposo me dice que no viniera y yo lo desobedecí y vengo a mi junta. Y este... sacan responsables y pues la suerte me toca a mí. Yo lloraba (...) les decía no por favor, por favor porque me va a pegar mi esposo, no, me va a pegar. Y yo sufría y lloraba [entonces] yo fui con mi suegra y ya le comenté: no fíjese que Carlos me dijo que no fuera y yo lo desobedecí y me tocó el papelito. Y que mi suegra me da la idea y me dice: ahora dile que le tocó a él miija. (risas) y sí, ya siempre lo tuve a él con la idea de que a él le tocó el papelito.<sup>84</sup>

El evitar el conflicto de manera abierta, es también parte de las estrategias infrapolíticas que las mujeres despliegan para afrontar o resistir el dominio masculino pero también para salir de dicho control. La desobediencia a las órdenes del varón, se hace de manera soterrada y evasiva. Son como planeta Scott, armas de los débiles. En este caso de una posición subordinada, que utiliza todas estas estrategias para sobrellevar estas formas opresivas.

El ingreso a la organización en búsqueda de vivienda, en varias ocasiones es una decisión del propio varón, pero también en muchas ocasiones se debe a la iniciativa de las mujeres, quienes en seguida, se comprometen en el proceso de participación. En prácticamente todas nuestras entrevistadas, la decisión y permanencia en la organización como mujer fue un tema de conflicto soterrado o abierto tanto con sus familias extendidas como con su esposo. En los casos donde el varón decidió entrar a la organización y literalmente “enviar” a su mujer a las asambleas y reuniones de la organización, hubo un proceso de arrepentimiento. La participación femenina en el movimiento, se convirtió en una disputa abierta. En el caso de María del Carmen, también evadía el conflicto directo sobre ello:

Mi esposo no me creyó...¿cómo te vas a meter ahí? Pues yo vi cómo. (...)me decía vas a perder tu tiempo, le digo, ¡pues déjame perderlo!, ¡pues déjame!, o sea, siempre yo fui la que con la iniciativa ¿no? Se enojaron y se enojaron [su esposo y sus familiares] porque pues aquí sabemos que también es tiempo, y cuando salíamos a las marchas que lloviendo y demás, y

---

<sup>83</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

<sup>84</sup> Entrevista a María. 31 de agosto de 2015.

pasamos muchas...entonces él me decía lo mismo ¿no?: “pero te gusta estar ahí” te gusta estar ahí, mira te enfermaste... pues *yo hacía de oídos sordos* ¿no? Pero dije, no, yo tengo que luchar por lo que quiero ¿no? Entonces, este pues siempre fue así.<sup>85</sup>

El cuaderno oculto, el engaño sutil, los oídos sordos, todas son formas infrapolíticas femeninas. La participación de las mujeres sigue siendo hasta hoy un tensa relación de conflicto con los varones: “pues mi esposo de repente se enoja, porque a veces si bajamos a las siete y son las once y todavía seguimos aquí (...) es que yo empiezo a tener problemas con mi esposo, y si yo quiero seguir en la comisión tengo que acatarme y atenerme a lo que él me dice, porque si la verdad a veces lo dejo tiempo solo”.<sup>86</sup>

Pero en muchos casos como ellas mismas narran hubo un proceso de cambio o bien incluso de ruptura con sus anteriores parejas. Este cambio por la participación en el movimiento es muy consciente en las entrevistadas:

Es que antes las decisiones las tomaba mi esposo o sea él antes decía este...yo le decía quiero ir con mi mamá a tal lado...no que cómo vas a ir con los niños y digo yo ¿por qué no voy a ir? Si no estoy haciendo nada, ahora voy porque voy, nada más le estoy comunicando que voy a hacer esto, no estoy pidiendo permiso porque soy tu esposa, tu compañera, no soy algo de tu propiedad, ahora ya ese aviso ya lo tengo, en ese aspecto ya cambié, porque antes él me decía lo que yo tenía que hacer, ahora no, ahora es al revés.<sup>87</sup>

Ese proceso de transformación, que parte de la sumisión, de la aceptación relativa de la violencia intrafamiliar masculina, de la opresión sobre decisiones y cuerpos femeninos, es un largo camino -no sin contradicciones y no sin que permanezcan hasta hoy rasgos de dominio patriarcal- que llega a radicales procesos de ruptura, de conflicto y por qué no decirlo, de liberación del orden masculino. Aunque pareciera un proceso constreñido a la esfera familiar, el movimiento comunitario provoca, una transformación común en las familias y las mujeres. Provoca un reordenamiento de la división del trabajo intrafamiliar, de la autoridad en términos de género, un cuestionamiento radical de los roles femeninos en el trabajo y protagonismo, una emergencia de capacidades y habilidades físicas e intelectuales que revisaremos en el siguiente capítulo, alrededor de las tareas y trabajos colectivos, que van entrelazando un nuevo mundo comunitario, y que al hacerlo, desordenan la opresión intrafamiliar. Ese proceso explica el testimonio de Elia cuando recién entraba a la organización y participaba por primera vez en las *guardias* rotativas de los predios tomados:

me acuerdo perfectamente, una compañera que vive en la zona tangerina,<sup>88</sup> que me empezó a hacer plática y me preguntaba, o le dije que era mamá soltera y que así, tal, y me dijo: “no te preocupes, aquí vas a encontrar más”. Entonces dije que por qué y me dijo: es que aquí todas aprendemos y terminamos mandando a chingar a su madre a nuestros maridos y luego te encuentras a alguien aquí, pero que ya es distinto.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.

<sup>86</sup> Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.

<sup>87</sup> Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015

<sup>88</sup> En Acapatzingo, debido al enorme tamaño de la comunidad, se han creado secciones por colores para identificar cada zona de ella”

<sup>89</sup> Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

### **Subalternos urbanos, ambigua potencia autónoma**

Este capítulo lo hemos dedicado a describir, analizar e interpretar la infrapolítica desde el punto de vista subalterno. Formalmente no política, las relaciones de poder entre las clases populares y al interior de las familias que forman hoy a los panchos villa, desde nuestro enfoque y mirada, son un intenso proceso de interacciones. Visto desde este ángulo, los subalternos parecen menos estáticos, y, aunque sometidos a lógicas que escapan de su control, aparecen como sujetos actuantes aunque constreñidos a dinámicas del mercado y del estado que les segregan, sin que ellos mismos sean conscientes de ello, aunque también probablemente quienes provocan dichas lógicas tampoco lo son. Esta detallada imagen de los de abajo, no busca ser un texto de antecedentes de lo organizativo y formalmente político sino que hemos intentado indagar las condiciones de posibilidad que ya existen en las familias, en sus potencias y sus contradicciones para generar procesos organizativos en clave comunitaria y colectiva. Nuestro objetivo ha sido rastrear las potencias y límites subalternos hacia procesos de subjetivación política en clava autónoma y comunitaria. Estos pueden sintetizarse:

En la capacidad de afrontamiento de lo que llamamos lógicas de reproducción, que van de la organización de familias extensas, vínculos solidarios –no exentos de límites y contradicciones–, la organización no formal de redes de parentesco como vínculos solidarios y de apoyo mutuo y en especial, la capacidad de las unidades de reproducción (familias) para reordenar y organizar el trabajo intrafamiliar y los roles, así como la capacidad de autoproducción de vivienda que en estos sectores ha quedado confirmada. La unidad familiar, como unidad organizativa es muy potente y fértil. Esa potencia será integrada en el esquema organizativo y de movilización social del proyecto de la OPFVII. De ahí nace una de sus principales fortalezas. Todas las capacidades que hemos encontrado en las unidades de reproducción, se convertirán más tarde en entramados comunitarios. Todas las relaciones y vínculos subalternos, episódicos y aleatorios, se convertirán en permanentes y comunitarios. Instituir tramas permanentes de apoyo mutuo extrafamiliares será el gran logro de este movimiento, ya que como vimos, todas las capacidades están constreñidas generalmente hacia el interior de la familia nuclear y en su caso en la familia extensa. Los Panchos Villa, lograrán entretejer a partir del trabajo colectivo, un nuevo entramado de relaciones de reciprocidad pero anclado en las capacidades de trabajo, autoorganización y participación familiar.

Las condiciones estructurales de segregación del mercado laboral, que a su vez desembocan en exclusión del mercado del suelo y vivienda, así como de los programas estatales, crea una esfera de reproducción mercantil simple en estas familias. Basadas en el esfuerzo, saberes, oficios y autoorganización familiar, el trabajo relativamente autónomo de las familias que integran los panchos villa, significa una plataforma de despegue para proyectar su vivienda, basada en su esfuerzo propio. La esfera de exclusión a la que han sido relegados sin saberlo, en el movimiento que estudiamos, se convierte en potencial proceso autogestivo. A través de la politización de la necesidad de vivienda, estas clases populares, fuera de las relaciones laborales tradicionales, sin tierra para producir, están obligadas a depender de su autoorganización, sus saberes y su esfuerzo físico como principales herramientas de reproducción. Es un campo fértil para la autoorganización. Como veremos, el proyecto de la OPFVII entenderá en un largo proceso, las posibilidades y potencia de las familias que se integraron al movimiento social que ellos representan. En un largo proceso de maduración y

rupturas, lograrán avizorar esa potencia y las posibilidades de profundización de la autoorganización comunitaria.

Por último, a pesar de esas condiciones y potencias subalternas, tanto su ideología y representaciones así como la reproducción del patriarcado como dominio micropolítico al interior de esas familias, habla de que estas familias están lejos de ser unidades de cooperación y fraternidad familiar. A pesar de tener esas capacidades, tanto sus discursos como sus prácticas reproducen prácticas de dominación y de subalternidad, de aceptación relativa de relaciones autoritarias de poder así como de ideas dominantes y hasta conservadoras sobre lo formalmente político. Las familias de los Panchos Villa reproducían y siguen reproduciendo visiones jerárquicas y autodenigrantes que hablan bien del carácter subalterno, concibiéndose en muchas ocasiones como ignorantes o incapaces o bien, explicando su propia condición normalizando su exclusión, segregación y empobrecimiento. Las familias de la OPFVII no son rebeldes en sus formas de pensamiento antes de entrar al movimiento. Tampoco resisten, cuestionan o se rebelan frente a las dinámicas urbanas capitalistas ni a su condición precaria. Sin embargo, las mujeres y jóvenes sí que son rebeldes frente a la condición patriarcal, a pesar de que dicha rebeldía se realice casi de manera simbólica e imperceptible. La necesidad imperiosa de subjetivación como mujeres será una base muy poderosa para la participación femenina en la organización y movilización social. La opresión intrafamiliar comenzará a erosionarse con la participación en el movimiento. La esfera de exclusión y constreñimiento al mundo del hogar se abrirá, en una dimensión colectiva, una esfera de lo común o comunal. Esa esfera no sólo significará el medio de subjetivación femenina sino también la forma de satisfacción material y simbólica para toda la familia y en especial para las mujeres.

Todos estos elementos se articularán en una esfera propia, comunitaria, cuyos entramados comienzan a articularse en el momento mismo de entrar a la organización y sobre todo al tomar el primer predio para la vivienda. Los Panchos Villa, van a lograr articular todas estas capacidades y potencialidades, necesidades materiales e inmateriales, curiosamente no a partir de la politización tradicional, sino a través de un proceso de autoorganización del trabajo colectivo. El hacer en común será un proceso poderoso y transformador. El trabajo, no concebido a la manera mercantil, sino constituido colectiva y comunalmente hará emerger una nueva forma de relación suprafamiliar. Es decir, un conglomerado de familias que formará una comunidad. Unirá familias en un complejo y hasta sofisticado mecanismo organizativo. El trabajo colectivo, la forma de realizarlo, las reglas para ello, su rotación, sus vínculos íntimos con la unidad familiar, la manera de concebirlo, los proyectos que emanarán de las necesidades inmediatas pero también de otras necesidades y en especial el camino recorrido por cada familia, significará un largo proceso de transformación, de aprendizaje y reaprendizaje colectivo.

Es el trabajo colectivo un proceso radical de transformación social, organizado bajo otros estándares y formas a la manera del mercado pero también del estado. Ese trabajo constructor y creador de comunidad es el que revisaremos ahora en nuestro próximo capítulo, que es la base de ese innovador y poco común proceso de construcción de comunidad urbana y de otras formas de lo político que representa Acapatzingo y el movimiento social que estudiamos.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Bolivar Teolinda; Guerrero Mildred; Rodríguez Marcelo, (2014), *Casas de infinitas privaciones. ¿Germen de ciudades para todos?*, Ecuador, CLACSO-Universidad Politécnica Salesiana.
- Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Castillo Isabel; Ornelas Jaime; Hernández Celia, 2015, *Las zonas metropolitanas. Reflexiones teóricas y estudios en el centro del país*. México, Porrúa-Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Castells, Manuel (1974), *La cuestión urbana*. México, Siglo XXI.
- Coraggio, José Luis, 1999, *Política Social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la Ciudad*. Madrid.
- De Lomnitz Larissa, (1975), *Cómo sobreviven los marginados*. México, Siglo XXI.
- De Lomnitz, Larissa “Globalización, economía informal y redes sociales” en *Culturas en contacto: encuentros y desencuentros / coord. por Ascensión Barañano, José Luis García*, 2003, págs. 129-146.
- Duque, Joaquín y Pastrana, Ernesto. 1973, *Las estrategias de supervivencia económica de las unidades familiares del sector popular urbano: una investigación exploratoria*, PROEL- CE, Santiago de Chile.
- Federici, Silvia, (2013a), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, España-Argentina-México, Traficantes de Sueños-Tinta Limón Ediciones-Pez en el árbol.
- \_\_\_\_\_ (2013b) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid, Traficantes de sueños.
- García, Brígida; De Oliveira, Orlandina, (2006), *Las familias en el México metropolitano: visiones femeninas y masculinas*. México, El Colegio de México.
- Gilbert, Alan (1997), *La ciudad latinoamericana*, México, Siglo XXI.
- Harvey, David (2001), *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal
- \_\_\_\_\_ 2013, *Ciudades rebeldes. Del Derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid, Akal.
- Hernandez, Santiago; Villavicencio, Judith, “*Vivienda Social y sectores de bajos ingresos en la Ciudad de México un encuentro imposible*” en Ziccardi, Alicia; Dieterlen, Paulette, (2001) *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía. Los límites de las políticas sociales en Latinoamérica*. Buenos Aires, Clacso.
- Hiernaux, Daniel, “La autoconstrucción de la vivienda en el área metropolitana de la Ciudad de México” en *Diseño y Sociedad 1*, 1991, pp.58-73.
- Hiernaux, Daniel, “Los frutos amargos de la globalización: expansión y reestructuración metropolitana de la Ciudad de México” en *EURE* Vol. 25, no. 76, Diciembre 1999. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Ibañez, Marcela “Supervivencia de formas mercantiles simples de producción, una aproximación formal” en *Desarrollo y Sociedad* no 39, Colombia, 1997. Mar, pp. 209-241.
- Lefebvre, Henry, 2014, *El Pensamiento marxista y la ciudad*, México, Ediciones Coyoacán.
- Lefebvre, Henri, (1969), *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Ediciones Península.

- Lindon, Alicia; Mendoza Cristóbal (2015), *La periferia metropolitana: entre la ciudad prometida y un lugar para habitar la Ciudad de México*, México, Gedisa.
- López, Daniel. *Con la comida no se juega. Alternativas autogestionarias a la globalización capitalista desde la agroecología y el consumo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.
- Organización Internacional del Trabajo (2014), *El empleo informal en México: situación actual, políticas y desafíos*. Oficina Regional para América Latina y el Caribe de la OIT en [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_245619.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_245619.pdf)
- Perez Sainz, Juan Pablo (1989), *Respuestas silenciosas. Proletarización urbana y reproducción de la fuerza de trabajo en América Latina*. Venezuela, UNESCO-Editorial Nueva Sociedad-FLACSO-Ecuador.
- Sandoval, Eduardo; Roman Rosa; Salas Renato (2013), *Familia y migración*, México, Porrúa-Universidad Autónoma del Estado de México.
- Scott, James C., 2013, *Elogio del anarquismo*, España, Crítica.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*. México. Era.
- Schteingart, Martha “Sector inmobiliario capitalista y formas de apropiación del suelo urbano: el caso de México” en *Demografía y Economía XIII*: 4, 1979, pp. 449-466.
- Signorelli Amalia, (1980) *Antropología, Cultorología, marxismo*. En Giménez Montiel Gilberto. Vol. II. Teoría y análisis de la cultura. México. Conaculta. 2005.
- Suarez, Manuel; Delgado, Javier “La expansión urbana probable de la Ciudad de México. Un escenario pesimista y dos alternativos para el año 2020” en *Estudios Demográficos y urbanos* Vol. 22 no 001 pp.101-142. 2007.
- Topalov, Christian, 1979, *La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis*. México. Edicol.
- Thompson, Edward P., 1979, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad pre-industrial*, Editorial Crítica, Barcelona
- Ward, Peter, 2004, *México megaciudad: desarrollo y política, 1970-2002*. El Colegio Mexiquense-Porrúa. México.

### Fuentes Secundarias

- Barabino, Margarita; Bocero, Silvia; Prandin, Gricelda; Rosenthal, Cristina “Estrategias de sobrevivencia, racionalidad y reproducción social” en <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal6/Geografiasocioeconomica/Geografiaeconomica/427.pdf> revisado el 12 de diciembre de 2016.
- Bonilla, Roberto “Informalidad y precariedad laboral en el Distrito Federal. La economía de sobrevivencia” en *Economía Informa*, no. 391, año 2015, pp.69-84.
- Cortés Fernando, Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social en *Papeles de Población*, Vol. 12, núm. 47, enero-marzo, 2006, pp. 71-84, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- Cuellar, Oscar “Estrategias de subsistencia, estrategias de vida” en *Sociológica*, vol: año 11, número 32. Septiembre-diciembre 1996, pp.
- Castro R. (2000). La vida en la adversidad. El significado de la salud y la reproducción en el ámbito de la pobreza. Cuernavaca: CRIM-UNAM.
- De la Garza, Enrique “Trabajo no clásico y flexibilidad” en *CADERNO CRH*, Salvador Vol. 26. No 68, pp. 315-330, 2013.



- Espinoza, Maribel, "Procesos y actores en la conformación del suelo urbano en el ex lago de Texcoco" en *Economía, Sociedad y Territorio*, 2008, Vol. 8, no. 27, pp. 769-798.
- Estrada, Margarita "Grupos domésticos extensos: un viejo recurso para enfrentar la crisis" en *Nueva Antropología*, vol. 14, no 48, julio 1995, pp. 95-106.
- Gómez Patricia, González Fabián, Ortega Manuel, 2015, Reestructuración urbana en la Ciudad de México, Ponencia presentada en el Coloquio Internacional "Capitalismo global y procesos de regeneración urbana" disponible en: <http://www.territorialidadesmultiples.com/ponencia-en-coloquio-internacional-capitalismo-global-y-procesos-de-regeneracion-urbana-homenaje-a-neil-smith/> revisado el 27 de marzo de 2016.
- garcía, Beatriz "Vivienda Social en México (1940-1999): actores públicos, económicos y sociales" en *Cuadernos de vivienda y urbanismo*, Vol. 3, no 5, 2010, pp.34-49.
- Graizbord, Boris; Santillan, Marlon "Dinámica demográfica y generación de viajes al trabajo en el AMCM: 1994-2000" en *Estudios Demográficos y Urbanos*, 2005, no. 58, El Colegio de México, pp. 71-101.
- Gonzalez, Jorge "Dinámica reciente de la vivienda en renta en la Ciudad de México" en *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 10, no 218, Universidad de Barcelona, Agosto 2006, pp. 1-17.
- González Sánchez, J. e I. Kunz Bolaños (2005), *Regionalización habitacional de la Ciudad de México*, Instituto de Geografía, UNAM, México.
- MENDEZ, Alejandro, "La dinámica habitacional, indicador del nivel de vida urbana" en BASSOLS, Angel; Gonzalez, Gloria (coord.); Delgadillo, Javier (comp.) (1993), *Zona Metropolitana de la Ciudad de México. Complejo geográfico, socioeconómico y político*. México. Departamento del Distrito Federal. Instituto de Investigaciones económicas-UNAM.
- Moctezuma, Pedro (1999), *Despertares. Comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994*. México. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Universidad Iberoamericana.
- Navarro Bernardo; Moctezuma Pedro (1989), *La urbanización popular en la Ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM.
- Negrete, Ma. Eugenia "La migración a la Ciudad de México: un proceso multifacético" en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 5 no. 3, México, El Colegio de México, pp. 641-654.
- Ortiz Struck Arturo, 2014, Santa Fe, ciudad global, en *revista Nexos*, 1 de noviembre.
- Ortiz Enrique, 2004 (comp.), *De la marginación a la ciudadanía. 38 casos de producción y gestión social del Habitat*, HIC-AL, Forum Barcelona.
- Oehmichen Cristina (2005), *Identidad, Género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Parnreiter, Christof, "Formación de la ciudad global, economía inmobiliaria y transnacionalización de espacios urbanos. El caso de la Ciudad de México" en *EURE* vol. 37, número 11, mayo 2011 pp. 5-24.
- Puente, Florencia; Longa, Francisco " El Alto: los dilemas del indigenismo urbano. Entre la insurrección y el clientelismo" en Svampa Maristella; Stefanoni, Pablo, (2007), *Bolivia. Memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires, Clacso-OSAL-Editorial El Colectivo.

- Salcedo, Antonio, "Las controversias de arrendamiento inmobiliario: 25 años de inconstitucionalidad" en *ALEGATOS* 77, mayo de 2011, pp. 33-62.
- Sobrino, Jaime, "Estructura física y etapas de metropolitanismo de la Ciudad de México" en Sánchez Almanza, Adolfo, 2000, *La ciudad de México en el desarrollo económico nacional*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- Supervielle Marcos, Quiñones Mariel, De la marginalidad a la exclusión social: cuando el empleo desaparece, en Álvarez Sonia, 2005, *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores*, Buenos Aires, Clacso.
- Svampa, Maristella; Pereyra Sebastián, (2003), *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires, Biblos.
- Torres, Rino, 2006, *La producción social de vivienda en México*, HIC-AL, México.
- Urteaga Castro Pozo Maritza (2000), "Identidades juveniles en la Ciudad de México" en Evangelista Elí, León Alejandra, *La juventud en la Ciudad de México. Políticas, programas, retos y perspectivas*. México. Gobierno del Distrito Federal-Dirección de Programas para la Juventud.
- Villalobos, Teresa "Organizaciones indígenas en la ciudad de México: Una forma de exigir derechos y ejercer ciudadanía con dignidad" en AYLON, María; Camacho, Mario, *Diversidad cultural: ciudadanía política y derecho en* <http://www.eumed.net/libros-gratis/2010c/736/> revisado el 12 de diciembre de 2017.
- Zibechi, Raúl, (2006), *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. La Paz, Textos rebeldes.

### Capítulo III. Habitar: de la vivienda a la comunidad

“Habitar, para el individuo o para el grupo es apropiarse de algo. Apropiarse no es tener en propiedad sino hacer su obra, modelarla, formarla, poner el sello propio [...] habitar es apropiarse de un espacio; es también hacer frente a los constreñimientos, es decir, es el lugar del conflicto, a menudo agudo entre los constreñimientos y las fuerzas de apropiación.”  
Henry Lefebvre

Entrevistador: si yo le digo la palabra comunidad, ¿a qué le suena?  
Leticia: ¿comunidad...? ¡Acapatzingo! (*risas*) Sí, somos una comunidad, y una muy grande.

La formación de lo comunal se sustenta en el hacer en colectivo. La relación comunitaria nace del trabajo realizado en común. En este capítulo destacaremos las formas del trabajo que derivan del proceso de habitar para, a partir de un acto de producción, convertirse luego en proceso permanente de reproducción y autorregulación.

Entre las actividades de producción material se ha estudiado la tierra como medio productivo en el contexto agrícola. También se la ha analizado como relación significativa para los pueblos y sus culturas. Las prácticas colectivas orientadas a habitar han sido menos analizadas. *Habitar*<sup>1</sup> es una de las formas de reproducción social no constreñida al ámbito productivo de cultivo o manufactura. Habitar, en el sentido planteado por Lefebvre, es el proceso de apropiación que es, a la vez, material y significativa. Es espacialización que pasa por las acciones y representaciones de apropiación y construcción. En el caso que estudiamos es, además, protección, autocuidado, autoconocimiento y autorregulación social. Habitar es acto productivo —de la habitación en común— y reproductivo —de la vida social en colectivo.

Habitar a partir de prácticas en común lleva a que familias articuladas entre sí por el trabajo colectivo devengan comunidad. Primero, la apropiación de la tierra y su necesaria protección. Luego, su habitación y espacialización para la habitación temporal lo que implica resolver las necesidades básicas. Más tarde, a la resolución de las necesidades inmediatas se agrega la convivencia comunal, la educación y la salud, y quizá lo más importante: la regulación de la vida cotidiana y el afrontamiento del conflicto intracomunitario.

En el largo camino de habitar, el hilo conductor es el trabajo comunitario, tanto en sus formas como en sus representaciones y efectos subjetivos. A partir de éste, va emergiendo un sujeto colectivo, a la vez que se produce el despliegue individual de quienes integran la organización.

En nuestro estudio, esta trayectoria no puede ser pensada fuera del contexto de movilización que caracterizó a la metrópolis en los años ochenta y noventa, expresado en un

---

<sup>1</sup> Hiernaux alerta sobre dos formas de espacialización: la estatal-capitalista, abstracta, y la concreta, simbólica, creativa del habitar nombrada por Lefebvre, distinta de la categoría de Heidegger (Hiernaux, 2004). Por lo que aquí es posible diferenciar hábitat de habitar: “mientras que el hábitat se sitúa en un plano morfológico, descriptivo, normativo [módulos y modelizaciones], mientras define un espacio dominado y de dominación predominante (el lugar de habitación), el habitar se resuelve en su propio despliegue rutinario, creativo y múltiple (Martínez, 2014: 11).

gran ciclo de protesta que dio lugar a la organización de numerosos y diversas formas de acción colectiva popular. Todas las organizaciones que integraron el llamado movimiento urbano popular de la Ciudad de México utilizaron un repertorio similar de acciones. Éste fue producto de la acumulación de experiencias históricas en otras partes del país. La OPFVII se nutrió de ello, naciendo como heredera de muchas de esas prácticas de movilización social, que se remiten hasta la década de los setenta, en el México post68. Las describiremos brevemente.

Asimismo, este capítulo tiene como objetivo demostrar que, aunque sin lugar a dudas el surgimiento de Los Panchos responde a ese ciclo de movilización popular, su desenvolvimiento posterior ha sido inusual. Esta sección indaga sobre las condiciones particulares que llevaron a que esta experiencia se desplegara como producción de relaciones comunitarias. Afirmamos que, debido a su capacidad organizativa, deliberativa y política, que permitió instituir procesos de autorregulación comunitaria cada vez más sofisticados y extensivos en el tiempo, la experiencia que estudiamos es atípica en el movimiento urbano popular.

Aseveramos que uno de los principales rasgos inusuales de lo que será la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente es la forma de integración y participación de las familias, la división del trabajo, su organización y una particular forma de hacer en colectivo. Por ello, en este capítulo analizaremos inicialmente las características compartidas por la OPFVII y el movimiento urbano popular en general, para concentrarnos luego en su proceso organizativo que moviliza a las unidades de reproducción familiar, convirtiendo sus capacidades en emergentes instituciones comunitarias.

Nuestra escala de observación microsocia nos lleva a seguir el recorrido de las unidades de reproducción familiar analizadas en el segundo capítulo. Para comprender la dinámica vivida por los subalternos y las clases populares, y su progresiva transformación hacia la construcción de relaciones comunales, partimos de una mirada “desde abajo” y “desde adentro”. La mayoría de los estudios sobre el movimiento urbano popular lo han estudiado desde sus causas estructurales, su escala metropolitana o partiendo de estudios de caso dirigidos a conocer la historia de una organización o un movimiento específico.

Nuestro interés y enfoque se concentran en las capacidades políticas y organizativas de los de abajo a partir de la experiencia que hemos seleccionado y rastreando tanto teórica como empíricamente las formas del hacer y el trabajo colectivo como sus principales componentes.

Nuestro eje de análisis es la forma social de trabajo, que incluye: su división técnica, tiempos y movimientos; su división social, distribución, representaciones y las características que adopta su organización; sus vínculos con las unidades de reproducción familiar, interfamiliar y suprafamiliar; además de las habilidades, destrezas, conocimientos y saberes que lo hacen posible. Todo ello, concibiendo al trabajo como “actividad subjetivante” (Bohle y Milkau, 1998 citado en Ganem, 2013: 219), como práctica específica de relación y vínculo, y como “organización que socializa a sus miembros” (Shein, 1982).

## **Orígenes de la ocupación urbana: bases materiales y subjetivas del habitar**

Agobiadas por tener que vivir de “arrimados”, estranguladas económicamente por las rentas, excluidas por las dinámicas del mercado —invisibles a los ojos de estas familias precarias— y con serios obstáculos para ser incluidas por las políticas habitacionales del Estado, las familias que hoy integran la OPFVII reflexionaron sobre su propia condición y tomaron una decisión: incorporarse a una organización de vivienda. Detengámonos brevemente en ese momento de bifurcación de la vida de cada una de estas familias para comprender su decisión y la forma en que se realizó en cada unidad de reproducción familiar, como micropolítica.

Algunas familias acudieron directamente a la organización porque no tenían otras alternativas. Como menciona uno de los integrantes de la organización, era “el último rincón que les quedaba”. En las entrevistas realizadas, David y su padre, Gaudencio, recuerdan esta condición y hacen visible la acción femenina: “No podíamos pagar la renta, yo debía 12 meses de renta por un problema familiar que tuve (...) nos invitaron unas personas, no vivíamos aquí, vivíamos en Taxqueña; nos dijeron ‘en tal parte hay un predio ¿se quieren animar?’ Yo no hice caso, quien hizo caso fue mi esposa; ella dijo que iba mientras yo trabajaba, así se vino para acá”.<sup>2</sup> David, por su parte, habla de las motivaciones de su madre para tomar la decisión de integrarse:

Mi mamá, dentro de su entendimiento, en su forma de ver el mundo, lo que nos decía era: “estudien, váyanse de aquí; lo que no quiero es que ustedes vivan lo que nosotros vivimos”. Mi mamá a partir de esas condiciones [precarias] que también a ella no le gustaban, pues ella busca otra forma [...] Mi mamá busca la opción. Regularmente, las iniciativas que se han emprendido parten, muchas de éstas, han sido por parte de mi mamá. Mi mamá siempre ha sido la que ha empezado la mayor parte de las iniciativas.<sup>3</sup>

Estos testimonios muestran algunos de los elementos que afloraron una y otra vez a lo largo de nuestro trabajo de campo con las familias de Los Panchos. El primero es que, si bien las familias subalternas no comprenden las causas de su propia condición, constantemente se hace visible la idea de su superación. Ésta no sólo surge como necesidad inmediata sino también como horizonte, como proyecto: mejorar sus condiciones familiares, en especial las de sus hijos. El segundo elemento tiene que ver con la acción femenina. El testimonio pone de manifiesto la capacidad de iniciativa, de acción, e incluso de liderazgo de la mujer, para la reproducción familiar. Mientras los varones trabajan, las mujeres organizan al interior del núcleo familiar. Otros testimonios verifican esta dinámica:

mi hermana tenía una tienda de abarrotes y nos íbamos a surtir a la Central de Abastos, y andábamos en eso cuando alguien nos dio un volante y lo recibimos, y decía Frente Popular Francisco Villa Independiente, y decía que si solicitabas vivienda y te daba una dirección. Yo guardé el volante y lo leí; en ese tiempo yo estaba rentando y pagaba 2 000 pesos de renta; y entonces dije, pues ahí hay una oportunidad y un día me echo una vuelta a la Calle 4; y pues ya platicué con ellos y me dieron la información y todo; y pues que digo: no, pues, yo sí le voy a entrar [...] ahí empezamos a luchar por la vivienda.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.

<sup>3</sup> Entrevista a David. 11 de febrero de 2016.

<sup>4</sup> Entrevista con Silvia. 3 de enero de 2016.

Deseamos enfatizar la abierta convicción de integrarse a un proceso organizativo —a partir de condiciones de necesidad y la urgencia de vivienda— como capacidad de agencia femenina. En el proyecto familiar, muchas veces la mujer toma la decisión, incluso oponiéndose a su esposo

Me enteré por medio de una amiga y me comenta ella, dice: “oye, qué crees, que tengo un familiar que está yendo a unas juntas y donde te apoyan para espacios” y, o sea, ella me dio como que más o menos el cómo, en dónde ir a ver. Yo me integro viniendo a las primeras juntas como oyente, y de ahí, pues me empecé a interesar ¿no? En lo que se está proponiendo y diciendo. Y pues bueno, es ahí donde dije yo aquí me quedo. [...] mi esposo pues a veces como que no lo creía mucho ¿no? Me decía, no, es que vas a perder el tiempo [...] no me creyó, que eso no era cierto, que eso no era verdad ¿cómo te vas a meter ahí? Pues yo vi cómo.<sup>5</sup>

Resulta claro que, cuando la mujer inicia la acción de integración, lo hace en condiciones desventajosas frente al poder del varón. En aquellos casos en que el varón toma la iniciativa, la mujer se pliega a su decisión. Así sucedió con Valente. Debido a la cantidad de hijos que tenía a principios de los noventa y a su sueldo precario e irregular, no le alcanzaba para la renta; por lo que, ante la pregunta de cómo imaginaba en ese entonces que resolvería su propia problemática, respondió:

a lo mejor no me imaginaba, pero sí me ilusionaba, a lo mejor diciendo, bueno, puedo tener, ¿por qué no? Pensar el poder tener algo, que diga, es mío; un patrimonio para mí y mi familia. Es una ilusión de todos ¿no? Me invitó un compañero, o sea, que había espacios, pues, para... Para poder vivir y, bueno, ir, este, ahorrando ¿no? Y era una solución a la vivienda pues... Para no estar rentando... Yo le decía a mi esposa, mira, vamos no a aventurar, sino que vamos a ver ¿no? Vamos a ver qué onda, vamos a integrarnos a una cooperativa y, bueno, yo creo que el empezar y el probar, porque te digo, no quita nada ¿no?<sup>6</sup>

El tercer elemento que aparece es la confianza que se constituye cuando un familiar, un amigo o un conocido, ya se ha integrado a la organización, lo que genera cierta certeza en el proceso. Varios testimonios reflejan las dudas y la desconfianza que existieron antes de incorporarse a las cooperativas. A pesar de ello, los entramados subalternos, el tipo de reuniones de integración, el proyecto mismo, presentado por el *grupo militante* —que analizaremos más adelante—, proporcionaron la certidumbre necesaria para que muchas mujeres, y en menor medida varones, tomaran la decisión de integrarse a las cooperativas de vivienda. Aun así, como lo muestra un testimonio previo, muchas familias desertaron del incipiente movimiento, al comprender la magnitud e intensidad que suponía la participación colectiva y familiar.

Una vez que conoció la construcción de las primeras casas se integró una segunda oleada de familias. La materialización de las viviendas representó un discurso poderoso para muchas familias, sobre todo, de nueva cuenta, para las mujeres:

yo le comenté a mi esposo porque ya estaban haciendo los departamentos en Calle 4; ya mi mamá se quedó, fue de las últimas; mi mamá se quedó porque no encontraba donde vivir y

---

<sup>5</sup> Entrevista con María del Carmen. 28 de septiembre de 2016.

<sup>6</sup> Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.

les dieron chance ahí [...] le digo a mi esposo, “cómo ves que ya se están haciendo los departamentos; hay otro proyecto en Calle 2”. Y dice, “pues se ve que sí se están haciendo, vamos a entrar” [...] Mi esposo no estaba convencido porque decía “¿cómo vas a andar en marchas?” [...] En la reunión nos dijeron que era la vivienda, que había que hacer marchas, ir a juntas, ir haciendo nosotros las jornadas [...] le dije a mi esposo que iba a haber días en que me podía quedar con mi mamá. “No, pues, está bien.” Y sí, aceptó.<sup>7</sup>

Queremos destacar algunos aspectos del momento de incorporación: el carácter subalterno de las familias, expresado en su decisión de acción organizativa y en su visión de superación de su propia condición precaria; el soterrado juego de poder y dominación entre varones y mujeres, en el que ellas luchan, de manera infrapolítica, por integrarse al proyecto, ya sea convenciendo, consiguiendo la anuencia para hacerlo, o al menos, logrando que sus esposos no les impidan participar, sin abrir un conflicto directo con ellos y negociando sus propias condiciones de participación. Aunque existen casos en que la decisión se tomó por mutuo acuerdo, el denominador común ha sido la existencia de una asimetría que desfavorece la participación de las mujeres; a pesar de esto, fueron ellas las que, empleando métodos persuasivos, lograron integrarse a la OPFVII.

Mientras las tensiones de poder y decisión subyacían de manera oculta a nivel intrafamiliar, el proceso de movilización popular, con su repertorio de acciones, se había desarrollado en México desde décadas atrás. Veamos ahora el “repertorio de acciones” al que se integraron estas mujeres y sus familias, así como la tradición de lucha existente cuando se unieron al proceso.

La dimensión asociativa de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente es similar a la de otras organizaciones y movimientos urbanos de Ciudad de México y varias metrópolis del continente. En el Cono Sur, la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM) refleja la larga experiencia de organización de los sectores medios para la construcción de casas a través del ahorro colectivo (Castro, Menéndez, Sosa, Zibechi, 2013); en Chile, el Movimiento de Pobladores en Lucha (MPL), creado en la primer década del siglo XXI, utiliza algunas de las herramientas institucionales de la política habitacional gubernamental para gestionar fondos estatales, combinándolas con la presión de la movilización popular (Renna, 2014, 2013, 2010). En el área metropolitana de la Ciudad de México también existe una tradición de movilización popular a través del ahorro colectivo para acceder a créditos gubernamentales destinados a vivienda, que va instalando capacidades organizativas en los socios de las cooperativas (Ramírez Sáiz, 2004).

La acción colectiva del movimiento urbano popular basada en ahorro, gestión, presión por la movilización e integración de cooperativas con familias que necesitan vivienda se fue configurando como repertorio de acción y saber común de las organizaciones populares de las cuales se nutrió la OPFVII desde su surgimiento en el entonces Distrito Federal.

Dicho repertorio de acción tiene tres orígenes o vertientes sociohistóricas. La primera deriva de las organizaciones de inquilinos y vecindades de las delegaciones centrales de la ciudad que, frente al alza de las rentas en los ochenta, reaccionaron con autoorganización. Su integración fue propiciada, además, por las precarias condiciones de edificios, viviendas y vecindades, en ocasiones provocadas por rentas congeladas, el deterioro habitacional producido por la usura de una pequeña clase rentista y las amenazas de desalojo, condiciones

---

<sup>7</sup> Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.

de precariedad y hacinamiento habitacional que se vieron intensificadas después del terremoto de 1985.<sup>8</sup> Programas de reconstrucción y fondos gubernamentales para vivienda detonaron la movilización de solicitantes, no sólo ni principalmente damnificados; en ese sentido, la coyuntura de la catástrofe hizo evidente el rezago estatal en materia de vivienda y las malas condiciones de habitación de los más pobres.

Surge así una oleada de organizaciones de solicitantes de vivienda, cuyo núcleo de actuación son las delegaciones centrales de la Ciudad de México —Cuauhtémoc, Venustiano Carranza y, en menor medida, Benito Juárez y Miguel Hidalgo, entre muchas otras con influencia menor. Las expresiones más conocidas por su masividad y posterior influencia partidaria son la Asamblea de Barrios<sup>9</sup> y la Unión Popular Nueva Tenochtitlán. La organización de solicitantes, aunada en ocasiones a las tomas de edificios y pequeños predios —determinadas por la estructura ya construida en la zona central—, fue la principal forma de acción colectiva que se desplegó masivamente a partir del terremoto de 1985 y hasta cerca de 1997. Este tipo de movilización se caracterizó por la gestión de fondos, recursos y programas gubernamentales.

Una segunda vertiente, ya enunciada, tienen que ver con la urbanización popular de las periferias, llevada a cabo por miles de familias migrantes que, molecularmente, familia por familia, ocuparon predios, terrenos y baldíos. Muchas de esas ocupaciones fueron auspiciadas por el partido oficial y sus líderes; no obstante, la urbanización popular precaria de las redes de migrantes y parientes en la Ciudad de México representó una vía de acceso a la vivienda centrada en la autoconstrucción. Varios estudios dan cuenta de numerosas experiencias de colonias fundadas a partir de la ocupación hormiga, urbanización popular que se remonta a la década de los sesenta. El trabajo de Jorge Alonso recopila el caso de la colonia Ajusco, en Coyoacán. La tradición de la colonia Santo Domingo, en esa misma demarcación, marca un hito en esa forma de urbanización. En el capítulo anterior mencionamos que la formación de la colonia Agrícola Metropolitana en Tláhuac siguió un proceso de este tipo, como lo muestra el caso de la familia Romero Márquez. Chalco y San Miguel Teotongo, en el oriente urbano, también son producto de estas formas de urbanización

---

<sup>8</sup> De ahí surgiría la Coordinadora Única de Damnificados, integrada por Coordinadora Única de Damnificados (CUD), integrada por la Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero. Amanecer del Barrio. Comité de Lucha Inquilinaria del Centro. Albergue José María Pino Suárez, Unión de Vecinos de Ermita Zaragoza. Unión Vecinal Porfirio Parra. Campamento Suburbia. Colonia San Simón. Coordinadora Nicolás Bravo. Colonia Obrera. Unión de Vecinos y Damnificados 19 de Septiembre. Unión de Vecinos de la Colonia Tránsito. Unión Popular de Inquilinos de la Colonia Morelos-Peña Morelos. Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil. Unión Centro Morelos. Unión de Inquilinos en Lucha. Colonia Magdalena Mixhuca. Unión de Vecinos de la Colonia Doctores. Unión Popular Valle Gómez. Movimiento de Solicitantes de Vivienda Cananea. Unión de Vecinos Damnificados de la Colonia Faja de Oro y Adyacentes. Unión de Inquilinos de Martín Carrera. Albergue Unidad Santa Fe. Frente Único de Colonos. Colonia Emilio Carranza. Centro Cultural Tepito. Unión de Colonos Asturias. Grupo Azcapotzalco. Asociación Civil San Miguel Amantla. Frente de Familias Damnificadas. Fuerza Unida del Centro. Asociación de Inquilinos 1413 de la Colonia Aeronáutica Civil. Comité Promotor de la Asociación de Vecinos e Inquilinos de la Colonia Álvaro Obregón. Coordinadora de Cuartos de Azotea de Tlatelolco. Asociación de Padres de Familia de la Gustavo A. Madero. Unión de Vecinos de la Colonia Centro. Unión de Vecinos y Damnificados del Centro. Coordinadora de Organizaciones de Residentes de Tlatelolco. Asociación de Residentes de Tlatelolco y la Unión de Solicitantes y Colonos de Vivienda Popular.

<sup>9</sup> Las organizaciones que integraron originalmente la Asamblea de Barrios en 1987 fueron La Coordinadora de cuartos de Azotea de Tlatelolco, la Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil, el Comité de Lucha Inquilinaria del Centro, la Unión Popular de Inquilinos de la Colonia Morelos Peña, y la Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero.



popular, en que las familias de migrantes, muchas veces indígenas, y la reproducción de los entramados comunales de sus lugares de origen, sirvieron como entrelazamiento para la fundación y colonización de nuevos lugares de habitación.<sup>10</sup> Además de la autoconstrucción, estos procesos detonaron la movilización social para exigir la dotación de servicios, la regularización y la escrituración. Muchas organizaciones de colonos se aglutinaron con el propósito de estabilizar la situación legal de sus viviendas y acceder a los servicios básicos elementales de agua, energía eléctrica y drenaje.

La tercera vertiente se relaciona con la acción colectiva que llevó a la ocupación masiva en las periferias desde las llamadas “organizaciones de masas”, otra forma adoptada por la urbanización popular. Aunque en esta experiencia se repite el modelo de gestión de recursos estatales, ahorro y autoconstrucción, el tipo de espacialidad periférica (sobre todo en la delegaciones Iztapalapa y Tláhuac), la ocupación de enormes extensiones de tierra, y la organización masiva de familias sin vivienda, dio lugar a un tipo de movilización popular que nos interesa resaltar.<sup>11</sup>

Esta tradición abrevia de las experiencias pioneras de ocupaciones masivas de tierra para vivienda ocurridas en el norte del país —Chihuahua, Monterrey y Durango— durante el periodo 1968-1975.<sup>12</sup> La ocupación planificada por decenas o cientos de familias articuladas en organizaciones de corte ideológico revolucionario replican la matriz de acción colectiva emanada del norte y, desde 1976, se hacen visibles en la periferia oriental de Iztapalapa y Los Reyes La Paz. Simultáneamente, en varias partes de la ciudad tenían lugar procesos de urbanización popular llevados a cabo por migrantes.

Entre 1980 y 1985, la emergencia del movimiento urbano popular desencadena un intenso periodo de ascenso de la acción colectiva enmarcada en las coordenadas descritas. Asimismo, ello supone la conformación de enormes coordinadoras de una pléyade de organizaciones tanto los sectores magisterial y campesino como en el urbano popular.<sup>13</sup> En éste último, surge la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup), que involucra un programa y la articulación para la movilización, elementos muy poderosos en un sentido unitario de los movimientos sociales.<sup>14</sup> En el ámbito de la acción colectiva y los procesos políticos de los movimientos sociales, estas ocupaciones masivas, coordinadoras de organizaciones y organizaciones “de masas” serán el germen a partir del cual se irá integrando la experiencia que estudiamos.

En 1985, después del terremoto, en la Ciudad de México surgen las coordinadoras de damnificados y la experiencia matriz que da origen a varias organizaciones populares de masas. Todas se configuran a partir de la emblemática ocupación, ese mismo año, del predio

---

<sup>10</sup> Para el caso de la colonia Ajusco véase Jorge Alonso (1980). Para el caso de Valle de Chalco, véase Alicia Lindón y Cristóbal Mendoza (2015). Para estudiar los fenómenos urbanos más amplios y otros procesos populares en América Latina véase: Teolinda Bolívar, Mildred Guerrero y Marcelo Rodríguez (2014).

<sup>11</sup> Nuestra clasificación matiza y difiere de la caracterización realizada por Juan Manuel Ramírez Saiz en *El movimiento urbano popular en México. Siglo XXI* (1986), pues, que más que por su forma organizativa, tratamos de caracterizar cada una de estas vertientes por su forma de acción colectiva y su origen sociohistórico.

<sup>12</sup> La colonia Pancho Villa de Chihuahua, con el Comité de Defensa Popular; las colonias Genaro Vásquez, Tierra y Libertad, Felipe Ángeles y Revolución Proletaria, en Monterrey; la colonia División del Norte, en Durango.

<sup>13</sup> Es el momento del nacimiento de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) y la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, ambas en 1979. Para la historia de la CNTE, véase Luis Hernández Navarro (2016).

<sup>14</sup> Toda esta sección está basada en Bernardo Navarro Bernardo (1990); Pedro Moctezuma Barragán (1999); Raúl Bautista Barragán (2015).

El Molino, propiedad del Fondo Nacional de Habitaciones Populares (Fonahpo), ubicado en la zona sur de Iztapalapa, en colindancia con Xochimilco. El enorme predio, de unas 50 hectáreas, fue ocupado por varias cooperativas de vivienda que establecieron una alianza: la Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de Vivienda Libertad (USICV-Libertad, conocida como Cananea); la Unión de Solicitantes y Colonos por la Vivienda (Uscovi-Pueblo Unido) y la Cooperativa Ayepetlalli.

La primera, vinculada a grupos maoístas ligados a la llamada línea de masas, constituye la raíz que en 1987 da origen a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ). La Unión de Solicitantes y Colonos de la Vivienda Popular (Uscovi) derivó de organizaciones de universitarios y clases populares. Finalmente, la Cooperativa Ayepetlalli, es el germen que más tarde, en 1988, da nacimiento al Frente Popular Francisco Villa (FPFV). Dicha cooperativa tiene sus antecedentes en un desalojo de colonos realizado en la zona de minas de Santa Catarina, en la colonia Vicente Guerrero, Iztapalapa.<sup>15</sup> La solidaridad con los desalojados por parte de estudiantes del CCH Oriente, integrantes del Frente Estudiantil Revolucionario (FER), dio lugar a un proceso conjunto que llevó a la conformación de la cooperativa. La unión de familias precarias y estudiantes radicalizados propició un patrón organizativo decisivo para los primeros años del FPFV.<sup>16</sup> Asimismo, la unión de grupos militantes y entramados subalternos generó un proceso que recuerda la amalgama de entramados comunitarios y grupo guerrillero, en el caso del EZLN, y de líderes mapuche universitarios y entramados comunitarios, en el caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. En un capítulo posterior volveremos sobre este punto, ya que desde nuestro análisis se trata de un componente decisivo para la integración del proceso y las características que identifican a muchos de los movimientos sociales de base en América Latina.

De la cooperativa Ayepetlalli surgieron diversos grupos con diferentes enfoques y tendencias, todas radicales, que dieron lugar a corrientes ideológicas distintas y, en especial, a formas y métodos de trabajo popular no coincidentes. Cada uno de estos “equipos de trabajo” significó liderazgos distintos, zonas y asentamientos con bases populares diferentes que mostraron diversos grados de tensión y alianza entre ellos. A partir de estos grupos, equipos de trabajo, militantes y activistas, en 1988 se integra la experiencia del Frente Popular Francisco Villa (FPFV).

La OPFVII es una de las cuatro vertientes del FPFV; éste se dividió a finales de los noventa, después de que dos de sus expresiones (FPFV y FPFV Siglo XXI) tomaran el camino electoral.<sup>17</sup> Una tercera expresión, independiente, se escindió, rechazando la estrategia de alianza con el Partido de la Revolución Democrática seguida por las dos primeras corrientes (Frente Popular Francisco Villa Independiente).<sup>18</sup> Años más tarde, tanto por diferencias en los métodos de trabajo popular como por su posición frente al zapatismo, esta tendencia independiente se fraccionó en dos expresiones a su interior. Así, lo que hoy es la Organización Popular Francisco Villa Independiente se identificó por su camino no electoral, su forma de trabajo popular, su cercanía y alianza con el zapatismo, y por seguir las

---

<sup>15</sup> *Proceso*, 15 de abril de 2000. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/182370/con-su-dirigente-en-la-carcel-se-prepara-a-contender-en-elecciones>

<sup>16</sup> Enrique Reynoso Esparza (s/f).

<sup>17</sup> Aunque sin actualizar, la página de esta corriente aún permanece en línea en <http://www.frentepopularfranciscovilla-mexicosxxi.org/home> (revisado el 4 de noviembre de 2016).

<sup>18</sup> Aunque sin actualizar, la página de esta corriente aún permanece en línea en <http://fpfvi.blogspot.mx> (revisado el 4 de noviembre de 2016).

definiciones de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Esta última expresión constituye el eje de nuestra investigación.

Originalmente, el PPFV retomó la triple forma de acción colectiva ya enunciada: ocupación masiva, organización de masas y cooperativa de ahorro, provenientes de la larga lucha popular urbana desarrollada desde décadas previas. “El Frente no inventa, retoma experiencias, las recrea, no niega su historia pero va generando la suya propia, en sus asentamientos, en las tomas de tierra” (Reynoso, s/f: 33).

Queremos analizar dichas prácticas en la escala del mundo subalterno, de las familias que integran la organización, para comprender el camino de transformación que viven, del que emergen, a través de un intenso trabajo, instituciones comunales para la reproducción de la vida social. La “recreación” de experiencias mencionada por sus dirigentes va mucho más allá del movimiento urbano popular tradicional, derivando en la constitución de comunidades urbanas y en lo que ahora llaman procesos autónomos y de “poder popular”.

### **Urbanización, ocupación y crisis hegemónica**

Existen razones socioespaciales y sociopolíticas estructurales, e incluso geográficas, para que en los ochenta y los noventa se desarrollara una importante oleada de ocupaciones de tierras en cierta zona y no en otras. En su vertiente de organización de masas en las periferias, el movimiento urbano popular tiene su epicentro en el oriente de la ciudad. Nos interesa describir brevemente algunas de las razones estatales, mercantiles y del medio biogeofísico que llevaron a que, aun cuando se desplegaran a partir de la organización popular, las ocupaciones estuvieran constreñidas a un marco de relaciones del que no tenían control. Como en todo nuestro estudio tratamos de cambiar de escala y perspectiva explicativa para comprender los patrones de reproducción estructurales y las capacidades de acción propias de las organizaciones y las familias de manera dialéctica.

Los estudios que abordan los procesos de urbanización en el área metropolitana de México dejan ver un cambio en el patrón de acumulación capitalista, que determinó que la Ciudad de México dejara de ser una urbe industrial para ser una metrópoli de servicios. Su terciarización se acompañó de una pérdida neta de empleo formal a finales de los setenta y sobre todo en las siguientes dos décadas. Como vimos en el capítulo anterior, el trabajo no clásico, no asalariado, también es producto de la reconversión económica. Este tipo de trabajo es el que caracteriza a las unidades de reproducción familiar integrantes de la OPFVII.

De manera paralela, el proceso de suburbanización, de crecimiento más allá de la ciudad central, implicó la periferalización de los pobres en nuestra ciudad, su expulsión de las zonas centrales. Tal asentamiento periférico de las clases más empobrecidas no se realizó de manera homogénea y lineal, ya que, tendencialmente, su expansión se efectuó hacia el norte y el oriente. El hecho de que la urbanización popular de masas se haya desplegado primordialmente en esta última zona requiere una explicación. En este sentido, veremos que este despliegue socioterritorial fue posible por la existencia de ciertas características que configuran la experiencia particular.

Aunada a la dinámica de especulación del suelo y de las inmobiliarias —desarrollada extensamente en el capítulo anterior para comprender la exclusión en los hechos de las familias pobres—, la regulación estatal de la Ciudad de México ha sido determinante para que la periferalización se ubique en el oriente de la metrópoli.

En los años cincuenta y sesenta, las regencias del entonces Departamento del Distrito Federal privilegiaron el ascenso de las inmobiliarias; a través de un intenso proceso especulativo, tolerado y promovido como forma de urbanización, éstas ocuparon terrenos

ejidales. La regulación y el fomento estatal privilegiaron zonas de suelos con potencial de alta valorización, lo que hizo que el poniente y norponiente de la ciudad fueran urbanizados sobre todo por las clases medias. Esto consagró el ideal de formación de una naciente burguesía inmobiliaria apoyada, y hasta cierto punto, creada por el régimen. A partir de este proceso se establecieron Ciudad Satélite y las colonias acomodadas del poniente urbano, aunque en ocasiones, rodeadas por enclaves populares. En cambio, desde la década de los setenta, y sobre todo durante las siguientes dos décadas, uno de los ejes de expansión urbana se extendió hacia el oriente de la ciudad central, en las delegaciones Iztapalapa y Tláhuac, y los municipios conurbados. Algunos autores identifican en el oriente lo que llaman “ejes de metropolización”, esto es, ejes de expansión territorial urbana explicados por la necesidad creciente de territorio urbanizable y la existencia de suelo urbanizable —topografía relativamente plana, proximidad a infraestructura, situación jurídica. Al cruzar estas variables Terrazas reconoce que el “eje de desarrollo más importante a nivel metropolitano se dirige hacia el Oriente, siguiendo las carreteras a Puebla y los terrenos planos que han separado a la ciudad de la Sierra de los Volcanes (...) Su secuencia de desarrollo partió de la ciudad de fines del siglo pasado hacia San Lázaro, pasando después a las actuales delegaciones Venustiano Carranza, Iztacalco e Iztapalapa” (Terraza, 1995: 331). Asimismo, este autor identifica un segundo eje de metropolización, secundario, hacia el oriente, sobre avenida Tláhuac. Ambos ejes corresponden a las zonas de ocupaciones realizadas por la OPFVII en Iztacalco, muy cerca de Zaragoza, y en Tláhuac e Iztapalapa, cerca de la avenida Tláhuac.

A su vez, los límites geofísicos naturales del sur de la ciudad, la saturación, el encarecimiento y la degradación de la zona central, además de la urbanización elitista y costosa del poniente, dejó al oriente como opción en que la situación jurídica, la falta de infraestructura y los suelos planos proporcionaron el sustento para la oleada de urbanización expansiva que tuvo lugar entre 1970 y 1990.<sup>19</sup>

Los más pobres sólo podían encontrar tierras baratas en tierras ejidales, cuya venta era ilegal debido a su condición jurídica; por tanto, carecían de la certeza de propiedad en un mercado por ese entonces no regulado. También podían hallarlas en tierras privadas carentes de servicios, lo que abarataba los precios. El oriente de la ciudad, donde se desplegó el movimiento impulsado por organizaciones de masas, contaba con tierras a bajo precio, pero también en malas condiciones de infraestructura y servicios.

Además, la urbanización periférica respondió a la interacción conflictiva entre el Estado, los ejidatarios, los fraccionadores privados y las organizaciones de colonos y de masas. En un contexto en que las familias pobres, organizadas o no, buscaban tierras baratas y los ejidatarios enajenaban ilegalmente las suyas, que eran aprovechadas tanto por fraccionadores como por otras familias pobres, la regulación gubernamental se volvió fundamental. Los gobiernos toleraron la venta ilegal de tierras no enajenables y no aplicaron la ley. Si bien hay una larga tradición de ambigüedad, arbitrariedad y simulación en el llamado Estado de derecho mexicano del viejo régimen, la explicación de que la corrupción fuera el dato determinante para explicar la actitud estatal parece insuficiente. No bastaría para explicar el tamaño del fenómeno; por lo que posiblemente éste haya respondido a la convergencia simultánea de la contradicción entre distintas administraciones consecutivas con políticas

---

<sup>19</sup> De manera simultánea se despoblaron las delegaciones centrales, fenómeno llamado de desurbanización. “El despoblamiento ocurrido en la ciudad central propició que su participación demográfica disminuyera de 33.7% en 1970 a 12.8% en 1990” (Sobrino, 2000: 4).

distintas y la manipulación política sobre el fenómeno mercantil de tierras baratas no reguladas.

En su trabajo clásico sobre la Ciudad de México, Ward postula que el viejo régimen toleró la venta ilegal como acción destinada a apaciguar a las clases populares y evitar el enfrentamiento con quienes formal e ideológicamente conformaban las bases sociales de un gobierno autoproclamado revolucionario a partir de su compromiso explícito con el campesinado. El procedimiento de ocupación ilegal abría la necesidad de regularización, tema privilegiado y hasta exacerbado por los distintos gobiernos. La regularización, en esencia una acción burocrática y barata, fue impulsada con ahínco por las regencias del entonces Distrito Federal, como palanca que permitía controlar a los colonos y sus organizaciones. Los gobiernos podían ajustar a su antojo el flujo de regularización, sometiendo los procesos de urbanización popular al control político del viejo régimen (Ward, 2004).

De manera adicional, el fuerte intervencionismo de los gobiernos que se sucedieron entre 1970 y 1982 creó instancias estatales que intentaron afrontar el déficit de vivienda, como signo de compromiso de gobierno social y dispositivo de concesión a las clases medias y populares de un régimen que estaba siendo señalado y criticado desde el estudiantado, el sindicalismo independiente y la burguesía regiomontana. Así, la política habitacional se intensificó con enormes fondos para vivienda.

A pesar de ello, ambos procesos mostraron fuertes contradicciones. Con el *boom* del crecimiento demográfico y la masificación del mercado ilegal de tierras, la expansión urbana pareció salirse de control. Los cambios de gobernantes y los intentos de regulación posterior hablan de que, si bien el fenómeno fue alentado o tolerado desde el régimen, la magnitud de sus consecuencias no estaba necesariamente planificada, ya que el mercado ilegal se tornó incontrolable.

Por otro lado, la crisis estatal de fondos generada por las crisis económicas de 1982 y 1987 prácticamente provocó el colapso de los programas gubernamentales en materia de vivienda, a lo cual se agregó la demanda masiva atizada por el terremoto. Desde principios de los ochenta y hasta finales de los noventa, ello dio lugar a una coyuntura de crisis habitacional inmanejable para el viejo régimen. Fue un fenómeno político y demográfico, enraizado en la dinámica del mercado de suelo de la ciudad, que convergió con la coyuntura nacional e internacional. Las cifras, aunque extensas, son ilustrativas:

Durante los años setenta las colonias populares ocuparon el 56% del área urbanizada, le siguieron en importancia los conjuntos habitacionales con 18% y las colonias residenciales medias representaron el 8%. Para la década de los ochenta las colonias populares representaron el 61% del crecimiento total, siguiéndole los pueblos conurbados con el 19%, los conjuntos habitacionales con 8.5% y las colonias residenciales tipo medio con el 6% [...] para la década de los noventa, considerando la superficie total del área urbana de la ZMCM, cerca del 40% de la superficie urbana (60 mil hectáreas) está ocupada por colonias populares, en ellas habita el 63% de la población (más de 9 millones de personas distribuidas casi en la misma proporción entre el D.F. y el Estado de México) y representaban la mitad de las zonas de uso habitacional (52% ) (Cruz Rodríguez, 2000: 70-71).

La confluencia de déficit habitacional, explosión demográfica, crisis económica, desfondamiento de programas gubernamentales, desindustrialización, terciarización, desempleo, cambio del patrón de acumulación, ilegalidad del mercado del suelo e inacción y manipulación estatal determinó una crisis de urbanización desenfrenada. A ese contexto se

suma la crisis política de 1988, con organizaciones de colonos y núcleos militantes que se expresaron a través de la ocupación masiva de tierras, baldíos y predios. Lo que era una clara acción hegemónica<sup>20</sup> (en términos gramscianos), de compromiso, mediación y organización con los intereses de las clases subalternas, así como de inclusión subordinada y clientelar, desbordó el control del régimen autoritario por una convergencia de factores no deseados ni planificados.

La oleada de ocupación de tierras que intentamos analizar sólo puede explicarse en el marco de un coyuntural debilitamiento estatal y de la relativa crisis hegemónica, que desbordaron los límites institucionales, posibilitando la conversión de la urbanización popular de familias de colonos aislados en una urbanización popular de organizaciones de masas. Aunque el “marco de oportunidades políticas”<sup>21</sup> se abría del lado del régimen, la acción de grupos militantes, familias, organizaciones de masas y colonos, aunada a sus condiciones frente al Estado y la dinámica de mercado urbana, crearon las condiciones para una oleada de ocupaciones. La lucha de los movimientos urbano-populares posibilitó un mayor grado de autonomía o independencia política con respecto al régimen.

Aun siendo imprecisas, las cifras hablan del tamaño del proceso y la movilización popular: en la zona central de la ciudad, los solicitantes de vivienda organizados en la Asamblea de Barrios en su momento llegaron a ser 50 mil familias. En el caso del FPFV, a 20 mil. Aunque éstas representen las expresiones más masivas de organizaciones populares ligadas a la vivienda en los ochenta y principios de los noventa, debemos considerar que sólo son parte de una constelación de asociaciones y movimientos sociales que en esa coyuntura significaron un parteaguas en la Ciudad de México.<sup>22</sup> Es posible que hasta 150 mil familias —casi un millón de personas— pudieran haber estado articuladas a los procesos de urbanización popular de las organizaciones de masas.

Estos antecedentes acerca de la acción colectiva para la ocupación pretenden analizar a los actores y las condiciones desde las cuales se desplegó esta forma de lucha. Aun sin entender el origen o las causas que provocan sus condiciones subalternas, las familias van construyendo su propio horizonte y proyecto de superación. Su condición sujética, en especial la de las mujeres, desmiente que la acción colectiva haya surgido porque cambiaron las condiciones políticas del régimen, lo que cuestiona las principales razones que sustentan la teoría de las oportunidades políticas. La decisión y la acción de organizarse responden a la

---

<sup>20</sup> Esta sección construida a partir de interpretación del propio Gramsci en: Portanteiro Juan Carlos, 1981, *Los usos de Gramsci*, México, Folios Ediciones.

<sup>21</sup> Utilizamos aquí la noción de oportunidades políticas tal y como las define Tarrow: “al hablar de estructura de oportunidades políticas me refiero a dimensiones consecuentes –aunque no necesariamente formales o permanentes- del entorno político que ofrecen incentivos para que la gente participe en acciones colectivas al afectar sus expectativas de éxito o fracaso” (Tarrow, 1998: 116). Sin embargo, nos quedamos sólo con su primer parte de definición, como *las dimensiones del entorno político*, ya que a diferencia de Tarrow nosotros no creemos que dicho entorno incentiva la acción, sino que hay otras razones, como hemos visto en la propia reflexión de las familias subalternas para sumarse a la acción.

<sup>22</sup> Leslie Serna en un intento de censo de las organizaciones del movimiento urbano popular en 1995, pudo registrar sólo 51 de ellas, reconociendo la imposibilidad de un censo del universo total, por su enorme diversidad y amplitud. De las 51, en el periodo 1983-1987 se integraron 25. Del total de ellas 50.98% nacieron con demandas relativas a la vivienda. El resto está distribuido entre cuestiones relacionadas con el uso y propiedad del suelo (9.80%), la demanda del espacios para el comercio ambulante (7.84%); abasto y alimentación (5.88%), exigencia de servicios públicos como agua, drenaje, electricidad (3.92%). De acuerdo con la zona de origen, se tiene que la delegación en la que nacieron más organizaciones es la Cuauhtémoc (38.21%); siguiéndole Iztapalapa (13.72%). (Serna, 1995: 19)

reflexión y el horizonte familiar o femenino, condicionado por las relaciones de exclusión del mercado y del Estado que, aun sin saberlo, les afectan. Desde esta escala y enfoque, las mujeres y sus familias aparecen con su propia capacidad Sujética, incluso antes de ingresar a la organización, aunque sea de manera limitada y, si se quiere, subalterna.

Por otro lado, los grupos militantes que se encuentran con estos entramados subalternos recuperan una tradición de lucha que se refleja en un repertorio de acciones construido sociohistóricamente. Es el segundo actor que nos interesa destacar. Por su importancia, desarrollaremos su historia particular y su rol en un capítulo posterior.

La intensa y compleja interacción entre unidades familiares, grupos militantes, oportunidades políticas, crisis hegemónica y desenvolvimiento estructural del mercado de vivienda, así como el desarrollo socioespacial de la urbanización, son elementos que, íntimamente relacionados y mutuamente condicionados, explican, no mecánica ni linealmente, el surgimiento de la ocupación como forma de lucha en la metrópolis de la Ciudad de México. La ocupación, el ahorro y el campamento son las bases fundacionales de un largo, complejo y contradictorio proceso de construcción de entramados comunitarios en la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente, que crea la base material y espacial para su desenvolvimiento.

“La tierra es lo que nos comuna”  
Jaime Martínez Luna

“La cuestión del territorio nos permite soñar de manera libre.”  
Elia. OPFVII

### **Ocupar para habitar**

La ocupación de tierras implica un proceso de resocialización (Mançano, 2008), de espacialización y subjetivación, de articulación específica de las unidades de reproducción familiar. A partir de las necesidades materiales derivadas del habitar en común y de las necesidades organizativas y subjetivas que se desprenden de un bien que ahora tiene que ser apropiado de manera colectiva, la práctica de ocupar —tan común en América Latina, tanto en el campo como en las urbes— conduce, necesariamente, a la politización popular. Ese bien, en torno al cual se reúnen las familias, es la tierra. El habitar comienza con la discusión sobre las formas de ocupar la tierra.

La ocupación tiene las mismas características que las recuperaciones de tierra realizadas por los movimientos campesinos, aunque su horizonte es distinto.<sup>23</sup> En las etapas previas requiere deliberación, y ésta no es sencilla. Existen miedos, dudas, o a la inversa, exaltación y excitación política. Uno de los integrantes de la OPFVII dice: “La toma siempre es eso, una incertidumbre, es un estira y afloja, digamos, porque las visiones son muchas (...) quien le quiere entrar le entra, quien no, no”.<sup>24</sup> En la ocupación se pone a prueba la organización, que genera una expectativa y la materializa cuando la tierra es ocupada.

De modo que, la ocupación es una forma de acción colectiva, una forma de lucha;<sup>25</sup> es la respuesta a la segregación socioespacial, provocada por las fuerzas invisibles del mercado y la exclusión y el olvido estatal en materia de política habitacional, que experimentan estas familias. Frente a la urbanización estatal y la hiperurbanización en clave

---

<sup>23</sup> Véase Yeros Paris Moyo Sam (2008).

<sup>24</sup> Entrevista a Enrique, 16 de febrero de 2016.

<sup>25</sup> Véase el proceso de los Sin Techo en Brasil, y sus ocupaciones, inspiradas por el MST en “Los Sin Techo de Bahía. La utopía del buen vivir”, en Raúl Zibechi (2015).

de mercado, la urbanización popular parte de la ocupación; en tanto la tierra representa una base potencial para la organización y la decisión, materializa el poder propio.

La propia ocupación requiere tener una concepción de la espacialización y de la forma de relación: apropiación privada familiar o apropiación colectiva: “muchas gente llegaba con la idea de que una toma de tierra era eso, pues, tomabas la tierra, apartabas tu pedazo y después, con los años, tu construías (...) No es así, sí se tomó el suelo, pero es un proyecto para todos, había [entonces] deserciones: ‘no, yo a eso no le entro, yo vine por mi pedacito de tierra y si no me van a dar mi pedacito de tierra, chinguen a su madre’”.<sup>26</sup>

El proyecto presentado por el grupo militante —integrado por los activistas con mayor experiencia— a las asambleas y a quienes participan en el movimiento, incluso antes de ocupar la tierra, difiere de la lotificación por familia. Los dirigentes de la organización narran la dificultad que implicó convencer de los beneficios que conlleva una forma colectiva de habitar, sustituyendo la apropiación particular por familia. La tierra urbana como bien común o como propiedad privada unifamiliar. Si la acción misma de la toma da lugar a una discusión que lleva a que algunas familias deserten del proceso, la deliberación sobre la forma de apropiación de la tierra constituye un momento decisivo.

Otros casos estudiados en América Latina, específicamente en Argentina, muestran la misma resistencia de las familias ante un proceso equivalente: “no hay en ellos ningún cuestionamiento a la noción de propiedad privada; lejos de ello, lo que los vecinos buscan es acceder al lote propio (...) En el sentido que se le da a la toma, la salida de la legalidad es sólo para reingresar a ella con un derecho reconocido” (Giareto, 2010:142).

Aunque en apariencia la toma representa una ruptura del orden legal, es una acción subalterna, sobre todo en el horizonte de familias que privilegian el interés y la razón instrumental del beneficio particular. El trabajo deliberativo y político realizado por los grupos militantes para sostener un horizonte distinto significa una ruptura importante respecto a la movilización popular tradicional, pues la decisión moldeará la forma que adopte el proyecto de habitar en común. Ello pone de manifiesto la diferencia entre la urbanización de colonias a partir del proceso hormiga familiar y el aglutinamiento en organizaciones populares de las que deriva un horizonte de urbanización en común.

La acción colectiva complejiza la forma de las familias. Éstas deben integrarse como socios a una cooperativa, asociarse en sus formas civiles más simples y legales para ahorrar y acceder a créditos. Además, deben participar en las ocupaciones a través de la deliberación, que tiene lugar en la asamblea popular de las familias, para luego movilizarse en las protestas y ejercer presión social. Claramente, esto las ubica en un movimiento reivindicativo frente al Estado, en una organización social. Asimismo, al ocupar trascienden el umbral dado por la necesidad de montar el campamento en el incipiente asentamiento. El campamento es el antecedente de la comunidad, donde se forman los vínculos iniciales de trabajo, afectivos y por supuesto, políticos, que serán parte de las relaciones comunales.

Ahorro, ocupación y campamento forman la tríada de acción colectiva que, en el caso de la OPFVII, se desarrolla como proceso desde 1987 y hasta la fecha. Cuando las ocupaciones se multiplican en una misma zona se produce cierta “territorialización”, que asemeja, embrionariamente, lo que algunos autores denominan movimientos “socioterritoriales” (Mançano, 2008; Porto Gonçalves, 2001).

En las décadas de los ochenta y noventa, las ocupaciones del Frente Popular Francisco Villa se extendieron en Iztapalapa y Tláhuac, y en la delegación Gustavo A. Madero. Se

---

<sup>26</sup> Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.



realizaron ocupaciones y tomas en la zona de El Degollado, a espaldas de la Sierra de Santa Catarina; en Cabeza de Juárez y La Nochebuena, también en Iztapalapa; de predios localizados en el centro de Tláhuac; de dos proyectos, un parque ecológico y otro ecoturístico, en Xochimilco; se establecieron asentamientos en Tlalpan, sobre todo en El Ajusco, La Joya y Tlalcoligia, y otros en la delegación Gustavo A. Madero, principalmente en Cuauhtepac.<sup>27</sup>

El origen de la OPFVII (escisión del PPFV) como equipo de trabajo se ubica claramente en la toma de El Molino y la formación de la cooperativa Huasipungo, primera etapa de integración en los ochenta, que coincidió con la conformación del propio Frente. La formación del equipo de trabajo que hoy integra el proyecto de la OPFVII tuvo lugar a finales de los ochenta, consolidándose con la realización de algunas tomas en la década de los noventa.

En la trayectoria de estas “tomas” o “resguardos de tierra”, como algunos les dicen, puede identificarse una fase de ocupación inicial en forma de campamento, una segunda etapa de construcción de módulos provisionales y un tercer momento de construcción de vivienda definitiva, ciclos articulados por un hilo conductor que implica que la producción de la vivienda sea colectiva, planificada entre todos y pensando más allá de la vivienda particular, considerando espacios comunes, infraestructura colectiva, etcétera.

Estas tres fases de producción de la vivienda —campamento, módulo provisional y vivienda definitiva— dan lugar a un largo camino organizativo durante el cual las familias comienzan a entretenerse de acuerdo a un horizonte y una forma organizativa comunes. La producción de vivienda en forma familiar-popular, y no en clave mercantil-capitalista, genera una forma del trabajo muy distinta de aquella a la que estamos acostumbrados. En el siguiente cuadro describiremos algunos de sus elementos.

CUADRO 1. *Fases de autoconstrucción*

Fase inicial: toma y asentamiento en <i>campamento</i>	Se construye un campamento en condiciones precarias, con láminas, hule, lonas. Éste requiere ser resguardado con vigilancia permanente. Se comienza la introducción de servicios básicos: electricidad, construcción de letrinas y abastecimiento de agua en colectivo (una toma para decenas o cientos de familias o acarreo en tambos y pipas). Se planifica colectivamente el asentamiento y la regulación mínima de la vida en él. Participación familiar en el proceso deliberativo y en el proceso material de construcción del campamento.
Segundo Fase: asentamiento en <i>módulos provisionales</i>	Se planifica la construcción de módulos, con materiales más resistentes [tabique], para cada familia, que siguen siendo provisionales. Cuentan con servicios básicos, como electricidad, aunque en condiciones insuficientes, con bajos voltajes. Se suma el acceso al drenaje. Si bien se planifica colectivamente la construcción, cada familia construye su propio módulo. Se planea el horizonte de urbanización popular colectiva hacia el proyecto de vivienda definitiva. Participación familiar en el proceso deliberativo y en el proceso material de construcción de los módulos.
Tercera fase: construcción de <i>vivienda definitiva</i>	Muchas familias deben salir del predio para la construcción. Son recibidas por otros familiares u otros campamentos o asentamientos de la misma organización. Participación familiar en el proceso de planificación de las viviendas y la comunidad, y en el proceso material de construcción de la vivienda, aunque de manera parcial, combinada con la constructora.

Fuente: elaboración propia.

<sup>27</sup> Revista *Proceso*. 15 de enero de 2000.

Estas fases constructivas pueden ayudarnos a comprender la complejidad organizativa requerida para realizar la edificación que, como los mismos Panchos dicen, significa construir tres veces su vivienda. Cabe señalar que las familias que participan desde la fase inicial, va formando un núcleo comunitario, al que se van agregando familias nuevas en cada etapa. Si tomamos como referencia la comunidad de Acapatzingo, el 58% de sus familias participaron en el periodo del campamento. 71% participó tanto en el acampado como en la edificación de módulos provisionales. Y el 89% de las familias además de esos dos ciclos, se integró a las tareas de la construcción de la vivienda definitiva. Como podemos ver una pequeña minoría se ha integrado después de las tres momentos constructivos.<sup>28</sup> Ahora veamos el proceso de manera diacrónica. En la siguiente tabla incluimos los datos de las etapas de producción de vivienda señaladas. Sólo integramos las tomas y ocupaciones realizadas por lo que hoy es la OPFVII y algunos de sus antecedentes.

CUADRO 2. *Comunidades y campamentos de la OPFVII*

Cooperativa Allepetlalli		Toma de El Molino en 1985; entrega de casa en obra negra en 1986-1988. Experiencia pionera de lo que será el FPFV.		
Cooperativa Huasipungo y Moyocoyani		Formada en 1987. Experiencia fundante de lo que será la OPFVII.		
1989: Proceso de formación de un equipo, concepción y método de trabajo popular que se irá diferenciando hasta la ruptura con el resto del FPFV.				
<i>Periodo</i>	<i>Asentamiento y ubicación</i>	<i>Cooperativa</i>	<i>Periodo de campamento y módulos provisionales. Año de finalización de vivienda definitiva</i>	<i>Número de familias</i>
Primer ciclo de tomas. 1994-1997	Iztapalapa. Colonia La Polvorilla	Minas — Polvorilla— Cooperativa Acapatzingo.	1994- 2 de octubre (campamento inicial) 1994-2001 (módulos provisionales) 2002-2004 (construcción definitiva)	596 familias y 70 en asentamiento temporal
	Iztacalco. Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4. 143	Unidad Doroteo Arango Antecedente Calle 5 Cooperativa Acapatzingo	1997 (campamento inicial) 1997-2002 (módulos provisionales) 2002-2004 (construcción definitiva) INVI, compra.	70 familias
Segundo ciclo de tomas	Iztacalco. Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4-252	Tierra y libertad. Cooperativa Totlatzin Hueyi	2002-2014 (entrada al predio y módulos provisionales) 2014 Inicio de construcción, aún en proceso. Toma y compra posterior	69 familias
	Iztacalco. Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4-216	Centauro del Norte (sin cooperativa)	2007 Campamento y módulos provisionales hasta hoy Toma de tierra y juicio. Campamento	50 familias
	Iztacalco. Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 2-71	Unidad General Felipe Ángeles Cooperativa Totlatzin Hueyi	2000 Compra del terreno y resguardo. (sin campamento ni módulos provisionales) 2008-2012 (construcción definitiva)	90 familias

<sup>28</sup> Fuente: datos propios con base en encuesta familia por familia 2017.

Tercer ciclo	Tláhuac. Buena Suerte.	Cooperativa Totlatzin Hueyi	2011 Toma de nave industrial. Módulos provisionales.	110 familias
	Tláhuac Cisnes		2011 Campamento y módulos provisionales. Compra y resguardo. Tabiquera previa en 2010. Negociación	250 familias
<i>Periodo estudiado: 1994-2016</i>	<i>Total de asentamientos : 7</i>	<i>Total de cooperativas: 2</i>		<i>Total de familias: 1305</i>

Fuente: elaboración propia.

Por el número de familias involucradas y por tratarse de una de las tomas más antiguas, así como por su extensión, en la información anterior destaca la toma realizada en la colonia Polvorilla, que hoy alberga a la Cooperativa Acapatzingo. En este predio, de cerca de nueve hectáreas, tuvo su origen esta corriente del FPFV y el experimento inicial de trabajo popular que posteriormente será repetido, con muchas adecuaciones, en los asentamientos más pequeños. Hemos concentrado nuestra observación en esta experiencia, aunque conocimos y acudimos al resto de los asentamientos para analizar el proceso del movimiento en su conjunto.

Las ocupaciones han implementado numerosas formas y mecanismos para hacer frente al Estado y los propietarios privados. (Cabe señalar que, en el mismo periodo estudiado en el cuadro 2, se llevaron a cabo varios intentos de ocupación que no fructificaron.) Éstas adoptan varias modalidades que mencionamos a continuación sólo para comprender la complejidad de la interacción conflictiva:

- Ocupación de propiedad privada para lograr su compra posterior a través de la negociación con el propietario. La ocupación presiona al propietario a vender.
- Ocupación de propiedad federal o local para lograr su compra, o posible negociación de otro terreno que también será adquirido. La ocupación presiona a las instituciones de gobierno para obtener créditos, autorizar la compra de los predios o bien negociar el acceso a otros terrenos.
- Ocupación de propiedad privada sin propietario conocido para lograr la regularización de la propiedad a través de un juicio.

La ocupación, o la toma, representa una forma de lucha orientada a forzar al abaratamiento de la tierra. La posición de fuerza que genera la ocupación física obliga a propietarios e instituciones a negociar y establecer un proceso de compra que favorezca los intereses populares. Por lo que, la ocupación espacial y la posesión de facto hacen posible pasar de una situación de total desposesión a una posición de relativa fuerza, en la que gobiernos y propietarios se encuentran en desventaja, existiendo cierto margen de imposibilidad de desalojo, aunque éste siempre represente una amenaza para quienes participan en la toma. A partir de ahí comienza el proceso de autoconstrucción en las fases mencionadas: campamento, módulos provisionales y vivienda definitiva.

Este proceso de producción —en el que la edificación se entiende como acto productivo y material— requiere la fuerza de trabajo familiar, con sus propias formas internas de organización no formal y sus capacidades y límites para la autoconstrucción. Además,

necesita cierto nivel de coordinación y cooperación inter y suprafamiliar. En las tomas la organización empieza a crecer masivamente:

La banda estaba por un lado a la expectativa de a ver si nos quedamos; a los primeros problemas hay gente que se va, otra no tanto, porque hay una lógica cuando se toma la tierra y es el llamado desdoblamiento de las familias. Las tomas de tierras, en su gran mayoría, se nutren de los hijos o conocidos de los compañeros que están integrados en la organización original, por lo que hay un vínculo muy cercano, de confianza, llegan los compadres, los hijos. Otros no tanto, ven las primeras chingas y se van, sienten los primeros fríos, las primeras lluvias, y se van.<sup>29</sup>

Durante el desarrollo de estos trabajos, no necesariamente todas las familias producen relaciones cooperativas con otras; hay quienes muestran una relativa resistencia a colaborar, lo que se vuelve un obstáculo para la apropiación en colectivo: “No es que de la noche a la mañana todos cambiemos y digamos, ‘sí, vamos a cooperar y organizarnos’, sino que a veces prevalece el interés individual pero que también nos va sirviendo [para] entender el motivo por el cual carecemos de esto”.<sup>30</sup>

El proceso de construcción de subjetividad colectiva comienza por creer que ellos mismos, las familias, sus integrantes, tienen la capacidad de organizarse a sí mismos. La mayoría de los testimonios recoge su incredulidad en torno al proceso y su total desconocimiento de formas cooperativas interfamiliares y suprafamiliares. A pesar de las capacidades de autoorganización intrafamiliar, y de haber tomado la decisión de incorporarse a la organización destacada como potencia de estas familias, ellas y ellos se autoperceben sin capacidad alguna de agencia. Quizás uno de los mayores problemas de estas familias subalternizadas es que inicialmente no confían en sí mismas ni en el resto de las familias. Un ejemplo de ello tiene que ver con la gestión del ahorro: “De repente a las familias se les hace difícil creer y entender que puedan aportar dinero no para el beneficio de alguien en particular, sino para un beneficio comunitario, pues, creo que les cuesta trabajo entender que alguien pueda administrar, cuando es nombrado por ellos mismos, que pueda administrar con limpieza un recurso”.<sup>31</sup>

Mientras algunas familias se integran y articulan entre sí, otras tienen problemas de participación diferencial al interior de sus propios núcleos de parentesco:

en los asentamientos se podía percibir cómo eran las familias, es decir, había una convivencia y la posibilidad de superar, pues, los problemas que se fueran dando; pero otras familias, que no están bien integradas a la comunidad, comienza a haber choques, porque la familia en sí misma no entendía el proceso, en general era sólo la compañera, la mujer, la que se involucraba en todas las tareas y el hombre en el trabajo o en el desinterés, pensando que quizá esto era un fraude.<sup>32</sup>

Queremos destacar que, a pesar de las habilidades y capacidades intrafamiliares, la cooperación con otras familias no se establece de manera armónica; el trabajo cooperativo no responde simple y mecánicamente a la necesidad de vivienda. La cooperación no está

---

<sup>29</sup> Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.

<sup>30</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Elia, agosto de 2015.

<sup>31</sup> Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.

<sup>32</sup> Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.

definida, aun cuando al interior del núcleo familiar haya sido decidida por la subjetividad de cada familia, por más ahínco y firmeza que pongan en ello. La constitución de una esfera común debe ser construida, discutida, consensada, aprendida y experimentada de manera constante. La sinergia del trabajo entre familias no está dada por las unidades de reproducción en sí mismas, sino por una dimensión de relacionalidad, cuya emergencia y constitución intentamos explicar.

El proceso de habitar, de fundar el campamento y luego edificar los módulos provisionales, de habitar la tierra desnuda, trae aparejada la necesidad colectiva de su habilitación. La ocupación obliga a pensar y planificar de inmediato la vigilancia y el resguardo de la toma. Enseguida se vuelve necesario contar con la infraestructura mínima de electricidad y, a continuación, con el abastecimiento de agua, requiriéndose, si no hay desagüe, al menos la construcción de letrinas; en cierta medida, ello obliga al trabajo en común, a un tipo de “trabajo necesario”,<sup>33</sup> indispensable para la reproducción. Desde el grupo militante se impulsa a pensar y actuar en colectivo, y no a que cada familia resuelva por sí misma dichas necesidades. Las necesidades básicas de habilitación del campamento, requieren la jornada colectiva de trabajo o faena, nuestro primer elemento de análisis del trabajo comunal.

### **La faena como horizontalidad del hacer**

Como vimos en el capítulo anterior, el trabajo monetarizado de las familias que integran la OPFVII no puede analizarse con base en los criterios de rentabilidad y mercantilización propios del trabajo asalariado. Debemos entenderlo de acuerdo a las lógicas de reproducción de las unidades familiares. Y, si el trabajo particular de estas familias no puede ser analizado según los cánones del trabajo clásico, mucho menos puede serlo el trabajo comunal. Por lo que, para analizar la faena o jornada de trabajo de Los Panchos necesitamos una mínima definición de los componentes de esta forma de trabajo, definición nada sencilla considerando la visión productivista, capitalocéntrica, presente en los estudios sociales. Revisemos brevemente algunos elementos que nos ayuden a contar con una matriz mínima de intelección sobre este tipo de trabajo.

Desde tiempo atrás las teorías sobre el campesinado reconocieron la imposibilidad de aplicar las categorías económicas clásicas cuando el trabajo de la unidad económica familiar no asalariada no se encuentra regido por una racionalidad de ganancia, salario o renta. Dichas teorías, con un fuerte componente marxista, destacaron “la superioridad de la unidad familiar en los procesos agrícolas” (Hernández, 1993-1994: 180). Esta tradición siempre ha tendido a analizar el trabajo comunitario como trabajo rural productivo de las unidades familiares.

En esta sección nos interesa destacar el trabajo interfamiliar, es decir, una dimensión de cooperación entre familias, y la unidad de reproducción familiar como núcleo y forma organizativa básica.

García Linera separa analíticamente el trabajo y la organización propiamente productiva del “trabajo comunitario que sirve para hacer frente a los gastos de la comunidad en cuanto tal” (García, 2009: 248). A su vez, Coraggio define el trabajo comunitario como aquel que “participa de acciones conjuntas para mejorar directamente (generando condiciones y medios de vida de uso colectivo) o indirectamente, las condiciones de producción o de reproducción de conjuntos de unidades domésticas asociadas más o menos

---

<sup>33</sup> Trabajo de autoproducción de una parte de lo que es necesario para la reproducción de la vida. Gorz plantea idealmente que ésta no es una actividad autónoma, porque está basada en la necesidad (Gorz, 1991: 216).

formalmente” (Coraggio, 1999: 158). La importancia de la definición de Coraggio radica en que está analizando familias urbanas y no sólo unidades domésticas rurales. Es quizás el único autor que realiza un análisis sistemático del trabajo comunitario urbano y la economía de las clases populares.

Podemos decir que, necesariamente, el trabajo comunal es una esfera de interrelación de unidades de reproducción familiar con un horizonte reproductivo no restringido al ámbito estrictamente “económico”. El trabajo comunal tiene formas organizativas particulares, vínculos y relaciones que lo identifican.

La faena o las jornadas colectivas de trabajo físico son mencionadas en todos los estudios sobre la urbanización popular, sea en su forma de organizaciones de colonos o de organizaciones de masas. La convocatoria a jornadas de trabajo colectivo para abrir zanjas, rellenar suelos, colocar drenaje, limpiar y habilitar terrenos es un común denominador en todos los sectores populares. Compartir la carga del trabajo físico para habitar la tierra deriva de un interés objetivo de permanecer juntos para beneficiarse del trabajo común,<sup>34</sup> que sería imposible lograr si no existiera la sinergia y la cooperación de las unidades de reproducción familiar. El trabajo comunal alrededor de la tierra, para su habilitación y apropiación.

La literatura sobre el movimiento urbano popular da por sentada la realización de la faena como mera descripción, sin analizar su forma ni su origen ni tampoco la importancia que conlleva. Para comprender la forma del trabajo comunal es necesario partir de la observación de otras formas de trabajo que, curiosamente, son visibles en las comunidades indígenas; las pensamos no sólo como formas productivas campesinas sino también como entramados de trabajo colectivo.

El trabajo comunal se basa en tramas de reciprocidad o de apoyo mutuo, entendidas no como subjetividades cooperativas, generosas y altruistas, sino como movimientos y prácticas reales de movilización de la fuerza de trabajo familiar articuladas con otras unidades de reproducción. “Los trabajos colectivos no pueden reducirse a las formas de cooperación aceptadas/institucionalizadas en las comunidades indias; los encontramos en espacios urbanos y rurales, entre negros, indios y mestizos, y en los más diversos espacio-tiempos de la vida social” (Zibechi, 2015:76). Estas tramas de reciprocidad muestran dos variantes importantes. La primera, la más conocida en el tipo de trabajo comunitario, son las instituciones comunales de la minga (Colombia), la mediería (Chile), y el auzolan en el País Vasco, todas caracterizadas por el “intercambio de fuerza de trabajo”.

En el caso del pueblo mapuche, la mediería se define como un tipo de reciprocidad o trabajo colectivo para la producción rural; éste implica “una relación simétrica entre personas iguales que establecen una sociedad para readecuar entre sí recursos escasos y así solventar mejor sus necesidades” (Bengoa, Valenzuela, 1983: 126). También existe lo que se denomina *vuelta mano*, que involucra el préstamo de aperos y animales de tiro, retribuidos en trabajo. Un vecino acude con su yunta a ayudar a otro a arar; éste ayuda luego a cosechar o en otra actividad que se le solicite (Bengoa y Valenzuela, 1983: 193).

Por tanto, la reciprocidad es división técnica del trabajo y su organización: “La reciprocidad socialmente relevante se encontraría normalmente basada en formas simétricas de organización social básica (...) la reciprocidad se consigue a veces mediante el

---

<sup>34</sup> Al hablar de la producción agrícola basada en las unidades familiares, García Linera habla del beneficio en común del trabajo agrícola. Pensamos que la idea es equivalente al proceso de producción de vivienda y en general al proceso reproductivo. (García Linera, 2009: 273)

intercambio de determinadas equivalencias en beneficio del asociado que está escaso de alguna clase de necesidad” (Polanyi, 1974: 163-164).

Lo que podemos concebir como reciprocidad o apoyo mutuo es el intercambio de fuerza de trabajo, generalmente agrícola, que no se restringe a la esfera del cultivo. Sería, por ejemplo, el intercambio de apoyo para la producción agrícola o la construcción de vivienda. La rotación observable en la minga en Colombia es significativa de estos procesos, donde las familias trabajan colectivamente en la parcela particular de una sola familia, rotando luego a la siguiente parcela de otro núcleo familiar, pasando sucesivamente y laborando en las fincas que conforman su grupo de trabajo (Jurado, Botero, 2012: 176). En el caso de la OPFVII no pudimos observar este tipo de trabajo recíproco.

La otra dimensión de la minga (sistemas de reciprocidad, agrícolas, acompañados de festividad) es el trabajo colectivo, no de apoyo mutuo o “reciprocidad equilibrada” (Sahlins, 1977), sino de sinergia para resolver necesidades comunes, cuyo equivalente mesoamericano es el llamado tequio en Oaxaca, o la fajina en las comunidades de la zona Península.<sup>35</sup> No nos referimos al sistema de donaciones recíprocas entre familias,<sup>36</sup> sino a la donación de trabajo para lo que es común a las familias participantes.

Esta otra forma de minga es clara en el pueblo mizak. *La minga de los caciques*, realizada antes de la Conquista, refiere a necesidades de apropiación colectivo-comunitarias y no sólo familiares. En ella se “cosechaba una parte para ser repartida entre los participantes y la otra era guardada en grandes depósitos para darla al pueblo cuando llegaba la época de escasez”, o en la época colonial, “mingas para hacer o arreglar puentes”, donde todos se beneficiaban en la minga del cabildo (Corredor, 2013).

Floriberto Díaz, representante de la corriente comunalista, dice que el tequio es: “la forma de trabajar de un individuo para la comunidad” (Díaz, 2007: 59). La reciprocidad se ubica en el nivel interfamiliar; además, existe otra esfera del trabajo comunal situada en el nivel suprafamiliar, que responde a un interés objetivo común. Si bien ésta articula trabajo familiar o individual, su producto beneficia a todas las unidades de reproducción familiar. Esta otra forma de reciprocidad “puede conseguirse gracias a compartir una carga de trabajo de acuerdo a determinadas formas de redistribución, como cuando se cogen las cosas por turno” (Polanyi, 1974: 164). Como vimos en el capítulo anterior, las primeras formas de reciprocidad diádicas de apoyo mutuo aparecen en las lógicas de reproducción familiar, aunque de manera discontinua, fragmentaria y esporádica. No son instituciones comunitarias. La segunda forma de trabajo colectivo, que determina el beneficio de todos los participantes, puede verse en todo el movimiento urbano popular mexicano.

Podemos mencionar entonces cuatro elementos que caracterizan a este trabajo comunitario: 1) trabajo productivo y reproductivo realizado por familias articuladas entre sí; 2) trabajo no remunerado; 3) trabajo individual o familiar de beneficio común, porque lo usufructúan todas las familias (uso y disfrute de los medios de vida o de sus beneficios); 4) de carácter obligatorio, lo que deriva de la lógica del usufructo colectivo. Más que enfatizar en la coerción nos interesa destacar que, para ser considerado integrante, quien pertenece a

---

<sup>35</sup> Testimonio de Manuel Puc, del Consejo Regional Indígena Maya de Bacalar, Chetumal, 4 de noviembre de 2016. Manuel narra que la fajina era el trabajo obligatorio para el mantenimiento de caminos o la construcción de escuelas. También menciona que este tipo de trabajo ha ido desapareciendo desde hace unas décadas, siendo sustituido por trabajo remunerado por el Estado.

<sup>36</sup> Según Floriberto Díaz, en el caso del tequio oaxaqueño la ayuda recíproca es una variación del tequio a nivel de familias, que significa que, al invitar a los vecinos a sembrar o construir una casa, se sella el compromiso, sin que medie un escrito, de regresar el favor cuando ellos lo requieran (Díaz, 2007: 59).

la comunidad, la colectividad, o en nuestro caso la organización, debe responder a la obligación del trabajo comunitario.

Postulamos como eje de este capítulo que la OPFVII ha logrado convertir una forma de trabajo colectivo excepcional como la faena —utilizada al iniciarse las colonias populares para introducir servicios o en el movimiento urbano popular como complemento constructivo de las viviendas— en una institución comunitaria permanente. *La esfera comunal se va integrando cuando las prácticas esporádicas y discontinuas, familiares o interfamiliares, se integran como un modo permanente de reproducción en común.*

Incorporaremos un quinto elemento a los ya citados: la división técnica de esta forma de trabajo, esto es, quién hace qué en esta particular división del hacer. Pensamos que esta característica es la más importante, porque significa que, tendencialmente, todas las familias, deben aportar un trabajo más o menos equivalente. Nadie está exento de él y todos están obligados a realizarlo. Por ello lo denominamos *trabajo familiar igualitario* y, en el caso de la OPFVII, puede ser realizado por cualquier integrante de la unidad familiar, no sólo por el “socio” de la cooperativa. El trabajo familiar igualitario horizontaliza a todos los participantes en cuanto a obligaciones físicas y resulta decisivo porque su relacionalidad promueve cierta forma de socialización. Nos concentraremos en esta última. Veamos cómo emerge, se desarrolla y despliega el trabajo familiar igualitario y cuáles son sus alcances.

### El trabajo familiar igualitario en la OPFVII

“Aquí tratamos de que todo fuera parejo.”  
Elsa. Integrante de la OPFVII

Al ingresar a un predio o tomar la tierra surge inmediatamente la faena, como necesidad y como proyecto, que responde a poder alcanzar la habilitación y la protección, y que, por ende, implica la realización de trabajo familiar igualitario. Aquí describimos con mayor detalle cada una de ellas.

CUADRO 3. *Necesidades y trabajo en la OPFVII*

<i>Condición de necesidad (pensada o problematizada en asamblea)</i>	<i>Tareas y forma del trabajo familiar igualitario</i>
Acondicionamiento del suelo para establecer el campamento y edificar módulos.	Limpieza de maleza, desechos, cascajo y basura; relleno y aplanamiento de suelo, delimitación y cercado. Jornada colectiva o faena.
Posibilidad de desalojo gubernamental o de robo por colonos cercanos. Necesidad de control interno para evitar robos al interior del campamento y los módulos. Se evita dejar sin protección al asentamiento cuando las familias salen a movilizarse.	Se integran guardias diurnas y nocturnas de manera rotativa por al menos un integrante de cada familia. La solución dada por la organización es que no importa quién participe del núcleo familiar, lo relevante es que se cumpla con la tarea igualitaria.
Necesidad de energía eléctrica, primero como iluminación nocturna solamente y luego como abastecimiento para el uso de electrodomésticos. Problematización de conexiones inseguras e individualizadas.	Jornadas o faenas colectivas para la instalación de polines y cableado común. Compra de materiales colectivos a bajos costos que requiere ahorro o cooperación monetaria. Participación de al menos un integrante por familia.
Necesidad de abastecimiento de agua para uso doméstico y agua potable para consumo humano.	Tarea de abastecimiento de recipientes colectivos por tandas rotativas en tomas internas, cercanas, o a través de pipas. Tarea rotativa por familias.
Necesidad de servicios sanitarios básicos.	Construcción de letrinas y su mantenimiento. Faenas colectivas.

Fuente: elaboración propia.



A partir de este esquema nos interesa mostrar el proceso, integral y unitario, que inicia con la deliberación para detectar y problematizar las necesidades como colectivas. Es importante señalar que cada familia podría resolver muchas de estas necesidades por su cuenta, aunque provocando un caos, por ejemplo, en el cableado eléctrico, como sucede en los asentamientos irregulares. A su vez, otras necesidades podrían no ser resueltas por las familias, lo que resultaría en la ausencia de dotación de un servicio o de solución. Por ello es fundamental que éstas analicen y visualicen la necesidad de coordinarse y organizarse a nivel interfamiliar para encontrar soluciones. Para el proceso es muy importante que estén condicionadas por su pobreza monetaria, lo que las lleva a tener disposición para realizar trabajo igualitario familiar, renunciando a soluciones mercantiles.

Además de la deliberación, que permite identificar las necesidades como comunes y pensar en sus posibles soluciones, se vuelven necesarias la planificación y la coordinación. Esta segunda dimensión determina la formación de las comisiones de trabajo.

Por último, se requiere el establecimiento de algunos acuerdos mínimos para que el trabajo familiar igualitario funcione, asegurando su cumplimiento y su permanencia en el tiempo. Se trata de acuerdos sencillos y básicos que comienzan a regular la vida en el campamento: uso de cal en las letrinas, racionamiento del agua por ser escasa, prohibición de usar ciertos electrodomésticos por el bajo voltaje con que cuentan, utilización o no de la violencia en las guardias, formas de respuesta ante posibles robos y, por supuesto, acciones a realizar frente al incumplimiento del trabajo o la ausencia de alguna familia en las tareas acordadas en asamblea. La práctica de organización interfamiliar para el habitar en común lleva al surgimiento de cuatro dimensiones: deliberativa asamblearia; planeación y coordinación; ejecución y coordinación del trabajo familiar igualitario y regulación de los acuerdos. Dichas dimensiones constituyen el embrión de formas de regulación más avanzadas y complejas para el sostenimiento de las familias articuladas en común.

La división técnica del trabajo se sustenta en la célula organizativa del movimiento: la brigada. De manera práctica, ésta surge como el agrupamiento simple de varias familias con el objetivo de facilitar su registro, establecer la coordinación para el ahorro, y contar con la documentación necesaria para la gestión de créditos. Además, la brigada tiene un origen ideológico.

Dependiendo del tamaño del asentamiento y el número de familias, el agrupamiento de entre 20 y 30 familias constituye una unidad organizativa interfamiliar, que elige un coordinador entre las familias que la integran conformando una brigada. Además de ser una forma de agrupamiento administrativo, la brigada es una unidad de ejecución de trabajo igualitario y, desde años recientes, también una unidad deliberativa y de consulta. Aquí el cuadro descriptivo de brigadas por asentamiento:

CUADRO III.4. *Asentamientos y brigadas*

<b>Iztapalapa</b>	Colonia La Polvorilla	Minas -Polvorilla- Cooperativa Acapatzingo.	596 familias y 70 en asentamiento temporal	<b>28 brigadas</b> comunes para un solo asentamiento
<b>Iztacalco</b>	Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4. -143	Unidad Doroteo Arango Antecedente Calle 5 Cooperativa Acapatzingo	70 familias	<b>10 brigadas</b> comunes para los cuatro asentamientos
	Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4- 252	Tierra y libertad. Cooperativa Totlatzin Hueyi	69 familias	
	Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4- 216	Centauro del Norte	50 familias	
	Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 2- 71	Unidad General Felipe Ángeles. Cooperativa Totlatzin Hueyi	90 familias	
<b>Tláhuac</b>	Buena Suerte.	Cooperativa Totlatzin Hueyi	110 familias	<b>16 brigadas</b> comunes para ambos asentamientos
	Cisnes 1 C.		250 familias	

Fuente: elaboración propia.

La brigada se va constituyendo como elemento de un posible entramado comunitario. El trabajo familiar igualitario sólo puede ser autorregulado a través de la gestión por parte de las familias mismas, tanto en términos colaborativos como de monitoreo (Ostrom, 2011) del cumplimiento de acuerdos, las sanciones por incumplimientos, efectuando la evaluación del trabajo y replanteando las formas organizativas de la brigada cuando esto es necesario. Si bien la coordinación de cada brigada elige un responsable, cada una puede tener un método interno de rotación y división del trabajo relativamente autónomo del resto de las brigadas.

En términos cooperativos, las brigadas forman una unidad que posibilita y hace viable el trabajo familiar igualitario; en este sentido, aunque no todas las familias participen rigurosamente, el resto de las familias soporta los fallos de participación. [El *free rider*, tan discutido y magnificado por la teoría de la acción colectiva en clave de racionalidad estratégica: Olson, 1992.] Asimismo, las unidades familiares organizadas por brigada, presionan y vigilan que el resto haga su parte, a partir de un principio de mutua determinación constante para el cumplimiento de las tareas. Regresaremos sobre esto con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

El trabajo familiar igualitario horizontaliza, pues todos, sin distinción, deben aportar un trabajo equivalente; ello da lugar a una división social del trabajo que no escinde el trabajo de planeación intelectual del trabajo manual. Por ello —al menos en este punto— no existe una jerarquía que divida a las familias, porque independientemente del rol desempeñado por sus integrantes en la organización, donde evidentemente se reconocen liderazgos, participaciones más intensas, antigüedad, y habilidades y capacidades asimétricas, cada familia participa en algún grado del trabajo igualitario.

El agrupamiento y la posible rotación de tareas por brigada hacen factible que el trabajo igualitario se sostenga en el tiempo, ya que la carga de trabajo se comparte de manera tendencialmente horizontal entre todas las unidades de reproducción. No obstante, al interior

de éstas tiene lugar un proceso de adaptación y reordenamiento de las relaciones de poder y de la división del trabajo, como forma de dispersar el esfuerzo.

En la OPFVII, el desarrollo del trabajo familiar igualitario no es lineal y ascendente, sino zigzagueante y experimental. No existía un plan deliberado en torno a su evolución y transformación; se fue dando dependiendo de las circunstancias, las necesidades y, en particular, a partir de la reflexión sobre los errores, amenazas y fallos. Tampoco había una total ausencia de horizonte en cuanto a su funcionamiento, existiendo algunas intuiciones y definiciones político-organizativas que orientaron su desarrollo. Aun así podemos identificar algunos ciclos decisivos, que pueden ayudarnos a entender la transformación experimentada por el trabajo a lo largo del proceso de habitar.

En una segunda etapa se realizan tareas cada vez más complejas a través del trabajo familiar, ligadas al proceso de edificación: construcción de módulos familiares para luego comenzar a instalar servicios definitivos —introducción de drenaje; participación en trabajo constructivo complementario de las viviendas, instalación de banquetas, faenas destinadas a habilitar espacios comunes (canchas, plazas). En tanto el trabajo familiar igualitario abarata los costos de construcción, permite edificar viviendas más amplias que aquellas constreñidas a los créditos sociales proporcionados por las instituciones de vivienda. De manera rotativa, las brigadas se involucran en la complejidad que supone la instalación de sistemas eléctricos, hídricos y de desagüe. Este tipo de trabajo ha experimentado un crecimiento exponencial, sólo posible por la solidez de lo que se va constituyendo desde las familias y las brigadas como entramado comunitario.

Esto difiere del comportamiento mostrado por la mayoría del movimiento urbano popular, en el que, después de un gran esfuerzo constructivo realizado posteriormente al ciclo de tomas en las periferias urbanas, el trabajo popular, que involucró distintos grados de participación, se desaceleró y desactivó cuando las casas definitivas fueron terminadas. Es claro que el proceso productivo de vivienda atrae la participación popular y que el horizonte de una vivienda propia moviliza las capacidades organizativas de las unidades de reproducción familiar. Ello responde a una dinámica similar a la observada durante el ciclo de edificación por autoconstrucción protagonizado por familias que, de manera independiente, construyeron sus viviendas sin organización social, dinámica en la que también se desactivó la organización intrafamiliar. De manera equivalente, en las organizaciones de masas se reducen la participación y la motivación cuando han conseguido su objetivo.

La OPFVII logró mantener activo y consolidó este tipo de trabajo, ampliando la esfera de actividades compartidas hacia el ámbito de la reproducción y no restringiéndose al espacio productivo de la vivienda. En este sentido, organizó la participación igualitaria de manera permanente, modificando su orientación hacia la reproducción de la vida, ensanchando y extendiendo la esfera de la actividad en común.

En los años transcurridos desde las primeras tomas en 1994 y el año 2000 la organización atravesó un primer ciclo, en el que se compró la tierra después de la ocupación y se estabilizaron los asentamientos. En un segundo momento, entre los años 2000 y 2005, se llevó a cabo la construcción de la vivienda definitiva. Lo que explica que la organización haya seguido un camino atípico es el punto de quiebre en que se modificó el horizonte característico de un movimiento popular de vivienda por el de un movimiento de construcción de vida en común. Esto le permitió trascender su proyecto anterior, aunque conservando el proceso social ya vivido, intensificarlo y superarlo en clave de autoorganización. En la última década se efectuó la modificación de estos trabajos,

orientándolos hacia la reproducción de la vida cotidiana. Esta línea argumental, que explica la transformación del trabajo, puede resumirse de la siguiente forma:

CUADRO III.5. *Evolución del trabajo familiar igualitario*

Etapa de formación e integración con la organización articulada al campamento, el ahorro y el trabajo igualitario ligado al proceso de producción de vivienda provisional. Aparición de necesidades vinculadas al ámbito de la reproducción y no sólo de la producción de vivienda. <i>Emergencia del trabajo familiar igualitario.</i>
Complejización de las formas organizativas, aunque siguen vinculadas al horizonte y forma del trabajo de producción de vivienda, esta vez, definitiva. Crecimiento de las necesidades y deliberación sobre las actividades en torno a la esfera reproductiva. <i>Consolidación del trabajo familiar igualitario, si bien se corre el riesgo de que se desactive con la entrega de viviendas.</i> Fin de ciclo con la entrega de viviendas definitivas.
<i>Punto de bifurcación</i> que muta de proyecto de vivienda a “proyecto de vida”, con un horizonte de organización ligado por completo al ámbito reproductivo-convivencial, donde desde los entramados surgidos para la lucha por la vivienda, emergen entramados más sólidos y pensados para la reproducción de la vida en común. Ensanchamiento de la esfera comunitaria. <i>Institucionalización comunitaria del trabajo familiar igualitario como permanente.</i>

La organización técnica y social del trabajo produce una práctica, una experiencia subjetiva e intersubjetiva, muy poderosa, que es parte de la organización. Aunque objetivamente podemos analizar los mecanismos del trabajo familiar igualitario, no entenderíamos su transformación radical si no analizamos esta esfera intersubjetiva.

El proceso de motivación que lleva a permanecer en la organización se entreteje durante la interacción derivada del trabajo en común. Ésta produce ciertas emociones y afectos, que resultan insoslayables para comprender la transformación de los integrantes de la OPFVII y el sostenimiento de las estructuras de participación comunitaria.

Jasper, estudioso del ámbito de las emociones en los movimientos sociales, habla de un tipo particular de emociones y sentimientos a las que llama “emociones reflexivas”. Se trata de lealtades y orientaciones afectivas como el amor, la simpatía, el respeto, la confianza y la admiración. “Ligadas (...) a valoraciones cognitivas elaboradas en relación a los otros” (Jasper, 2012: 48). Es el tipo de vínculo que se va generando durante el trabajo físico realizado en colectivo. La convivencia de las familias genera un vínculo afectivo, como lo muestra el testimonio de Karina:

Las guardias a mí se me hacían muy gratas, muy agradables, porque en aquel entonces con los compañeros que me tocaba nos poníamos a platicar ¿tú de dónde vienes?, ¿por qué éstas aquí? Y pues todo mundo contaba su experiencia y era bien padre porque luego decían, este, hoy es el cumpleaños de fulano de tal y por qué no vamos por un pastelito y ponemos el café en la fogata y le cantamos las mañanitas y entonces lo hacíamos y nos quedábamos.<sup>37</sup>

Al recordar los trabajos constructivos, las faenas o las guardias, Valente dice:

Claro, sí, sí, sí, porque aparte pues era el coto, era el coto. O sea, estabas sacando la piedra y ja, ja, ja, el otro, y echando el relajo, y digo, se te pasaba luego el tiempo. Bueno, a veces, si sales de mala onda o de otra vez hacer... se te hace pesado, se te hace tedioso, pero la neta si estás en el coto y echándole duro y por acá ja, ja, ja, se te pasaban las cuatro horas de boleto, de boleto. Bueno al menos a mí no se me hizo difícil, ni mucho menos ¿no?<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Entrevista a Karina, 7 de noviembre de 2015.

<sup>38</sup> Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.

El trabajo obligatorio pero no disciplinario, ni controlado en su forma y movimientos, da lugar a un tipo de relacionalidad convivencial fundamental para la emergencia de instituciones comunitarias. El afecto generado en el trabajo en común se va constituyendo como cohesión organizativa que rebasa el horizonte utilitario desde el cual se incorporaron estas familias, esperando conseguir un lote, un pedazo de tierra o una vivienda:

este predio estaba lleno de piedras, de animales y todo eso lo movimos [...] ahí empezaron a hacer los módulos, ayudamos, y ahí también fueron buenas friegas, también eran unas desveladas, no me sentía cansada ni que ay, no, no lo quiero hacer, sí lo hacía con gusto; a veces llevábamos de cenar, cenábamos, platicábamos, entonces, por eso también cambió mi forma de pensar, que digo, lo tengo, pero también por mi esfuerzo, gracias a mi esfuerzo y trabajar, y bueno, gracias también a todos, los coordinadores, todos ellos representantes de este movimiento.<sup>39</sup>

El trabajo físico realizado de manera directa llena de orgullo a muchas de estas familias, en especial a las mujeres. El trabajo materializado cuyo fin es su propia reproducción como familia determina la aparición del autorreconocimiento personal y grupal. Siguiendo nuevamente a Jasper, también se manifiestan “emociones morales”, vinculadas con la “satisfacción de hacer lo correcto”, las cuales no son reconocibles cuando prevalece una perspectiva de acción racional estratégica de beneficio personal. Muchos de nuestros entrevistados se sienten satisfechos por hacer lo que hacen también en beneficio de los demás.

cuando yo llegué aquí este... las guardias eran pus del diario y el sentirme yo en una guardia [...] pues se sentía chido ¿no? Pues yo ya llegaba de trabajar y tiempo a mí me quedaba pues de decir no, no hay guardia por mí, yo me pongo ahorita en la guardia y al rato otra vez y no hay bronca aunque yo trabaje, llego y hago mis actividades. En las faenas es lo mismo, *si yo sabía que era para bienestar y para cuidarnos los unos a los otros pus estaba chido, dije pus hoy duermo yo tranquilo ¿No? Y mañana yo velo para que otro duerma tranquilo* y así y hacer la faena pues era lo mismo, digo, bueno, que pues que decíamos los baños también eran compartidos; los baños éramos tantos los compañeros y los baños eran compartidos las letrinas ¿no? Y entonces decíamos no, pos hay que chingarle a la faena porque ya vamos a empezar a meter el drenaje.<sup>40</sup>

Entre los integrantes de la OPFVII se repiten los testimonios personales que dan cuenta de la satisfacción y el gusto que conlleva hacer una actividad que beneficia a más personas que sólo las de su propia familia. El horizonte de trabajo para sí mismos genera representaciones, emociones y discursos diferentes a las del trabajo explotado, aquel orientado hacia la máxima ganancia de otros. El proceso convivencial inherente a esta forma de trabajo es también una forma de vida, es compartir la precariedad y la escasez, afrontar la adversidad en colectivo:

En la Polvorilla [Acapaztingo] estuvimos durante mucho tiempo casi sin luz, la banda se juntaba cada cuatro o cinco módulos se juntaban, apagaban juntos las luces para poder prender una pinche televisión, [risas] se apagaban las luces del andador para ver una película juntos...<sup>41</sup> teníamos un polín [en El Molino] en medio del asentamiento y ahí se pusieron enchufes, en el tejabán, donde se hacían las asambleas, entonces la gente tenía que salir a

---

<sup>39</sup> Entrevista a Consuelo, 15 de octubre de 2015.

<sup>40</sup> Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.

<sup>41</sup> Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.

moler con su licuadora, ahí se molía y se regresaba a su casa... en la tarde se ponía una televisión para que vieran las señoras sus novelas...<sup>42</sup>

Por otro lado, el trabajo físico igualitario, el proceso popular de producción de vivienda, necesita de saberes y habilidades instalados en muchas de estas familias. De aquí la importancia de su origen socioeconómico, ya analizado en el capítulo anterior, en que el desempeño de oficios es relevante entre quienes integran la organización. A diferencia de la especialización y la división del trabajo jerárquica del mercado y el productivismo, este tipo de trabajo utiliza y socializa conocimientos populares, pues no se centra en las herramientas ni en la tecnología sino en la fuerza de trabajo de sus propios integrantes. María del Carmen destaca el proceso de aprendizaje experimentado:

pues yo creo que la satisfacción es de que todos sabemos lo mismo ¿no? Y los que no sabían lo aprenden y que a últimas, pues haciendo el trabajo comunitario se hacen mejor las cosas, además, con ideas diferentes ¿no? A lo mejor igual yo tengo una idea de agarrar la pala así y otra dice, “no, mejor así”; entonces era un conjunto de que todas aprendimos y las que no sabían pues lo aprendieron muy bien. Entonces, pues a partir de ahí, pues sabes que lo poco o mucho que tú traigas tiene un beneficio para otro.<sup>43</sup>

Silvia opina algo similar en cuanto al tema del aprendizaje: “pues a mí me gusta estar en las comisiones porque aprendes un poco más y para mí es importante aprender un poquito más porque pus no somos, este, cerebritos, y más que nada porque siempre pues este, para también apoyar a las demás personas y eso para mí me agrada”.<sup>44</sup>

El trabajo igualitario no sólo implica una carga idéntica de tareas; además, durante su desarrollo se socializan conocimientos, sin que éstos se restrinjan exclusivamente a algunos. La compartición de saberes se realiza de manera no formal, a partir de la interacción y las necesidades surgidas durante el trabajo igualitario:

yo creo que todos los saberes ayudan, porque al final son procesos completamente vivenciales [...] yo sí ubico a la organización como una escuela, por ejemplo, yo no sabía nada de albañilería, ni de tomar nivel, ni nada de eso, pero cuando convivo con algunos compañeros que salen a la jornada y “tráete la manguera del nivel”, y tú les preguntas: “oye, y cómo veo cuando está derecho el tubo” y te explican todo el proceso, sin a lo mejor términos acá, locochones, pues por supuesto aprendes, entonces creo que cuando los compañeros ponen su saber en términos prácticos al servicio de la comunidad o de cualquier trabajo de la comunidad, se vuelve una escuela.<sup>45</sup>

Como se ha dicho, la sensación de desposesión de las clases populares representadas en estas familias, además de material es de incapacidad en su preparación, de no contar con herramientas cognitivas, lo que los hace sentir en desventaja. El trabajo en común posibilita el aprendizaje de muchos conocimientos básicos, técnicos y organizativos. Prácticamente todos los entrevistados destacan ese bagaje de aprendizajes no formales, no institucionalizados, que significa una ruptura con su forma de vida anterior. Así, los subalternos comienzan a habilitando sus capacidades técnicas, su fuerza de trabajo en

---

<sup>42</sup> Entrevista a Enrique sobre comisiones, 26 de septiembre de 2016.

<sup>43</sup> Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.

<sup>44</sup> Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.

<sup>45</sup> Entrevista a David, 11 de febrero de 2016.

colectivo y nuevas formas organizativas, muy significativas para sí mismos. Durante el proceso organizativo y la acción colectiva se adquieren, de manera formal o informal, habilidades, destrezas y saberes tácitos..

El trabajo en colectivo da lugar a un tipo de interacción que, por su forma, iguala subjetivamente. A partir de esta “igualación”, en ese “hacer todo parejo”, se genera el respeto por otras y otros, y se crea una interacción significativa: reconocer a otras y otros por hacer el mismo trabajo que uno mismo hace en las mismas condiciones, sin privilegios o excepciones. Esto tendrá repercusiones importantes en las relaciones de género, en las relaciones entre líderes y bases comunitarias, así como en las relaciones entre participantes de la organización. Así, respecto a una participante transexual se dice: “Ante la chamba... es respetado... No sé, por ejemplo Darian, que es una compañera transexual, que al final, tú la veías con tacones pero paleándole en chinga en la jornada, mucho cabello rubio, pero en chinga en la guardia”.<sup>46</sup>

El hecho de que los líderes del movimiento participen en el trabajo en común reduce la separación entre dirigentes y dirigidos. Para la construcción de autoridad de los dirigentes es decisivo que tanto ellos como sus familiares participen directamente en los trabajos colectivos: “lo que se genera es un acercamiento entre los responsables y los compañeros porque compartes la fogata, porque estás ahí en la guardia, en algunos casos como en El Molino, en las noches hacíamos trincheras por si entraba la Policía Montada o preparábamos los montones de piedra o los cocteles”.<sup>47</sup>

Aun así, el trabajo igualitario provoca varias contradicciones, especialmente en lo que tiene que ver con tiempos y formas de cumplimiento. Si bien el formato de participación familiar contribuye a su realización, pues cualquier integrante del núcleo reproductivo puede hacerlo, surgen problemas cuando tanto el varón como la mujer tienen empleo o autoempleo fuera de la organización; ello reduce los tiempos que pueden dedicar al trabajo igualitario. Lo mismo sucede cuando la familia es integrada por madres solteras, cuya carga de tareas y obligaciones para la organización es la misma que la de quienes cuentan con otras condiciones económicas y de disponibilidad de tiempo para participar por tratarse de familias en las que hay varón y mujer. Estas condiciones desiguales para cargas de trabajo iguales generan contradicciones en la participación popular: “no es lo mismo trabajar y hacer comisión, muchas veces no dura mucho la gente con las dos cosas y se salen de la organización, ya sea por el trabajo, o por el esposo o la esposa”.<sup>48</sup>

En algunas ocasiones, fuera de las reuniones y asambleas fui abordado como investigador por algunas mujeres que cuestionaban la intensidad de la participación en el trabajo igualitario, percibido como una carga. Algunas sostenían que eran incapaces de mantener una dinámica tan demandante de cooperación económica y trabajo físico directo. En buena medida, la resistencia a participar mostrada por algunos parte de la contradicción que implica sostener en el tiempo un esfuerzo comunal tan importante, que cae sobre los hombros de las familias, cuya organización interna es fundamental para la participación. Asimismo, tiene su origen en una percepción distinta sobre las obligaciones comunitarias.

Por último, de los trabajos comunes e igualitarios nace una identidad grupal y una sensación de solidaridad, entendida como la “capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como parte de una unidad social” (Melucci, 2002: 44). A ello

---

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.

<sup>48</sup> Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.

se agrega la sensación de seguridad —cuestionada desde la perspectiva de Bauman— generada por el agrupamiento. Emerge la percepción de un “nosotros”, un sentido de pertenencia, orgullo, y de cierta responsabilidad con los otros. Con relación a este punto, Elia señala: “Creo que una de las cosas es ver a todos igual, ésa es una de las cosas más importantes, otra también es como sentirse apoyado por los otros, conocer a todos los compañeros que viven aquí, salir a limpiar todos el mismo día, a la misma hora, de compartir la guardia, la seguridad...”<sup>49</sup>

En el mismo sentido, María del Carmen dice: “Al ver un conjunto de personas te hace ser valiente y ser fuerte porque dices... pues, ya no estoy solo ¿no? Me junto, me uno a ellos y tengo que lograr lo que ellos, si ellos lo lograron por qué no lo voy a... o sea... es transmitir ese coraje a la vida ¿no?”<sup>50</sup>

En tanto unidad social, organización y proyecto político, la identidad va cambiando a las personas: “La organización te da un reconocimiento hasta hacia fuera, ya no eres tú solo, ya eres parte de una organización, ya no es Juan Alberto, ya dicen... ah, vinieron Los Panchos Villa; ya sabes, tú eres de Los Panchos, yo creo ya te identifican más que eres de Los Panchos que por tu nombre”.<sup>51</sup>

La representación e interpretación ideológica del trabajo colectivo e igualitario, construida en las asambleas y espacios deliberativos, también es decisiva a la hora de politizar su propia condición y la necesidad de realizar trabajo autoorganizado: “nosotros somos pobres y, si queremos vivir bien, lo tenemos que hacer con nuestras propias manos. Los ricos pueden pagarlo, ellos tienen dinero, nosotros no... y desde que entendí... que es poco a poco, al principio sí fue obligado, sí el hecho de que me dijeran tienes que hacer esto o lo otro, no me caía el veinte, pero ya entendí, todos tenemos que participar porque es una obligación”.<sup>52</sup>

Asimismo, la identidad colectiva genera cohesión. Como afirma Silvia: “con mucho orgullo digo que yo soy de Los Panchos”. Aunque el trabajo familiar igualitario aparece como una división técnica del trabajo simple, provoca interacciones, representaciones y emociones intersubjetivas decisivas, dando lugar a un proceso afectivo, de compartición de conocimientos y saberes, de constitución y reconocimiento interfamiliar, en que emerge una representación solidaria de relación entendida como parte de la identidad grupal. Ésta implica responsabilidad al integrarse a una unidad mayor que la familia propia. Esto es apenas el inicio de una dinámica que evoluciona con los trabajos más complejos de coordinación de los trabajos igualitarios y de una esfera más amplia que trasciende la construcción de la vivienda y refiere al ámbito reproductivo de las familias. Es el tipo de trabajo que, por su condición, no puede ser realizado por todas y todos al mismo tiempo y debe ser delegado en comisiones.

### **La comisión: trabajo de servicio comunitario**

Los trabajos comunes, colectivos, igualitarios, requieren necesariamente organización, coordinación, planificación y monitoreo para su realización y cumplimiento. Esto hace necesario otro tipo de trabajo, inmaterial y suprafamiliar. En este sentido, mientras la brigada implica la coordinación entre familias, las comisiones suponen la existencia de una esfera de

---

<sup>49</sup> Entrevista a Elia, 11 de febrero de 2016.

<sup>50</sup> Entrevista a María del Carmen, 28 de septiembre de 2015

<sup>51</sup> Entrevista a Juan Alberto, 8 de octubre de 2015

<sup>52</sup> *Idem.*



coordinación suprafamiliar cuyo objetivo es unificar el trabajo familiar igualitario y, aunque ambas se interrelacionan de manera indisociable, las hemos separado para su análisis.

El trabajo en comisiones requiere que la organización en su conjunto realice cierta delegación en personas específicas que, de manera rotativa, cumplen las tareas asignadas desde las asambleas. Veamos algunas coordenadas teóricas para entender esta otra dimensión del trabajo. Nuevamente, como en el trabajo familiar igualitario, en esta forma de trabajo se reconocen formas institucionalizadas presentes en los pueblos indios. Al igual que el Movimiento Sin Tierra, la OPFVII ha creado e instituido estas formas de obligación, deber y servicio de cada familia participante con las demás, constituyendo una *esfera comunal*.

En su estudio clásico, “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, E.P. Thompson analiza el trabajo en sociedades no capitalistas, distinguiendo entre trabajo orientado al dinero y trabajo orientado al quehacer. Al respecto señala que en este tipo de trabajo “el campesino o trabajador parece ocuparse de lo que es una necesidad constatada. En segundo lugar, una comunidad donde es normal la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre ‘trabajo’ y ‘vida’. Las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados (...) donde quiera que los hombres controlan sus propias vidas con respecto a su trabajo” (Thompson, 1984: 245-261). El trabajo concreto, útil, está basado en las necesidades. Sin embargo, éstas no se restringen a la alimentación (dotada en el caso de la OPFVII por el autoempleo o trabajo “autónomo”) y la vivienda (producida por la organización de construcción de vivienda en colectivo, con un fuerte componente de autoconstrucción). Las necesidades constatadas mencionadas por Thompson surgen sólo a partir de su problematización en colectivo.<sup>53</sup> No están dadas de por sí; emergen como tales al ser analizadas. Es fundamental que las propias familias integrantes de la OPFVII definan lo que “es necesario”. Aunque parece un tema menor, esto constituye la piedra de toque para la autoorganización y la autonomía. Mientras en la forma estatal las necesidades básicas son consideradas generales y susceptibles de ser satisfechas mediante satisfactores concretos y determinados de antemano, el trabajo con base en las necesidades propias propicia la aparición de necesidades comunes, no sólo materiales (alimentación y vivienda) sino también inmateriales. Neef hace referencia muchas de ellas: necesidades de protección, afecto, entendimiento, participación, ocio y creación, todas correspondientes a la esfera de la reproducción sobre la que tanto insistimos.

Al intentar tipificar el trabajo más allá del trabajo mercantil, André Gorz desarrolla la idea de que en la sociedad capitalista existen trabajos que “crean valor de uso, con miras al intercambio mercantil en la esfera pública, pero para los cuales es imposible medir y por tanto maximizar su rendimiento” (Gorz, 1991: 185). Estos trabajos incluyen tareas de *cuidados, funciones y ayudas*. Las personas que los realizan están “de servicio”, como sucede en las funciones médicas (enfermería, doctores, terapeutas), de protección (bomberos, policías), y de enseñanza (maestros, pedagogos). Gorz señala que estas actividades representan un “don de sí”, pues sus tareas y funciones son inconmensurables en términos cuantitativos y dinerarios y están ligadas a procesos de inter-relación que crean lazos de convivencialidad. El “don de sí” se sustenta en el hecho de que esas tareas, funciones, ayudas y cuidados parten de un principio no necesariamente recíproco, sino de actividades de apoyo realizadas para los demás. Al respecto señala: “Estoy aquí para ayudarle. Evidentemente,

---

<sup>53</sup> Para una síntesis de las teorías de las necesidades, véase: Groppa Octavio, 2004, “Las necesidades humanas y su determinación. Los aportes de Doyal y Gough, Nussbaum y Max Neef al estudio de la pobreza”, en *Erasmus VII, no 1, 2005. Instituto para la Integración del saber. Universidad Católica Argentina*.

también quiero ganarme la vida. Pero el dinero es lo que me permite ejercer mi profesión y no a la inversa. No hay una medida común entre lo que hago y lo que gano” (Gorz, 1991:188).

Esta dimensión de tareas de cuidado, ayuda, funciones, que conforma una dimensión reproductiva de la vida por no estar condicionada materialmente (como la alimentación y la vivienda), es un área en que los movimientos comunitarios avanzan a pasos agigantados. Porque las tareas realizadas para la colectividad de manera desprofesionalizada constituyen un ámbito donde el trabajo propio y en colectivo tiene el potencial de cubrir las necesidades constatadas como comunes. Así, las necesidades de enseñanza, salud y protección pasan a integrar esa esfera donde la autoorganización —desprofesionalizada— puede satisfacerlas, haciendo emerger, a la vez, un modo distinto de reproducir la vida social, en colectivo. Estas funciones pueden ser organizadas de múltiples formas y están ligadas a tareas, cargos y funciones políticas.

La antropología del siglo XX intentó describir la institución comunitaria del área mesoamericana como “sistema de cargos”.<sup>54</sup> Esa tradición, que formuló un paradigma de funcionamiento como “sistema” y como “organización política-religiosa”, presenta, no obstante, serios problemas, al tratar de analizar las muy diversas formas de cargos de la constelación de comunidades y pueblos indígenas que no encuadran en una definición tan minuciosa y particular. Sin embargo, queremos destacar varios elementos de esos estudios:<sup>55</sup> 1) la idea de que la obligación a participar en algún cargo (tarea, función) asegura el derecho a ser parte de la comunidad y a beneficiarse de los trabajos colectivos. La obligación no sólo es un “don” (Godelier, 1998) sino el requisito para el usufructo de lo común; 2) la organización técnica de estos cargos o trabajos: rotatividad y periodicidad que hablan de compartir la carga de trabajo por su responsabilidad material y simbólica; y, 3) a partir de la realización de estos cargos y tareas, la emergencia de un principio de autoridad.

Desde una perspectiva teórica distinta, Félix Patzi desarrolla estas características entendiéndolas como “sistema comunal”. Raquel Gutiérrez, por su parte, las aborda considerándolas como una “forma comunal” de lo político.

Quienes desempeñan los cargos o tareas lo hacen con una lógica de servicio y deber hacia la comunidad. No se trata sólo de una moralidad cívica comunal, entendida como valor, sino de una relación obligatoria por el hecho de pertenecer a una unidad social mayor y de poder seguir perteneciendo a ella: “Designa a figuras destacadas —voceros, encargados— para organizar las actividades y propósitos comunes; al tiempo que busca sujetar las relaciones de mando mediante la no delegación o entrega de la capacidad de decidir colectiva. Por esa razón, anuda la idea de servicio a la figura de autoridad-organizador” (Gutiérrez, 2012).

---

<sup>54</sup> El sistema de cargos implica cierto número de oficios claramente definidos, cuya ejecución se turna entre los miembros de la comunidad; éstos asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, transcurrido el cual retornan a su vida normal por un tiempo más largo. Los cargueros no reciben pago alguno durante el periodo de servicio; por el contrario, a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere a su responsable un gran prestigio en la comunidad. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos —o casi todos— los miembros de la comunidad. El sistema de cargos incluye dos jerarquías separadas, una política y otra religiosa, ambas íntimamente relacionadas. Una vez que un miembro de la comunidad ha desempeñado los cargos más importantes pasa a ser considerado como “pasado” o “principal” (Korsbaek, 1996: 82).

<sup>55</sup> Véase Korsbaek y Felipe González (1999); Eduardo Andrés Sandoval Forero, Hilario Topete Lara y Leiff Korsbaek (eds.) (2002).

Patzi destaca que estas figuras (encargados, responsables, organizadores, si se quiere cargueros) desarrollan actividades de reproducción de la comunidad, no por su voluntad, ni por la cualidad que tienen como personas, sino a manera de servicio, “a cambio de mantener su posesión de parcelas para reproducirse económica y socialmente (...) La asamblea nombra representantes por rotación, pero ese representante elegido de ninguna manera ejerce poder si no es obedeciendo a la asamblea, acatando el poder comunal” (Patzi, 2005: 308). Ello hace que la propiedad y la gestión de un bien común sean la base material necesaria pero no suficiente para instituir tramas de relaciones comunitarias.

Nombraremos a este tipo de trabajo como *de servicio comunitario*, pues: 1) de nueva cuenta, se realiza en la esfera de la reproducción, tanto material como inmaterial, de manera no mercantil ni remunerada; 2) parte de las necesidades detectadas y problematizadas colectivamente, esto es, se basa en necesidades “consensadas” por algún espacio deliberativo en común; 3) es tiempo y trabajo inmaterial, relacional, de organización y coordinación; 4) representa un deber, un servicio para la colectividad, que todas y todos deben cumplir en alguna ocasión de acuerdo a una “lógica de distribución de responsabilidades”;<sup>56</sup> 5) refiere a un cargo, responsabilidad o tarea encomendada, a ser realizado no por todos sino por algunos, lo que implica delegación de su ejecución, aunque no necesariamente de la decisión ya que; 6) son trabajos mandatados por una instancia superior y colectiva, por lo que su ejecución depende más de la aprobación y orientación dadas por esas instancias que de las decisiones o habilidades del responsable en particular.

El *trabajo de servicio comunal rotativo* aparece claramente en las formas organizativas de las comunidades y pueblos indígenas. En el caso de la OPFVII en Ciudad de México, y del MST o los *seringueiros* en Brasil, estos trabajos son realizados de manera secular (a diferencia del sistema de cargos) y se instituyen, no a partir del agrupamiento étnico-ancestral, sino de necesidades de autoorganización al constituirse como nuevas formas de organización social. No afirmamos la inexistencia de identidades sociales en estos movimientos socioterritoriales contemporáneos, sino que en ellos puede verse el surgimiento procesual de trabajos colectivos, sin que previamente existiera una identidad étnica en común ni formas colectivas de producción.

En el caso de los Panchos Villa el trabajo de servicio comunitario inicia en sencillas comisiones de trabajo, que luego dan lugar a verdaderos proyectos de reproducción social. Al principio sólo se trata de responsables delegados por la asamblea; luego se instituye como una trama de autoridad y autorregulación de la vida cotidiana en los asentamientos. Primero implica la atención de necesidades directas y sencillas; posteriormente responde a visiones de necesidades mucho más complejas, que van conformando un horizonte de reproducción distinto en el marco de proyectos de vida en común. Analizaremos ahora este tipo de trabajo, su despliegue y transformación.

### **El trabajo de servicio comunitario en la OPFVII**

Las actuales comisiones de trabajo surgieron progresivamente desde el inicio de las ocupaciones. A partir de la toma aparecieron necesidades que, como se mencionó, fueron resueltas a través del trabajo familiar igualitario y que, desde un inicio, requirieron coordinación. Así, entre 1985 y 1989 se conformaron las comisiones más antiguas. La necesidad de protección dio pie a formación de la comisión de “vigilancia”; las necesidades de habilitación física primero, y de construcción luego, llevaron a formar las comisiones de

---

<sup>56</sup> Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.

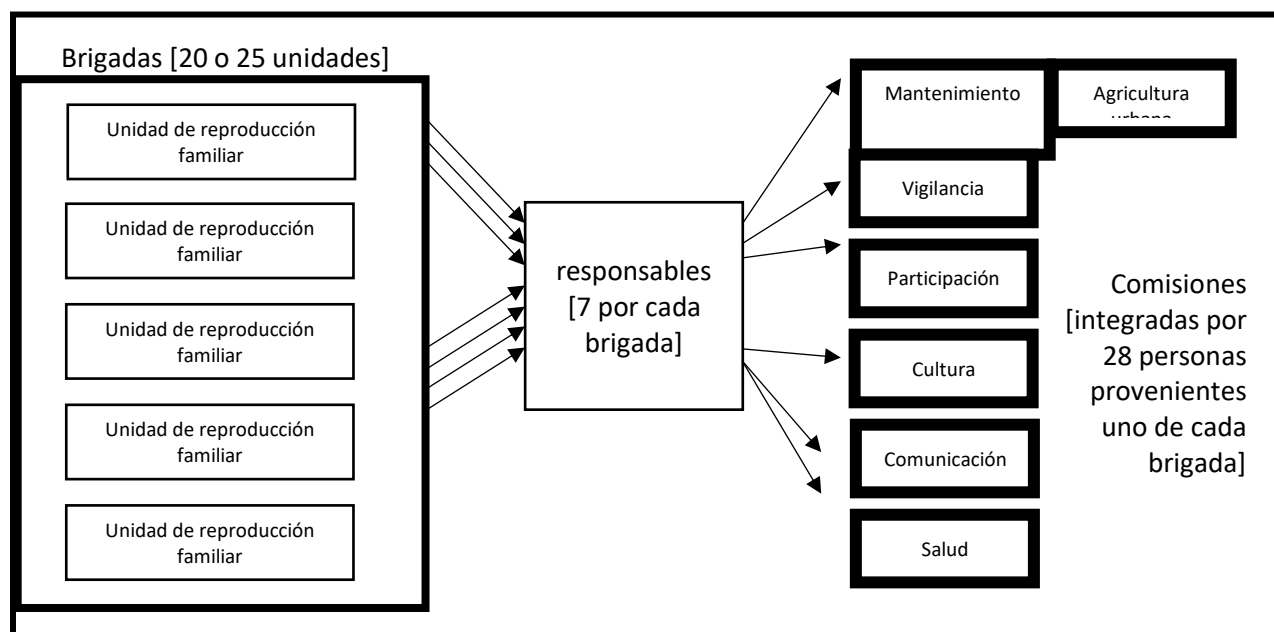
electricidad y agua, que después se fusionaron en la comisión de “mantenimiento”. La coordinación de las familias y sus trabajos igualitarios condujeron a la formación de la comisión de “participación”. Para dar cumplimiento a estos trabajos, en este periodo surgió el agrupamiento por brigadas.

Cuando gracias a cierta estabilización de las primeras ocupaciones se complejizaron las necesidades y la capacidad organizativa del movimiento, se produjo una segunda fase de creación de comisiones. Como en las tomas y recuperaciones de tierra del MST y sus campamentos, la organización masiva interfamiliar hace que decenas, quizá cientos de niños deban convivir juntos en los asentamientos. Ello dio origen a la formación de la comisión de “convivencia”, destinada a organizar actividades recreativas para los más pequeños, y fue el antecedente de lo que hoy es la comisión de “cultura”. Actividades tradicionales del movimiento, como la elaboración de propaganda y gacetas artesanales para sus miembros, dieron origen a la actual comisión de “comunicación”. La intención de construir comisiones de educación y comunicación existe desde el inicio de las tomas, pero éstas se integran más formalmente recién en la segunda mitad de la década de los noventa. Con el transcurso del tiempo, las necesidades sanitarias y de higiene de los asentamientos llevaron a la formación de la comisión de “salud”. En los últimos años se creó la comisión de “agricultura urbana”. Estas comisiones sólo han podido consolidarse como proyectos en el último quinquenio.

Aunque superficialmente estas siete comisiones parecen sencillas, durante su evolución se han convertido en verdaderos entramados de reproducción de la vida comunitaria. Analizaremos primero su organización actual —bastante diferente de la que tenían cuando iniciaron (véase cuadro III. 6).

Las brigadas, compuestas por alrededor de 20 a 30 familias, deliberan para designar delegados que participen en cada una de las siete comisiones de trabajo, lo que significa siete responsables por brigada. Los responsables asignados a cada comisión se reúnen en una nueva instancia llamada simplemente “reunión de comisión” que, en los hechos, es un espacio deliberativo asambleario, distinto de los numerosos espacios asamblearios y estructuras de deliberación formal que veremos más adelante. Por lo que, en la Cooperativa Acapatzingo funcionan 7 pequeñas asambleas en las que participan 28 responsables, es decir que existe una estructura de participación cotidiana de cerca de 200 personas. Todas las comisiones se reúnen semanal o quincenalmente. Esta forma organizativa se despliega con mayor complejidad en los asentamientos menores.

CUADRO III.6. *Brigadas, responsables y comisiones en la OPFVII*



Fuente: elaboración propia.

El “nombramiento” de delegados de las brigadas es un proceso dificultoso y contradictorio. En muchas ocasiones se elige a quien idealmente parece ser más responsable, o a quien posee más aptitudes para la tarea específica. No obstante, algunas brigadas rehúyen la responsabilidad, y nombran a integrantes ausentes o designan a quienes son más desordenados o problemáticos, a manera de sanción. En ocasiones los responsables se eligen por sorteo. Con el paso de los años se ha acumulado un aprendizaje colectivo sobre los nombramientos y se intenta hacerlos de manera más planificada y racionalizada en aras del bien común. Aún hoy, algunas brigadas o familias evaden asumir ciertas tareas o responsabilidades de comisión.

A manera de interpretación, que reduce la complejidad de la historia y las contradicciones de cada trabajo colectivo, podríamos decir que cada comisión o proyecto atraviesa tres fases. Identificar estas etapas contribuye a comprender la evolución, transformación y complejización de cada proyecto, y a sintetizar la larga historia de cada uno de ellos.

Actualmente se desarrolla la tercera etapa. En jornadas mensuales implementadas por las brigadas y organizadas por la comisión de mantenimiento se realiza la limpieza de calles y áreas comunes (plazas, casa “nuestra”, escuela, radio, lugar de la comisión de salud) y jornadas rotativas diarias y semanales de mantenimiento y cuidado de la infraestructura eléctrica, hidráulica y de drenaje. Prescindiendo de los servicios delegacionales se llevan a cabo jornadas de desazolve de coladeras y cuidado de las rejillas de los pozos de absorción de agua de lluvia instalados en la Cooperativa Acapatzingo. Para hacer frente al problema de abastecimiento y escasez de agua en Iztapalapa se están construyendo plantas de tratamiento de agua, que se calcula puedan reducir las descargas hacia el sistema de drenaje de la ciudad hasta en 40%. Se ha concluido la instalación de una planta purificadora que está en funcionamiento de cuyo cuidado se ocupan los integrantes de la comisión de mantenimiento.

La comunidad Felipe Ángeles cuenta con un sistema de captación de agua pluvial y con instalaciones sanitarias que permiten su reutilización. En fechas recientes, en las calles de la comunidad de Acapatzingo se han instalado luminarias solares. Si bien la pintura de casas y el mantenimiento de jardineras es responsabilidad de cada familia, bajo acuerdo asambleario se restaura periódicamente la pintura, tarea realizada por todos al mismo tiempo, y se siguen criterios comunes para el cuidado colectivo de las jardineras.

En Acapatzingo, la comunidad más amplia, se han ido instalando progresivamente espacios decididos colectivamente. Ahorro, gestión y trabajo familiar igualitario en jornadas y faenas hicieron posible la construcción de una cancha de fútbol, una plaza de juegos para niños y, después de detectar colectivamente la necesidad, un espacio abierto para los ancianos. Se prevé además, la edificación de un teatro al aire libre. Todas las construcciones del espacio comunitario que no son viviendas se han realizado muy lentamente debido a la falta de recursos y a la importancia de la autoorganización para su resolución. Sobre este punto, en sus documentos afirman:

aún con todos los problemas producidos por el capitalismo, nuestras comunidades siguen en digna resistencia intentando cotidianamente dar pasos en la construcción de pequeñas pero importantes ofensivas a manera de proyectos autónomos, gestionados y administrados por la comunidad. [...] Nos mantendremos en la idea colectiva de construirnos un proyecto de vida y no depender de la gestoría, ya que ésta siempre es un riesgo, pues acarrea inmovilidad, conformismo y supeditación.<sup>57</sup>

Con el paso de los años la OPFVII expandió el proyecto de vivienda hacia la constitución material de infraestructura en común y su cuidado. Sin embargo, la autoorganización implica un peso monetario y de trabajo que hace que muchas de las familias participantes experimenten cierto agotamiento. La utilización de recursos públicos de manera secundaria y el hecho de que los elementos centrales del proceso sean el trabajo familiar igualitario, el ahorro, los donativos y las aportaciones de las propias familias, supone un peso enorme para cada unidad de reproducción.

Como se mencionó, cuando se realizaron las tomas fue necesario organizar guardias rotativas diurnas y nocturnas, que continúan efectuándose al día de hoy. Tanto Acapatzingo como los asentamientos de Pantitlán se encuentran en unidades territoriales con altos índices delictivos. Para el año 2000, la colonia Agrícola Pantitlán, donde se han desarrollado cuatro asentamientos de la OPFVII, figuraba entre las 100 colonias más peligrosas de la Ciudad de México (Cisneros, 2008: 67). Según la prensa, el robo con violencia a transeúntes y negocios la ubicaba como la quinta en peligrosidad en toda la ciudad en 2015.<sup>58</sup> La comunidad de Acapatzingo, en Iztapalapa, se sitúa en la unidad territorial San Lorenzo Tezonco, colindante con Santa Catarina. Entre 2000 y 2002 el robo de autopartes y el desmantelamiento, así como el robo a transeúntes, comercios y casas habitación, figuraban entre los principales delitos registrados en esta zona (Cisneros, Rosique: 2003).

La zona oriente de la ciudad, donde se encuentran las unidades territoriales que albergan los asentamientos de la OPFVII y en general del FPFV, muestra una importante debilidad estatal en materia de seguridad. En 2004, uno de los jefes delegacionales de

---

<sup>57</sup> Resolutivos del séptimo congreso general 2015, Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente.

<sup>58</sup> Disponible en: <http://lopezdoriga.com/nacional/las-10-colonias-mas-peligrosas-del-distrito-federal/> (revisado el 24 de noviembre de 2016).

Iztapalapa mencionaba que sólo contaba con 80 elementos policiacos para resguardar un área poblacional de 500 mil personas, entre las que se incluye Santa Catarina.<sup>59</sup> Según la clasificación de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, San Lorenzo Tezonco es la segunda zona territorial con mayores delitos.<sup>60</sup>

Durante los primeros años, la comunidad sufrió constantemente la infiltración de criminales e incluso fue objeto de ataques e intentos de usurpación por parte de organizaciones como Antorcha Campesina. Acapatzingo y otras comunidades hicieron sentir la fuerza de su organización realizando rondines nocturnos con antorchas y enviando un mensaje disuasivo a colonos aledaños, criminales y otras organizaciones territoriales. Los testimonios recogidos hablan del impacto de estos rondines nocturnos, verdaderas movilizaciones llevadas a cabo en las pequeñas y precarias calles circundantes.

Desde los primeros años de las ocupaciones se montaron guardias en las tres puertas de acceso a la comunidad. Su funcionamiento se ha vuelto cada vez más sofisticado. De manera diaria y rotativa los tres turnos en todas las puertas son asumidos por una brigada, que registra la entrada y salida de autos. Pasa casi un mes para que la misma brigada asuma nuevamente esta responsabilidad. Transcurridas más de dos décadas desde la ocupación de Acapatzingo las guardias permanentes han ocasionado cierto cansancio, lo que llevó a la creación de una bolsa de trabajo interna: las brigadas se organizan para apoyar económicamente a miembros de la misma comunidad a fin de que realicen algunas de las guardias, especialmente las nocturnas. Aun así, en la reunión de la comisión de mantenimiento se estimó que cerca de 70% de las guardias siguen siendo no remuneradas.

Además de guardias en los accesos, diariamente se realizan rondines internos y perimetrales. Desde el inicio de la toma se estableció como acuerdo la implementación de un sistema de emergencia ante robos, infiltraciones o ataques externos, policiacos, de otros grupos o del crimen organizado. Es el mismo sistema de silbatos por zonas utilizado en El Alto, Bolivia (Zibechi, 2006). De ocurrir cualquiera de esos casos, los responsables hacen sonar los silbatos y todos los habitantes salen a enfrentar el peligro unidos. Aunque en los últimos tiempos se ha reducido este tipo de emergencias, el sistema ha sido utilizado cuando en varios momentos de alerta, emergencia y peligro. En tanto la policía no tiene acceso a la comunidad de Acapatzingo, la mayor parte de los conflictos se resuelve internamente. Los casos de delitos graves se canalizan a las autoridades.

Tanto la vigilancia interna y externa, como las viviendas y la infraestructura comunitaria, generan una espacialidad muy particular de la comunidad. Su ubicación destaca en esta zona de alta conflictividad y pobreza por su diseño y sus colores en medio de un mar de precariedad, deterioro y marginación. No obstante, la comunidad es un espacio delimitado y cerrado al acceso de personas ajenas a la misma.

De modo que, inicialmente, las guardias tuvieron por objeto el cuidado y protección de la tierra ocupada; una vez asentados implicaron imponer respeto y mostrar fuerza frente a las amenazas externas. En la tercera etapa, la actual, los trabajos están orientados hacia la resolución de conflictos internos. Los integrantes de la comisión de vigilancia —responsables nombrados por sus brigadas— se reúnen semanalmente para reportar lo sucedido en la comunidad y discutir qué hacer en los casos de conflictos cotidianos. Los casos sencillos

---

<sup>59</sup> <http://archivo.eluniversal.com.mx/ciudad/63521.html>, revisado el 24 de noviembre de 2016.

<sup>60</sup> 8763 delitos violentos se habrían denunciado en las colonias San Lorenzo Tezonco, José López Portillo y Cerro de la Estrella, en la coordinación territorial 8. <http://lasillarota.com/el-14-de-delitos-ocurren-en-5-territoriales-del-df#.WDc0TXdDnq0> revisado el 24 de noviembre de 2016

tienen que ver con vecinos que se niegan a usar los tarjetones de identificación de los autos, discusiones entre vecinos problemáticos o violación de acuerdos relativos a horarios de fiestas y música. Además, la reunión de vigilancia discute sobre adolescentes que han comenzado a utilizar a niños pequeños para realizar robos en la comunidad; sobre niños que carecen de cuidado adulto o que, incluso, han sido abandonados por sus padres, así como sobre peleas violentas entre bandas de jóvenes de familias que integran la organización. Se delibera sobre la solución más adecuada para cada caso: canalización con psicólogas que colaboran con el movimiento, sanción a los vecinos, conversación con los padres sobre el cuidado de los niños y, en la mayoría de los casos, formación de comisiones de mediación o diálogo con los vecinos problemáticos.

La narrativa de los responsables de vigilancia deja ver el elemento más poderoso de esta forma organizativa: de manera creciente, la autoridad de los responsables contiene, regula y canaliza la conflictividad interna. A partir de reglamentos internos deliberados en asamblea y con un método de mediación y diálogo basado en la intuición, la presión simbólica ejercida sobre las familias o personas en conflicto da resultados: los jóvenes saben que no pueden ejercer la violencia adentro de la comunidad y así lo reconocen; la mayoría de los padres acepta los llamados de atención cuando sus hijos han cometido alguna falta. No siempre fue así. Existen testimonios que dan cuenta de que, al inicio de la ocupación, la comisión de vigilancia era recibida con gritos e insultos. Poco a poco se ha ido convirtiendo en una verdadera instancia de autoridad y respeto, aunque existen problemas, pues su autoridad es limitada y no siempre las familias cooperan con los señalamientos que realiza.

En los últimos años, la OPFVII, ha iniciado una serie de discusiones dirigidas a transformar esta comisión en un “sistema de justicia autónomo”. La reflexión en torno a otras experiencias comunitarias —rondas de la Tribu Yaqui, sistema de justicia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero (CRAC-PC), ronda comunitaria de Cherán K’eri— los condujo a pensar en su propio sistema de justicia, donde:

La justicia no puede ser sólo sanción. El trabajo que hacemos debe considerar hacer justicia desde el diálogo y desde la reflexión, no desde el castigo. En lugar de expulsar, ayudar, corregir y no dividir [...] no podemos delegar al poder la impartición de justicia, lo que significa dejar de confiar en sus instituciones contraponiéndoles nuestros espacios de justicia, autónomos, con la finalidad de erradicar las dependencias del gobierno (OPFVII, 2015).

A pesar de esta sofisticada visión de la justicia, en las discusiones colectivas se han identificado serios obstáculos a superar para constituir su propio sistema de justicia: machismo que cruza a la comunidad, miedo a experimentar con otras formas de justicia y reconocimiento de algunos responsables de vigilancia de no contar con la entereza y serenidad necesarias para aplicar la justicia en casos graves: “Dentro de una autoevaluación algunos dicen... de plano yo no estoy bueno pal proceso de justicia... echo la mano para la seguridad, para coordinar la guardia pero, si me ponen en la mesa a un güey abusador, violador o que maltrata a la esposa o a los demás, la neta yo sí le voy a soltar unos putazos. No estoy bueno, para resolución de conflictos... la banda sí entiende esa diferencia de la aplicación de la justicia...”<sup>61</sup>

La autoconstrucción, el sostenimiento del proceso en el tiempo, la protección de la comunidad, implican un fuerte sentido de apropiación espacial, una relación de poder y

---

<sup>61</sup> Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.



control sobre el espacio, cierta forma de gestión del mismo, además de una intensa construcción simbólica de la comunidad a nivel externo e interno. Por eso podemos hablar de cierta territorialización, esto es, de significaciones y representaciones simbólicas, así como control y gestión directa y real del espacio construido bajo reglas propias (Haesbaert, 2011; Raffestin, 2011; Mançano, 2005).

“Allá afuera”, frase mencionada constantemente en asambleas y entrevistas, establece la diferencia con la organización comunal interna. En la narrativa de Los Panchos, “afuera” se constituye y cierta convivencia fraternal: “yo me voy a donde me digan y me voy contenta y tranquila, dejo a mi mamá aquí solita, pero me voy con toda la confianza porque sé que acá entre todos la apoyan, no es lo mismo cuando estás organizada (...) yo te digo allá afuera sí que es diferente... hay muchas cosas que les tienes que explicar (a tu familia), o sea les tienes que explicar que no es lo mismo que allá afuera, aquí si tienes que participar”.<sup>62</sup>

Las integrantes de Los Panchos tienen claro que la forma de vida al interior de la organización significa un orden social distinto, reiterado en muchos testimonios:

viviendo la violencia que vivimos afuera de... las personas que están fuera de la organización, la verdad pues de dar miedo ¿no? Yo por ejemplo digo, aquí adentro me gusta que haya reglas ¿por qué? Porque de eso depende tu vida, de un estado de vida diferente, porque si ya estamos hartos de afuera y llegar aquí para hacer lo mismo pues no tendría caso. Por ejemplo, el machismo afuera es muy fuerte ¿no? [...] Aquí son 10, 12, 1 de la mañana, la hora que tú quieras, aquí está todo muy tranquilo, y afuera a esa misma hora, te roban, te golpean. Aquí no se ve eso, pues sí, es la diferencia, mucha.<sup>63</sup>

En general, existe una percepción positiva de los logros materiales del movimiento y la protección que brinda su forma de vida en común. El resto de las comisiones habla de otros procesos subjetivos, simbólicos, reconocidos e importantes. La comisión de cultura responde a los esfuerzos de la segunda fase de formación de comisiones. Si bien originalmente se conformó para propiciar la “formación política de militantes” del Frente Popular Francisco Villa, el equipo que hoy dirige la OPFVII orientó sus trabajos hacia procesos de educación popular y aprendizaje basados en el trabajo comunitario de base.

En la primera parte de la década de los noventa éstos apuntaron a conformar un “centro pedagógico” que no llegó a prosperar. Se organizaron actividades para la convivencia infantil que iban desde clases de regularización hasta actividades deportivas y artísticas y talleres esporádicos. Esta primera etapa se caracterizó sobre todo por la realización de actividades recreativas. Desde comienzos del año 2000 inició una segunda fase en que los esfuerzos empezaron a concentrarse en tareas educativas, que incluyen la alfabetización, el apoyo a tareas y la apertura de espacios como la “casa nuestra”, que alberga un libro club, material pedagógico y lúdico, y que hoy es sede de numerosos talleres.

Resulta importante señalar el grado de marginación y exclusión experimentado por estas familias. Mediante consultas, encuestas y, más adelante, talleres y diagnósticos participativos, la comisión pudo dimensionar los graves problemas educativos presentes en niños y adolescentes. Las cifras oficiales sobre marginación y acceso a la educación para Iztapalapa muestran la existencia de dramáticas diferencias en comparación con el resto de la Ciudad de México. En los grupos de edad preescolar, el porcentaje de niños excluidos de la educación formal debido a su grado de pobreza supera el promedio general: en el año 2000

---

<sup>62</sup> Entrevista a Silvia, 3 de enero de 2016.

<sup>63</sup> Entrevista a María del Carmen, 28 de septiembre de 2015.

dicho porcentaje era de 10.5% para la ciudad y de 14.3% para Iztapalapa. A su vez, las diferencias se vuelven altisonantes al analizar las unidades territoriales y su grado de marginación, donde se intensifica aún más la exclusión de ese grupo de edad por condición de marginación. Mientras el porcentaje de población de cinco años fuera de la escuela con grado de marginación bajo era de 4%, alcanzaba 8.9% en grupos de marginación media, elevándose a 20.1% en grupos de alta marginación, problema también detectado entre adolescentes de 12 a 14 años (Yañez y Peralta, 2006: 54-55). Las cifras actuales de las unidades territoriales<sup>64</sup> que albergan los asentamientos de la OPFVII confirman esa tendencia:<sup>65</sup> la población de 6 a 14 años que no sabe leer y escribir asciende a casi 13% en ese grupo de edad; sólo 29.64% de los jóvenes de entre 15 y 24 años asiste a la escuela; mientras el promedio de adultos sin alfabetización es de 2% para la ciudad, en esa unidad territorial alcanza 7%.<sup>66</sup> Acapatzingo, enclavada en una unidad territorial de alta marginación, muestra datos alarmantes, que reflejan un alto grado de desigualdad y exclusión en comparación con el resto de la delegación y, por supuesto, con el resto de la ciudad. Las familias que integran la OPFVII se encuentran entre las más pobres de la ciudad, lo que provoca la deserción escolar o la exclusión del sistema educativo.

Por ello resulta comprensible que, con el acompañamiento de colectivos de universitarios, maestros y pedagogos, la OPFVII haya concentrado sus esfuerzos iniciales en procesos de alfabetización y regularización. Ahora, en la tercera etapa del proceso, su visión se ha reorientado, dejando atrás el apoyo de grupos externos para priorizar que las mismas comunidades sean las que elaboren sus programas de estudio y construyan un sistema educativo que incorpore su historia y sus necesidades. Después de algunos años se consolidó su bachillerato popular, en el que terminó su preparación la primera generación de jóvenes. Además, los planes de la OPFVII contemplan la construcción de un centro de artes y oficios, que haga posible que los hijos de la primera generación de familias accedan a formación escolar y a preparación técnica.

La segunda línea de trabajo de la comisión de cultura tiene que ver con las asambleas de niños y los encuentros de jóvenes, dirigidos a preparar y formar a las nuevas generaciones en la participación comunitaria. Frente a la preocupación que representa el crecimiento de una generación que con dificultades se integra a los trabajos colectivos, a través de las asambleas de niños muchos de ellos se incorporan a las tareas de las comisiones en su conjunto y tienen voz en la asamblea general, buscándose, de manera experimental e intuitiva, su formación como parte de la comunidad.<sup>67</sup>

A la infinidad de actividades llevadas a cabo —cineclub, talleres de video, estampado de playeras, asesoría psicológica, actividades deportivas, organización de torneos, etc.— se debe agregar la realización de fiestas comunitarias, cuya organización recuerda mucho la

---

<sup>64</sup> Los datos sociodemográficos de todas las unidades territoriales de la Ciudad de México pueden consultarse en el Sistema de Información de Desarrollo Social (Sideso). Disponible en: <http://www.sideso.cdmx.gob.mx/index.php?id=35> (revisado el 25 de noviembre de 2016).

<sup>65</sup> Además de la colonia La Polvorilla—de la que Acapatzingo es sólo una parte—, los datos censales incorporan a la colonia Mixcoatl a la unidad territorial La Polvorilla. No existen datos desagregados para Acapatzingo. Sin embargo, pensamos que son los datos que pueden representar de manera más cercana el perfil sociodemográfico de quienes integran la OPFVII en el caso de Iztapalapa. En Pantitlán, zona de marginación media, los datos y niveles socioeconómicos son distintos.

<sup>66</sup> Disponible en: <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/df/poblacion/educacion.aspx?tema=me&e=09> (revisado el 25 de noviembre de 2016).

<sup>67</sup> Véase Eliud Torres(2015).

rotación de tareas organizativas en las comunidades de pueblos originarios. En este caso, de manera rotativa, las brigadas organizan estas fiestas, a las que acude la mayor parte de los integrantes de cada asentamiento, en coordinación con la comisión de cultura. Los aniversarios de cada comunidad y ciertos días festivos acordados colectivamente —Día de Muertos, aniversario luctuoso de Pancho Villa—, contienen un paralelismo con una dimensión que suele ser resaltada por los comunales: la fiesta como parte del entramado comunitario. Cientos, a veces miles de personas, asisten a carnavales, bailes, conciertos, posadas, actividades infantiles y juveniles. Tanto el gozo festivo del día del evento como el proceso organizativo, tejen una relacionalidad semejante a la forma comunitaria indígena:

yo soy una persona que siempre me ha gustado bailar, entonces cuando tomamos el predio, eh, empiezan los aniversarios; eso me motivaba, las fiestas, pues siempre me ha gustado ¿no? Entonces para mí, mi idea era de que a mí me gustaría poner algo, como un bailable, y cuando les dije, yo sé bailar, entonces, sí, me invitaron, pero ¿cómo le voy a hacer? Y, ponle, sí, un poco el miedo, la vergüenza... empecé con niños y ya después con adultos... y ya luego, pues... yo ya no pensaba en obtener mi casa... Entonces ya mi idea no fue tanto como obtener mi casa, sino como que el estar ayudando a alguien. [...] Como que encontré personas que hacían lo mismo que yo... es un das algo o hazlo pero sin pedir nada a cambio.<sup>68</sup>

A estos trabajos se deben sumar los proyectos y actividades de la comisión de comunicación. En ambas comisiones, aunque muy inestable y a veces poco rigurosa, lo que hace complicado sostener los procesos organizativos, es alta la participación de jóvenes y adolescentes.

La comisión surgió de manera clásica en los años noventa, para cumplir, como en la mayoría de los movimientos sociales, una tarea de “prensa y propaganda”, motivada por la necesidad de difundir información sobre la movilización social por vivienda a nivel interno. Así comenzó la distribución de panfletos internos y la coordinación para elaborar pintas, mantas, banderines.

Entre 2003 y 2006, en una segunda fase se desarrolló el proyecto de poner en marcha una radio comunitaria, que atrajo a los más jóvenes, quienes se capacitaron y con muchos esfuerzos echaron a andar *La Voz de Villa Radio*, hoy en funcionamiento en el 91.7 de FM. La radio transmite sin permiso gubernamental y cuenta con programación las 24 horas del día, durante todo el año. A través de la participación de las brigadas en múltiples líneas de comunicación internas se está realizando un trabajo comunicativo muy intenso: la radio, periódicos murales por comunidad, página web, talleres permanentes de elaboración de impresos (esténcil, serigrafía). La elaboración de su periódico mensual interno, *El General*, y la programación de *La Voz de Villa Radio*, son dignos de asombro, porque implican, aunque ellos no lo nombren así, la formación, organización y participación de comunicadores populares. Así, los responsables de las brigadas de comunicación se desempeñan como reporteros en todas las actividades comunitarias y, en ocasiones, en actividades externas ligadas a la organización. Toman apuntes y fotografías para la elaboración de notas, graban y editan audios para la radio, participan como locutores y programadores. La radio funge como espacio de debate de problemas políticos nacionales y problemas comunitarios. Todas las brigadas cuentan con espacios radiofónicos. Es destacable el hecho de que los más pobres sean quienes organizan sus propios contenidos y voz, y que las amas de casa realicen entrevistas y hagan locución.

---

<sup>68</sup> Entrevista a María del Carmen, 28 de septiembre de 2015.

Desde las tomas, la resolución de las necesidades de higiene y sanidad implicó organizarse rápidamente. En una segunda etapa, muy larga, se realizaron numerosos intentos por sostener el acceso a servicios médicos solidarios. Mediante jornadas de salud en las que participaron doctores y enfermeras voluntarias, con la creación de consultorios populares o a través de donaciones masivas de medicamentos, se intentó facilitar el cuidado médico durante muchos años. En fechas recientes, el proyecto comenzó a consolidarse; se modificó su orientación, concibiendo la salud y el ámbito médico, no como una dimensión de profesionales y especialistas que hacía depender de éstos el proceso, sino como una tarea comunitaria. Ello condujo al surgimiento de la comisión de salud y el proyecto empezó a germinar. Hoy, todas las comunidades tienen un enorme ejército de promotoras de salud de los mismos asentamientos, que trabajan en tres líneas fundamentales: medicina preventiva, medicina alternativa y salud mental. En forma adicional, la comisión ha generado redes con colectivos y organizaciones que trabajan en ámbitos como la sexualidad y la salud reproductiva. De momento, los casos más graves son canalizados a los hospitales más cercanos, aunque se proyecta la construcción de una clínica comunitaria propia. Este intenso trabajo también responde a las condiciones de exclusión de los servicios médicos: la mayoría carece de trabajo asalariado y reconocimiento institucional.<sup>69</sup> Asimismo, resulta de la discusión interna en torno a las limitaciones de la medicina occidental. Casi a diario, las promotoras miden la presión, aplican inyecciones, dan charlas sobre alimentación o realizan jornadas informativas que incluyen la toma de pruebas de VIH y la realización de Papanicolau.

Finalmente, en los últimos años ha ido creciendo el proyecto de agricultura urbana, cuyo objetivo central es fomentar una cultura de respeto y reconexión con la tierra y, de manera experimental, propiciar la venta interna de verduras a través de las brigadas. Asimismo, en coordinación con la comisión de salud, busca la elaboración de microdosis y otros medicamentos derivados de los cultivos de plantas medicinales. El proyecto inició en Acapatzingo y hoy, en diversas escalas y formas, se replica en el resto de las comunidades. Hace seis años, la comisión de mantenimiento construyó los invernaderos que albergan los cultivos de hortalizas —lechugas, jitomates, maíz, acelgas, etc.— y plantas medicinales. El proyecto ha requerido de un enorme esfuerzo de capacitación en abonos, agricultura orgánica, germinación, muros verdes, técnicas de cultivo y un sinnúmero de otros elementos. La comisión de agricultura sigue en formación; en los últimos meses se integró formalmente de manera independiente de la comisión de mantenimiento, antes encargada de estas tareas. En medio de Iztapalapa, el proyecto ha motivado a muchas mujeres que hoy siembran y cuidan sus cultivos.

En conjunto, el trabajo en comisiones de los casi 200 responsables de Acapatzingo genera un verdadero entramado comunitario orientado hacia el desarrollo de proyectos autónomos. Hoy se debate cómo articular entre sí las distintas líneas de trabajo organizadas en comisiones; un ejemplo de ello es la articulación de las comisiones de salud, cultura y agricultura urbana para promover la medicina alternativa y una nueva cultura de salud. O bien, la coordinación de todas las comisiones para fortalecer el trabajo con niños y niñas.

---

<sup>69</sup> Las cifras sobre la unidad territorial en que se encuentra Acapatzingo son las siguientes: hasta 66.99% es población sin derechohabencia a la salud. En Pantitlán, la cifra es menor: 37.99%. En los asentamiento de Tláhuac, la cifra es también alta: en Buena Suerte y Cisnes, 43.67% y 42.80%, respectivamente, carece de acceso al sistema de salud. Disponible en: <http://www.sideso.cdmx.gob.mx/index.php?id=35> (revisado el 26 de noviembre de 2016).

Aglutinados muestran una perspectiva singular: la de una comunidad urbana que se ha desarrollado a partir de la autoorganización:

CUADRO III.7: *Comisiones y fases del trabajo comunitario*

<i>Líneas de trabajo</i>	<i>Fase inicial</i>	<i>Experimentación o cambio de etapa</i>	<i>Funcionamiento actual y horizonte</i>
Mantenimiento	Necesidades inmediatas de la toma	Coordinación de los procesos de autoconstrucción	Auto-sostenibilidad comunitaria
Vigilancia	Protección de la tierra	Protección de la comunidad frente a amenazas externas	Resolución de conflictos internos: hacia un sistema de justicia autónomo
Cultura	Actividades recreativas	Alfabetización, regularización	Bachillerato popular: hacia un sistema educativo autónomo
Comunicación	Propaganda interna	Creación de la radio comunitaria	Comunicadores populares y sistema informativo interno
Salud	Necesidades de higiene y sanidad básicas	Acceso a servicios médicos	Promotoras de salud: hacia un sistema de salud autónomo
Agricultura urbana	Construcción de invernaderos, muros y azoteas verdes.		

Fuente: elaboración propia.

En este capítulo, hemos abordado de manera central los trabajos realizados por brigadas y comisiones, tratando de identificar sus características, su organización, su división técnica y sus significaciones más relevantes. Dichos trabajos dan lugar a una intensa participación que genera cambios radicales en la vida de las familias y las mujeres del movimiento. Esa unidad de organización y afecto que es la familia, y el rol decisivo de las mujeres a su interior y en el movimiento, experimenta una importante transformación, sólo detectable desde una mirada desde abajo, que intentaremos hacer en las siguientes líneas.

### **Cambios radicales: mujeres y familias en la esfera comunitaria**

Existe una larga tradición orientada a analizar las fortalezas de las familias campesinas como unidades agrícolas de producción. En el capítulo anterior abordamos las “lógicas de reproducción” de las familias migrantes y urbanas para sobrevivir, aunque sea de manera subalternizada, en contextos adversos y de precariedad. Analizamos también su capacidad de acción y organización para la autoconstrucción. La acción de los de abajo supone la existencia de capacidades, habilidades y saberes que son movilizados para sobrevivir y reproducirse como familias, y que los afectos y el apoyo mutuo sean moldeados para afrontar difíciles condiciones de vida. Este proceso no está exento de contradicciones ni de relaciones de dominio, sobre todo patriarcales.

El proceso de constitución organizativa inter y suprafamiliar del movimiento da lugar a un ámbito de actuación en que las familias movilizan sus capacidades y habilidades. En condiciones de relativo aislamiento de las familias ello supone producir lógicas de adaptación forzada al medio para la sobrevivencia; en la esfera comunitaria, la acción y las capacidades se vuelven potencia. La articulación de prácticas y destrezas familiares para el trabajo en común es la condición que permite que los procesos de movilización se sostengan en el tiempo y sea posible la participación comunitaria. Si fuera de la organización las familias se adaptan a lo hostil para sobrevivir, al interior de la comunidad las familias se adaptan,

transformándose para cumplir las obligaciones comunales. La adaptación a la esfera comunitaria modifica sus vidas, su subjetividad, sus relaciones: “Al principio, mi hija la mayor no se acoplaba a la vida de aquí; para ella fue un cambio muy brusco, pero ya ahorita que está grande y todo eso... ‘hija ayúdame porque me toca hacer un mural’ o ‘fíjate que vamos a hacer esto, investigame’; las marchas, guardias, todo, todo fue un cambio muy difícil para nosotros”.<sup>70</sup>

A su vez, la adaptación al trabajo comunal modifica la división del trabajo al interior de la unidad de reproducción familiar. Gloria, que además de vivir con su propia familia nuclear, lo hace con las hijas mayores del primer matrimonio de su esposo, describe cómo se organizan al interior de su hogar, donde la familia extensa convive diariamente: “Igual también las muchachas luego hacen las jornadas, salen a las guardias, se participa en conjunto, pues, y se sigue participando igual, o sea, participamos todos; entonces una marcha me toca a mí, dos les tocan a ellas, porque ahí están dos con sus maridos, entonces les tocan dos a ellas, una jornada a mí y así nos vamos rolando”.<sup>71</sup>

La división interna del trabajo familiar para la esfera comunitaria es sostenida sobre todo por las mujeres pero, por necesidad, involucra de manera creciente a los hijos. La unidad y el apoyo no formal de las relaciones familiares hacen posible el intenso trabajo colectivo. Al respecto, Silvia dice: “Yo lo platiqué con mis hijos; mis hijos estaban chiquitos, estaban en la secundaria y me dijeron, sí ma, nosotros te apoyamos. Y sí, mis hijos ahí han estado; cuando yo no podía ir, ellos se iban a las marchas y a las juntas, incluso mi mamá también me la traje a vivir conmigo y nos íbamos a las marchas y los plantones”.<sup>72</sup>

La división técnica del trabajo y las decisiones cotidianas sobre la vida en común “politizan” las relaciones intrafamiliares, aunque no de manera homogénea ni necesariamente democrática o igualitaria. No obstante, impregna al núcleo familiar de las discusiones sobre la esfera comunal. En ocasiones, el rol dominante sigue siendo el masculino:

debe haber un eje central donde se platique las decisiones y qué hay que hacer [...] mi esposa se va para acá y yo me voy allá, y mi hijo se va allá, pero si no lo planteo yo aquí adentro de la familia, pues, no lo puedo hacer y entonces me va a decir, pues si no me dijistes (*sic*), y entonces, cómo yo iba a saber ¿cómo quieres que vaya? Nomás quieres hacerlo tú, pues hazlo... entonces el trabajo sí debe ser colectivo, no puedo plantearlo yo solo.<sup>73</sup>

En aquellas familias en que más integrantes se involucran en el proceso comunal la politización es completa, por ejemplo, en la familia de Gaudencio y David, quienes participan intensamente en comisiones y responsabilidades comunitarias: “Si nosotros sabemos algo de la comunidad, yo sé que eso se va a ser un tema de la sobremesa de la casa, que antes no se discutía [...] nos obliga a todos los que supimos algo, vimos algo, compartirlo, a decir, bueno y nosotros como familia ¿qué?... entonces ésas son dos o tres horas de discusión de sobremesa...”<sup>74</sup>

Aun así, esta dinámica no se presenta en todas las familias. Cuando no hay cohesión y organización familiar, aunque ésta sea informal, la relación con el proceso comunal es

---

<sup>70</sup> Entrevista a Gabriela, 3 de enero de 2016.

<sup>71</sup> Entrevista a Gloria, 7 de noviembre de 2015.

<sup>72</sup> Entrevista con Silvia, 3 de enero de 2016.

<sup>73</sup> Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.

<sup>74</sup> Entrevista a David, 11 de febrero de 2016.

conflictiva. No todos los integrantes se politizan; en ocasiones, sólo la mujer lo hace. A veces, las propias madres de familia impiden que el resto de sus familiares, especialmente sus hijos, se integren a las tareas y responsabilidades, pues “no quieren que sufran lo que ellas han sufrido”. Esto genera importantes desfases y contradicciones al interior de la comunidad: hay descendientes “socializados” en forma comunitaria y otros restringidos al ámbito privado familiar que no se adaptan a la vida comunal. Los numerosos casos de madres solteras, la violencia intrafamiliar, el descuido y abandono de niños, la separación, divorcios, los casos de drogadicción, alcoholismo y violencia, representan un serio obstáculo para la participación organizada de muchas familias. Asimismo, los vaivenes del trabajo “autónomo” por cuenta propia, o el desempleo de los asalariados, golpean la capacidad organizativa familiar. En los hechos, esto significa una poderosa fuerza disgregadora que pone en riesgo la continuidad de las relaciones comunitarias. Veremos en el siguiente capítulo su dimensión, conflictividad y regulación.

Por otro lado, el papel jugado por las mujeres en la esfera comunitaria transforma la percepción y significación sobre ellas y su rol. Ello les permite renegociar las relaciones de género. Las relaciones simbólicas de liderazgo, responsabilidad y decisión en el ámbito comunal las lleva a trascender la esfera doméstica para desenvolverse, al principio con dificultades y luego con la soltura que les da la experiencia, en una esfera que posibilita que ejerzan más influencia y poder al interior del núcleo familiar. Inicialmente, uno de los cambios más significativos se vinculó con el trabajo físico realizado por las mujeres. Una y otra vez, los varones entrevistados lo mencionaron:

sí, sí, por ejemplo, mi esposa me ayudó muchísimo en las guardias, mientras yo me iba al trabajo y las guardias eran temprano, a las seis de la mañana, pues ella se fletaba ¿no? Ya cuando yo llegaba a las 11, ¿sabes qué?, ya vete por los niños, o ya vete hacer la comida y ahora me fletó yo. Ya, este, pues, hasta para cavar las zanjas, también ella igual se fletó, no, la verdad, sí, y aquí es reconocido que la mujer es, este... pues se reconoce por su lucha, no sólo en este predio sino que en todos los demás que estamos aquí nosotros como frente, pues la que más se friega es la mujer. Entonces mis chavos también hacen guardia, a marchas casi no, porque siempre voy yo o siempre voy yo. ¿Por qué? Aparte de que soy responsable, entonces no faltó, pero en lo demás sí, la familia sí se involucró.<sup>75</sup>

Esa influencia es ejercida sobre los varones y sobre la familia en su conjunto. El respeto que infunde el trabajo comunitario encabezado por mujeres también es igualador, entre familias, entre bases y dirigentes, y entre mujeres y el resto de la familia: “Yo a mis hijos, los mayores, ellos la verdad me dicen, mamá, de veras, que aguante tienes, es que tú toda la vida has andado de aquí para allá (...) Yo recuerdo las jornadas, bueno, agarraba mi pico, ¿no?, y yo me sentía y nada me pesaba. Ahora ya ese tipo de jornadas yo les digo a mis hijos, ¿saben qué?, les toca”.<sup>76</sup>

En el ámbito doméstico la mujer emerge como liderazgo interno, como organizadora al interior de la familia, experta en cuestiones comunitarias y trabajadora poco usual: en el trabajo de servicio y en común. La esfera organizativa requiere la toma de decisiones cotidianas, donde las mujeres se muestran capaces, seguras de sí mismas, volviéndose dirigentes al interior de su núcleo familiar: “Por ejemplo, mi hijo baja y yo le digo, “tú no tomes decisiones, tú callado; y ya llega y me cuenta y ya le digo qué hacer. Pero si yo bajo a

---

<sup>75</sup> Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.

<sup>76</sup> Entrevista a Gabriela, 3 de enero de 2016.

la asamblea, pues ahí yo tomo las decisiones, porque yo soy la que está más empapada. Mis hijos nomás toman nota”.<sup>77</sup>

Quisimos cuantificar esa participación en los núcleos familiares. Los resultados son muy importantes en torno de lo político femenino en toda la esfera comunitaria. Comparemos la participación entre géneros y el resultado es que al interior de las unidades de reproducción, participan más mujeres y más intensamente que los varones. Los dos cuadros siguientes son sumamente representativos en la participación por género en las brigadas:

<i>Participación femenina en brigadas</i>	
Mujeres que participan por unidad doméstica	porcentaje
1 mujer	53.0
2 mujeres	25.5
3 mujeres	7.0
4 mujeres	2.0
No participan	12.5
Total	100

<i>Participación masculina en brigadas</i>	
Varones que participan por unidad doméstica	porcentaje
1 hombre	49.0
2 hombres	14.0
3 hombres	7.0
4 hombres	1.0
No participan	29.0
Total	100

Fuente: elaboración con datos propios

Como podemos observar, en el trabajo familiar igualitario pareciera haber una participación levemente mayoritaria de mujeres, aunque corresponde en cada núcleo familiar un porcentaje cercano. Por lo general, hay en cada familia un hombre y una mujer que participan. Sin embargo, el resto de los integrantes se comportan de manera distinta. Podemos inferir que son las hijas quienes se están incorporando más a los trabajos comunitarios, en compañía, ayuda o sustitución de sus madres y que los hijos varones, aunque participan, lo hacen en un grado mucho menor. En la división del trabajo de género del resto de varones y mujeres, es claro que los hombres en general, se ausentan más y participan menos. La valoración que hacen las propias familias encuestadas sobre el trabajo familiar igualitario en brigadas habla de un desequilibrio más intenso entre géneros:

<i>Frecuencia o intensidad de participación femenina en brigadas</i>	
Grado	porcentaje
Nada	1.9
Poco	26.7
Mucho	71.2
Total	100

<sup>77</sup> Entrevista a Silvia, 3 de enero de 2016.



<i>Frecuencia o intensidad de participación masculina en brigadas</i>	
Grado	porcentaje
Nada	5.06
Poco	39.24
Mucho	55.69
Total	100

Fuente: elaboración con datos propios

Esta brecha se ensancha aún más, en la participación en comisiones. Si bien es entendible que se requiere de mayor tiempo y esfuerzo participar en una comisión que en las brigadas, es destacable que el trabajo deliberativo, de planeación y de consenso esté encabezado por mujeres. Veamos los resultados cuantitativos al respecto.

<i>Participación femenina en comisiones</i>	
<i>Mujeres que participan por unidad doméstica</i>	<i>Porcentaje</i>
1 mujer	47.5
2 mujeres	6.5
No participa	46.0
Total	100.0

<i>Participación masculina en comisiones</i>	
<i>Hombres que participan por unidad doméstica</i>	<i>Porcentaje</i>
1 hombre	20.5
2 hombres	4.5
No participa	75.0
Total	100.0

Fuente: elaboración con datos propios

Los datos son concluyentes. Aunque el trabajo familiar igualitario es más equitativo, el trabajo rotativo de servicio es claramente femenino. Son las mujeres quienes conducen la vida comunitaria en Acapatzingo.

Ese rol protagónico femenino cambia radicalmente el papel de la mujer, tanto en la esfera comunitaria como al interior de la unidad de reproducción familiar. La toma de decisiones, como elemento sustantivo de sujetividad, de la socialización que permite al individuo constituirse en sujeto autónomo, fortalece a las mujeres desde la esfera comunal:

Yo les cuento qué pasa en la asamblea para que estén enterados todos, pero aun así yo tomo las decisiones. Y luego a veces sí, luego me dice mi esposo, bueno, y ¿por qué es así?, ¿por qué así es o no es?... Ahora sé las cosas que importan para toda la familia, yo creo que el día

de mañana puedo decir, hice esto y por eso ahora es muy diferente... yo pienso que está bien porque me siento contenta, me siento contenta y satisfecha conmigo misma.<sup>78</sup>

Las mujeres se sienten satisfechas, quizá porque a nivel comunitario pueden expresarse, sentirse útiles, reconocidas, y porque es una dimensión en la que pueden desarrollar sus habilidades y capacidades personales. Hay satisfacción material y simbólica. Dicha esfera proporciona un margen para la creatividad individual y colectiva, además de reconocimiento, aprendizaje formal y no formal. Asimismo, las normas y el sentido común construidos en la lucha generan confianza y respeto para la cooperación. Numerosos testimonios de mujeres dan cuenta de que, con el paso del tiempo, le “agarraron el gusto”, “le tomaron cariño” a las obligaciones comunitarias, las tareas y responsabilidades de brigadas y comisiones, “se enamoraron de la organización”.

Ahorita yo apoyo al invernadero, también ahí me llevo a mis hijos. Vamos los miércoles y vamos los sábados; por lo regular, en tiempos de escuela entre semana no van, y los sábados ahí a ayudarnos, y mi esposo también... él siempre ha estado involucrado, pero no al cien por ciento como yo. Por su trabajo, ahorita un poco más, pero más soy yo la responsable. Pues como que ya le agarré más el amor a esto.<sup>79</sup>

La subjetivación femenina se vincula con la constitución de la esfera comunal (no estatal), con el ámbito de los asuntos comunitarios en que se despliegan como sujetos activos y no dependen de la familia para su desenvolvimiento. Incluso, ello tiene que ver con sus cuerpos, debido inicialmente al trabajo físico:

No digo, pus, a mí sí me gusta trabajar porque yo me pongo a agarrar el pico y agarro la barreta, a mí no me da miedo, ¡vámonos! No, pues, hubieras visto así las ampollotas, todas mis manos y mis uñas todas quebradas y me decían “¿y tus uñas?” Digo, aquí, le digo, es el trabajo, y aquí, le digo, este... ¡no importa!, le digo (*sic*) todas mis manos bien peladas pero hay que trabajar y pues sí dolía ¿no? Pero mira, cuando tú trabajas valoras mucho tus cosas, demasiado, entonces, es muy bonito trabajar y el tener lo que tenemos.<sup>80</sup>

Muchos testimonios hablan de ese esfuerzo paritario entre mujeres y varones, y del cambio subjetivo en los cuerpos y vestidos de las mujeres, que se van transformando. El proceso personal de muchas de estas mujeres, como Rosario, lleva a perder la vergüenza, a cambiar la forma de vestir y de relacionarse con los miembros de la organización, así como a ampliar su propia concepción del mundo:

Después de algún tiempo no me importaba la tierra ni el lodo; los compañeros se burlan de cuando empecé: traía mi cepillo de zapatos y mi trapito y los limpiaba porque ya me subía al pesero, al taxi y ¿cómo la gente me va a ver así? Y son situaciones insignificantes pero creo en lo personal son situaciones determinantes porque eso es lo que hace la transformación de la persona [...] A mí la situación de la comunidad, de la organización, transforma mi vida en muchos sentidos, pero sobre todo en la situación del conocimiento de saber que había un mundo diferente, una forma de relacionarte diferente y de hacer las cosas. [...] Yo llego a la organización y justamente la comunidad, la forma de relacionarte, de convivencia es lo que

---

<sup>78</sup> Entrevista a Consuelo, 15 de octubre de 2015.

<sup>79</sup> Entrevista a Elsa, 31 de agosto de 2015.

<sup>80</sup> Entrevista a Silvia, 3 de enero de 2016.

a mí me motiva para quedarme y hacer otras cosas [...] A lo mejor lo que a mí me motivó son cosas que no se pueden tocar, que no se palpan, pero se sienten y que es esta solidaridad sin ninguna exigencia. Llegar a la organización me permite no sólo encontrar esta forma de vida diferente sino me permite enterarme de lo que pasa en el mundo y decir ¡esto no es posible! ¿Por qué yo no me enteré de eso?<sup>81</sup>

La esfera comunitaria constituye un proceso de socialización en que la individuación se realiza a partir del trabajo igualitario y el servicio comunal. Debido a las condiciones particulares urbanas y de trabajo masculino monetarizado las mujeres crean vínculos poderosos, materiales y fundamentalmente afectivos, relacionales, simbólicos y hasta ideológicos que hablan de la emergencia de su capacidad sujética. No obstante, pueden permanecer las relaciones patriarcales al interior de la familia. Aunque ciertos testimonios refieren rupturas con los varones, la mayoría habla de situaciones de tensión, conflicto y negociación generadas por la participación comunitaria. El lenguaje femenino devela que siguen existiendo potestades de los varones sobre los tiempos femeninos, sus decisiones, cuerpos y roles. El proceso comunal contribuye a modificar las relaciones de género pues ellas negocian mejores condiciones personales de interrelación intrafamiliar o se rebelan ante el mando masculino. Sin embargo, las historias y las particularidades son tantas que sería temerario afirmar que el proceso comunal avanza hacia la eliminación de las relaciones patriarcales.

A pesar de ello, las familias, y las mujeres en especial, cambian radicalmente su forma de vida y su concepción del mundo. Ellas dirigen, organizan, piensan, deciden, no sólo en brigadas y comisiones sino también en sus familias; quizá por eso, Gabriela, al ser interrogada sobre la toma de decisiones en su familia y en la organización, responde sin titubeos y con una sonrisa en el rostro: “Somos nosotras las que tenemos más poder”, para luego soltar una carcajada cómplice con su hermana que se encuentra en la entrevista.

### **Trabajo y comunización**

Por desarrollarse en el ámbito urbano entre familias que carecen de organización formal previa, que no tienen lazos étnicos entre sí, o que han migrado, la experiencia de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente es asombrosa. La intensidad de la participación en los trabajos igualitarios y de servicios permite reflexionar sobre ella comparándola con otras experiencias y con las perspectivas teóricas sobre los aprendizajes que iluminan.

La lucha de casi tres décadas de estas familias aglutinadas como movimiento popular demuestra, no sin contradicciones, que la cooperación mutua puede surgir y ser colectiva. Estas tramas de trabajo colectivo pueden ser relativamente estables y evolucionar.

Las familias o algunos de sus integrantes tienen una capacidad sujética que los lleva a elegir integrarse a una organización. Si bien esta forma inicial puede considerarse una “cooperación interesada”, en tanto existe cierto cálculo racional basado en la obtención de un beneficio particular (la vivienda), el proceso organizativo y cooperativo de las unidades de reproducción familiar vuelve cada vez más complejas las relaciones intersubjetivas entre las familias. Las experiencias comunes producen relaciones afectivas y emocionales que hacen que para algunos se vuelva secundaria su acción como racionalidad estratégica. Aunque no en todos, surgen motivaciones y acciones de “don puro”, de altruismo, de

---

<sup>81</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Rosario.

satisfacción por hacer lo correcto, de satisfacción personal por donar tiempo, trabajo y esfuerzo para los demás. Muchas mujeres han hecho consciente que estos trabajos las hacen sentir bien y satisfechas consigo mismas.

Para las familias resulta claro que la cooperación funciona, rinde frutos: el trabajo colectivo se materializa en productos reales y simbólicos. Las familias se adaptan a éste porque los resultados cooperativos significan un fuerte discurso que muestra que su articulación con otras familias representa una fuerza de trabajo superior a la de su familia aislada.

Quizá lo más importante sea que la cooperación y el trabajo comunitario en sus distintas formas emergen a partir de un entendimiento intersubjetivo basado en la deliberación, en el pensar en común. La cooperación puede ser identificada como necesidad a través de la problematización que hace visible que la vía del trabajo comunitario representa la mejor opción para todas y todos, pues aunque las familias compartan intereses o necesidades comunes, nada obliga a que actúen conjuntamente para resolverlos. Ello no sólo porque crean en su interés estratégico particular y egoísta —como parece sentenciar la teoría de la racionalidad estratégica— sino porque si no hay deliberación tal vez no se identifique el interés o necesidad como compartido. De ahí que lo común no esté dado mecánicamente por las condiciones objetivas de marginación, las relaciones productivas en sí mismas o las relaciones estructurales que los condicionan. Las necesidades e intereses compartidos pueden reconocerse una vez que se piensan en común y hay acuerdo sobre ello. Esta politicidad es la base de una esfera pública no estatal, a la que llamamos *esfera comunal*, esto es, el ámbito de los asuntos comunes, que se deliberan y resuelven en clave no liberal-estatal.

El relativo éxito de la OPFVII radica en que logra hacer emerger, promover, sostener e institucionalizar la cooperación en las formas igualitarias y de servicio del trabajo, ensanchando el horizonte hacia la reproducción social de las familias en la cotidianidad. La experiencia del movimiento urbano popular muestra que “habitar” es tan importante como cultivar. Habitar en común significa espacialización, producción y edificación que, por ser no capitalistas, se realizan por una sola vez. La mirada economicista de cierta tradición ortodoxa no quiso ver la importancia de todas las actividades reproductivas, fijando su atención y análisis sólo en las tareas productivas, razón que explica que todas las comunidades hayan sido vistas como unidades productivas agrícolas. Empero, las comunidades se establecen, construyen, habitan y, al hacerlo, deben pensar primero en su protección y más tarde en su convivencialidad en común, en colectivo: en el goce y disfrute, en el cuidado colectivo. Esa dimensión, que el capitalismo escinde entre trabajo y goce, trabajo y disfrute, trabajo y vida colectiva, se presenta de manera unitaria como reproducción de la vida en la forma comunidad. Los Panchos se propusieron reproducir la vida en común, dirigiendo las tareas, la organización y la energía del movimiento en ese sentido. Además de su politicidad antagónica y subalterna con el Estado y el mercado comenzaron a ejercer una politicidad destinada a la reproducción social. Es la diferencia entre la politicidad para el choque, conflicto y negociación (de carácter estratégico que semeja formas militares) y la politicidad para la vida y el cuidado (que semeja las formas de cultivo y cuidado de la vida en clave femenina).

Ahora bien, las formas de trabajo existentes en la OPFVII nos permiten identificar varias relacionales, formas organizativas y vínculos del trabajo. En América Latina son comunes las tramas de reciprocidad equilibrada como intercambios de fuerza entre familias. Pero hay cierta diferencia entre intercambiar fuerza de trabajo para lograr intereses “equivalentes” y la suma de esfuerzos como unidad orgánica para lograr un resultado

“superior”. A partir del apoyo mutuo y la producción recíproca, la forma de reciprocidad permite lograr el interés familiar (parcela, vivienda, etc.) para el usufructo familiar. La segunda forma provoca la transformación de las unidades de reproducción que se organizan para el trabajo, generando una fuerza social colectiva unitaria y no sólo interfamiliar. Mientras en la primera forma la retribución aparece como justa por su igualación, en la segunda la cooperación se presenta como horizonte común: lo mejor para cada uno y lo mejor para todos es lo mismo, esto es, las familias particulares se benefician porque la cooperación general crea productos reales y simbólicos de los cuales todos se benefician. El intercambio recíproco puede aparecer como una relación diádica entre unidades (familia-familia, individuo-individuo) o multirradial (familia-individuo frente al resto de familias o individuos). La cooperación suprafamiliar lleva al surgimiento de una nueva relación y unidad reproductiva organizada como fuerza de trabajo unitaria.

El reconocimiento de esa esfera común promueve una división del trabajo en la que se comparten esfuerzos y responsabilidades de manera rotativa, igualitaria y obligatoria, generando interdependencia para la reproducción de la vida como interés objetivo y subjetivo. La esfera comunitaria, organizada en tramas de reciprocidad equilibrada y cooperación suprafamiliar, como fuerza de trabajo social, integra la *forma comunidad*.

Por otra parte, en la experiencia estudiada el trabajo íntimo o doméstico de reproducción permanece en un ámbito familiar, no socializado. Si bien tareas de cuidado como la salud se vuelven comunes, las tareas reproductivas que el feminismo ha iluminado continúan sin ser organizadas en la esfera comunal. Ubicamos entonces distintos trabajos no racionalizados en clave mercantil: reciprocidad como intercambio de fuerza de trabajo, obligatoriedad del trabajo igualitario, trabajo de servicio comunal, trabajo de don puro (funciones, ayuda, cuidado) y trabajos domésticos de reproducción. Al considerarlos en conjunto se presentan como formas de trabajo que, por su horizonte y forma organizativa, no reproducen parcial o totalmente relaciones mercantilizadas.

De ahí que como unidades de reproducción, material y simbólica, las familias puedan producir comunidad, relaciones comunitarias. En América Latina, la fortaleza de muchos movimientos sociales se sustenta en relaciones familiares y comunales. El estudio de sus sublevaciones no puede soslayar las formas familiares y comunales cuyos entramados se orientan hacia la acción conflictiva en tiempos de antagonismo y hacia la reproducción en tiempos normales. El eurocentrismo teórico sobre otros tipos de movimientos no comunitarios representa un obstáculo epistémico para comprender los procesos sociales de lo que llamamos movimientos de producción y reproducción comunitaria.

Por su incompatibilidad histórica con formas distintas de reproducción, el capital es antagónico a lo familiar y lo comunal, a una forma en que el trabajo se comparte y no requiere una especialización profunda, que implica intensidad de mano de obra pero no tecnología, que carece de incentivos monetarios y no significa disciplina sobre los cuerpos, en que las formas de ejecución pasan por algún espacio deliberativo y los tiempos son orientados por la satisfacción de necesidades y no por determinaciones productivo-mercantiles. Por ello en las comunidades se vive lento y el avance de los proyectos se alarga, no sólo por falta de recursos sino porque mientras éstos se maduran y la comunidad se organiza para conseguir sus objetivos no se pierden ganancias. El tiempo es dado por el ritmo del proceso comunal, no por las ganancias.

La obligatoriedad no remunerada, el servicio, genera otro tipo de socialidad. Este tipo de trabajo, como vemos con intensidad en las mujeres, provoca una experiencia individual de descubrimiento de las capacidades propias para aportar a los demás. Satisface necesidades

de conocimiento, reconocimiento y creatividad, y abre una esfera común de construcción de relaciones también satisfactorias. El trabajo igualitario las hace descubrirse entre sí mismas en el cumplimiento disciplinario de la obligación, y constituye una afirmación objetiva que otorga derechos para el beneficio en común de los frutos comunales. A la vez crea marcos éticos y morales sobre la obligación, el deber y las relaciones interfamiliares. El trabajo es una tarea subjetivante y, cuando se hace de manera “comunal”, crea una relacionalidad percibida por las mujeres y los integrantes del movimiento. Es una fuerza que, aunque no logran objetivar, los motiva a seguir esforzándose, a participar, a trabajar para lo común a pesar de la precariedad, el cansancio y las innumerables contradicciones, errores y conflictos que el proceso mismo genera.

Sin embargo, el trabajo comunitario no funciona sólo a partir de subjetividades cooperativas, altruistas, generosas y armónicas. El conflicto y la contradicción están presentes en todo el proceso. La cooperación en el trabajo comunitario requiere sostener la confianza mutua tanto en la interdependencia interfamiliar como en lo igualitario del trabajo. En todo momento, frente a cada problema, necesidad y coyuntura, puede primar el interés de la racionalidad estratégica egoísta, pueden descentrarse las fuerzas en común, desarticularse, desorganizarse como unidad social. Mantener la cooperación para el trabajo comunal como institución comunitaria requiere regulación. La ruptura de la obligatoriedad y lo igual debe ser regulada, lo que, en el caso que estudiamos, se logra a través de la deliberación. Y aún más: las transformaciones y evoluciones de la solución del asunto comunitario necesita dirección, decisión para resolver, orientación hacia la solución y un horizonte en común. La necesidad de autorregulación del trabajo y la vida colectiva y de su permanente transformación y evolución requiere el gobierno de lo social.

Llamamos comunizar al complejo proceso de poner en común una necesidad colectiva, experimentar sus soluciones y otros modos de relación, de vivir, al movimiento práctico de intervención y acción sobre sus propios asuntos. Las familias de la OPFVII, sus mujeres, su grupo militante, no están obligados a cooperar por ninguna fuerza histórica ni por sus necesidades de marginación objetivas. Comunizar no es sólo una producción constante de relaciones y tramas de reciprocidad y cooperación. Comunizar es también una elección.

El proceso de comunizar se realiza ante cada problema y situación, significa optar por el debilitamiento de la reciprocidad negativa. Implica decidir que hay otro modo, otra forma posible, real, objetiva, de afrontar dicha situación, sea grave o efímera, local o nacional, material o inmaterial. Comunizar significa decidir afrontar la realidad en común. No basta con decisiones fundantes. Se requiere el trabajo de Sísifo: actualización, renovación constante de la decisión, creación de nuevas decisiones y eliminación de otras de manera permanente. La institución del común, comunizar, es decisión y relación de fuerza y poder político para configurar y reconfigurar la comunidad cuantas veces sea necesario. El centro de la comunidad no está en el trabajo igualitario, de servicio u otro. Radica en la posibilidad de decidir a cada momento, de afrontar la vida en común; por ello, los espacios de análisis, deliberación, decisión, sanción, monitoreo, dirección y gobierno de la comunidad, son el corazón del comunizar. En el siguiente capítulo, “La política de los de abajo”, analizaremos dicho proceso.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Bartra, Armando, “Fuego Nuevo. Paradigmas de repuesto para el fin de un ciclo histórico”, *Veredas*, núm. 18, México, UAM-X, 2009, pp. 7-37.
- Bartra, Roger, “Introducción a Chayanov”, *Nueva Antropología*, vol. I, núm. 3, México, Asociación Nueva Antropología A.C., enero de 1976, pp. 49-69.
- Coraggio, José Luis, *Política Social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*, Madrid, 1999.
- García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllú universal*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores, 2009.
- Ganem Valerie, “Organización del trabajo y proceso de subjetivación”, en Andrea Pujol y Constanza Dall’Asta (comps.), *Trabajo, actividad y subjetividad, Debates abiertos*, Córdoba, 2013.
- Godelier, Maurice, *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama, 1974.
- \_\_\_\_\_, *El enigma del don*, Madrid, Paidós, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador/ Abya Ayala, 2000.
- Gorz, André, *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*, Madrid, Sistema, 1991.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, “Más allá de la capacidad de veto: el difícil camino de la producción y reproducción de lo común. Reflexiones desde América Latina”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, núm 2, Universidad de Duke, Austerity and Revolt, 2014.
- Haesbaert, Rogério, *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI, 2011.
- Hernández, Roberto, “Teoría sobre campesinado en América Latina: una evaluación crítica”, *Revista Chilena de Antropología*, núm. 12, Santiago, Universidad de Chile-Facultad de Ciencias Sociales, 1993-1994.
- Korsbaek, Leiff y Felipe Gonzáles, “Trabajo y comunidad. Reproducción social, económica y cultural de la población indígena en el Estado de México”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, núm. 19, Toluca, UAEM, mayo-agosto de 1999.
- Lefebvre, Henry, *La producción del espacio*, Madrid, 2013.
- \_\_\_\_\_, *El pensamiento marxista y la ciudad*, México, Ediciones Coyoacán, 2014.
- Margulis, Mario, Reproducción social de la vida y reproducción del capital, *Nueva Antropología*, año 4, núms. 13-14, México, 1980.
- Meillassoux, Claude, “Un ensayo sobre la interpretación de los fenómenos económicos en las sociedades tradicionales autosubsistentes”, *Nueva Antropología*, año 4, núms. 13-14, México, 1980.
- Moctezuma Barragán, Pedro, *Despertares. Comunidad y organización urbano-popular en México 1970-1994*, México, UAM-I/UIA, 1999.
- Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos*, México, Limusa, 1992.
- Patzi, Félix, “Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (comps.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Puebla/México, BUAP/Casa Juan Pablos, 2005.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación*, México, JP Editor, 2013.
- \_\_\_\_\_, “El sistema económico como proceso institucionalizado”, en Maurice Godelier, *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1974, pp. 155-178.

- Reynoso Esparza, Enrique, *Los Panchos. Una historia de vida* [Inédito. Texto de recopilación histórica de uno de los dirigentes de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente], s/f.
- Robles, Sofía y Rafael Cardoso (comps.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007.
- Sandoval Forero, Eduardo Andrés, Hilario Topete Lara y Leiff Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas, comunidades*, Toluca, UAEM, 2002.
- Sahlins, Marshall, *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal, 1977.
- Thompson, Edward P., *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1979.

### Fuentes secundarias

- Alonso, Jorge (ed.), *Lucha urbana y acumulación de capital*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.
- Bautista Barragán, Raúl, *Movimiento Urbano Popular. Bitácora de Lucha. 1968-2011*, México, Casa y Ciudad, 2015.
- Bengoa, José y Eduardo Valenzuela, *Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*, Santiago, PAS, 1983.
- Bolívar, Teolinda, Mildred Guerrero y Marcelo Rodríguez, *Casas de infinitas privaciones. ¿Germen de ciudades para todos?*, Quito, Clacso/Abya Ayala/Universidad Politécnica Salesiana, 2014.
- Castro, Diego, Mariana Menéndez, María Noel Sosa, Raúl Zibechi, “Apuntes del pasado para la vida digna”, *Contrapunto*, núm. 3, Montevideo, Universidad de la República-Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio, pp. 23-33.
- Cisneros, José Luis, “La geografía del miedo en la Ciudad de México; el caso de dos colonias de la Delegación Cuauhtémoc”, *El Cotidiano*, núm. 152, México, UAM-A, noviembre-diciembre de 2008, pp. 59-72.
- Corredor, Carlos Enrique, “La Minga y el Ya tul: elementos de economía propia para la pervivencia del pueblo Mizak”, *Revista Porik An*, vol. 17, 2013, pp.51-70.
- Cruz Rodríguez, María Soledad, “Periferia y suelo urbano en la zona metropolitana de la Ciudad de México”, *Sociológica*, año 15, núm. 42, enero-abril de 2000, pp. 59-90.
- Giarretto, Mariana, “Las tomas de tierras urbanas y las posibilidades de una crisis del régimen de propiedad”, *Universidad Humanística*, núm. 70, Bogotá julio-diciembre de 2010, pp. 153-149.
- Groppa, Octavio, “Las necesidades humanas y su determinación. Los aportes de Doyal y Gough, Nussbaum y Max Neef al estudio de la pobreza”, *Erasmus VII*, núm. 1, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina-Instituto para la Integración del saber, 2004 2005.
- Hernández Navarro, Luis, *La novela ola magisterial*, México, Para Leer en Libertad, 2016.
- Hiernaux-Nicolas, Daniel, “Henry Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial”, *Veredas*, núm. 8, México, UAM-X, primer semestre de 2004, pp. 11-25.
- Jasper, James M., “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, año 4, núm. 10, diciembre de 2012-marzo de 2013, pp. 46-66.
- Jurado, Claudia y Patricia Botero, “Trapiche, minga y resistencia. Una experiencia de socialización política”, *Revista Eleuthera*, vol. 7, julio-diciembre de 2012, pp. 167-192.
- Lindón, Alicia y Cristóbal Mendoza (coords.), *La periferia metropolitana: entre la ciudad prometida y un lugar para habitar la Ciudad de México*, México, Gedisa, 2015.
- Mançano Fernández, Bernardo, “La ocupación como una forma de acceso a la tierra en Brasil: una contribución teórica y metodológica”, en Yeros Paris Moyo Sam (coord.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2008, pp. 335-358.



- \_\_\_\_\_, “Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales”, *OSAL*, año 4, núm. 16, enero-abril de 2005, pp. 273-284.
- Martínez, Emilio, “Configuración urbana, habitar y apropiación del espacio”, en XIII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control, Barcelona, 2014.
- Moyo Sam, Yeros Paris (coord.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2008.
- Navarro, Bernardo, *Crisis y Movimiento Urbano Popular en el Valle de México*, México, UAM-X, 1990.
- Ostrom, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, FCE/UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 2000.
- Portanteiro Juan Carlos, 1981, *los usos de Gramsci*, México, Folios Ediciones.
- Porto Gonçalves, Carlos, *Geo-graftas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidades*, México, Siglo XXI, 2001.
- Raffestin, Claude, *Por una geografía del poder*, Morelia, El Colegio de Michoacán, 2011.
- Renna Henry, 2013, “Territorio, Comunidad y autonomías en movimiento” en *Contrapunto*, no 3. Montevideo, Comisión Sectorial de Extensión y actividades en el Medio. Universidad de la República, pp. 141-153.
- Renna, Henry, *Sobre el ejercicio y construcción de las autonomías* Santiago, POBLAR, 2014,
- \_\_\_\_\_, “La situación actual de los movimientos sociales urbanos. Autonomía, pluralidad y territorialización múltiple”, *Revista Electrónica DU&P. Diseño Urbano y Paisaje*, vol. 7, núm. 20, Santiago, Universidad Central de Chile-Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje, 2010.
- Shein, Edgar, *Psicología de la organización*, México, Prentice-Hall Hispanoamericana, 1982.
- Ramírez Saiz, Juan Manuel, *El movimiento urbano popular en México*, México, Siglo XXI, 1986.
- \_\_\_\_\_, “Impacto urbano de las Organizaciones Populares en México: 1980-2002”, *Desacatos*, núm. 19, septiembre-diciembre de 2005.
- Rosique Cañas, José Antonio y José Luis Cisneros, “Espacio y delincuencia: geografía del conflicto en Iztapalapa”, *Veredas*, núm. 6, México, UAM-X, 2003, pp. 103-124.
- Sobrino, Jaime, “Estructura física y etapas de metropolitismo de la Ciudad de México”, en Adolfo Sánchez Almanza, *La ciudad de México en el desarrollo económico nacional*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, 2000.
- Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 2004.
- Torres, Eliud, “Cotidianidad y participación infantil política en una organización urbana de la Ciudad de México”, tesis de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, México, UAM-X. 2015.
- Terrazas Revilla, Óscar, “Los ejes de la metropolización”, *Anuario de Estudios Urbanos*, núm 2, México, UAM-A, 1995.
- Ward, Peter, *México megaciudad: desarrollo y política, 1970-2002*, México, El Colegio Mexiquense/Porrúa, 2004.
- Yañez, Pablo y José Luis Peralta (coords.), *Las exclusiones de la educación básica y media superior en el D. F. Gobierno del Distrito Federal*, México, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef), 2006.
- Zibechi, Raúl, “Los trabajos colectivos como bienes comunes materiales-simbólicos”, *El Apantle*, núm. 1, México, SOCEE, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2015.

## CAPITULO IV: Poder y mando comunal

Son casi las doce del día de un sábado. Si uno se encuentra en la calle central que atraviesa a toda la comunidad, puede verse cómo caminan muchas personas hacia el mismo lugar. Primero unos cuantos y luego ya son cientos. Casi todos llevan un cuaderno en la mano o bajo el brazo. Algunos comentan entre sí que “ya casi es hora” y apuran el paso. Se dirigen a la asamblea mensual de Acapatzingo.

Cuando uno comienza a acercarse al tejabán, ese viejo techado levantado en el corazón de la comunidad que alberga las asambleas comunales desde hace más de dos décadas, comienza a escucharse un fuerte barullo. Al doblar en uno de los andadores se descubre a la vista que cientos de personas esperan y conversan ruidosamente. Hay varios puestos de comida alrededor de la enorme reunión y como las sillas a veces no alcanzan, muchos llegan con su propio asiento que traen desde su casa.

El tejabán construido sobre la tierra desnuda es una construcción precaria de madera y láminas y debajo de su sombra unas quinientas personas esperan la instalación de un sonido que servirá para la deliberación. Hay muchos bebés en brazos y algunas carreolas. La gente viste sencilla. La mayoría son mujeres adultas y jóvenes pero también algunas de edad mayor, esas que llegaron primero a las tomas de tierras que luego se convirtieron en esta colorida y organizada comunidad. Están presentes a la vez muchos varones, quizá una cuarta parte de los asistentes.

Un par de mujeres ayudan a instalar la mesa. Las brigadas conformadas por familias se rotan entre sí la conducción de la asamblea que tiene un tono muy formal. Abren un enorme y rígido libro de actas donde se apuntarán los acuerdos; hablan bajo entre sí para ponerse de acuerdo en la facilitación de la enorme asamblea, cuya asistencia es obligatoria para al menos un integrante de cada familia que vive en esta comunidad.

Las asambleas en los primeros años se llegaban a hacer varias veces a la semana, pero ahora que ya están establecidos y construidas las viviendas por las que lucharon, se acordó desde hace tiempo, realizarlas mensualmente. En otras comunidades y asentamientos de la organización su realización tiene otra periodicidad. Acapatzingo, la comunidad más grande y antigua, necesita un importante esfuerzo para que todos puedan reunirse. Al llevarse a cabo cada mes, se juntan muchos temas para discutir y en ocasiones la asamblea puede durar muchas horas.

El precario y desgastado sonido termina de conectarse. Las mujeres toman el micrófono: “compañeros vamos a comenzar”. Al principio cuesta trabajo lograr el silencio. El fuerte barullo va quedando como un murmullo que permanece durante toda la reunión. Los rostros giran hacia la mesa de conducción. La gente toma asiento lentamente. La asamblea está por iniciar.

\*\*\*\*\*

En nuestro capítulo anterior hemos descrito y analizado una comunidad del hacer, basada en lo que hemos llamado trabajo familiar igualitario y trabajo de servicio rotativo. Ese hacer en común ha logrado inusuales procesos comunitarios. Hemos dicho previamente que a partir y de manera paralela de esa comunidad de trabajo, se constituye una comunidad política, que direcciona, regula y norma la vida colectiva. Es el ámbito de *lo político comunal*, pensado como una relación de autoridad y mando cuyo horizonte es la reproducción de la vida de sus integrantes unidos.

En este capítulo queremos concentrarnos en las formas políticas y las relaciones de poder constituidas en la Organización Popular Francisco Villa Independiente, en particular en el asentamiento más grande del movimiento que es Acapatzingo. Para ello, analizaremos las relaciones de poder político, expresadas en diversas formas, mecanismos y acuerdos que dan forma a lo que podría ser la institucionalidad comunal.

Las primeras son los entramados de autoridad, mando y ejecución que conforman las distintas, complejas e intrincadas formas de organización de los panchos villa. Estas integran las capacidades y potencias de autoinstitución, dándose a sí mismos su propia forma y figura para las tareas de planeación y organización. Esta autoinstitución permite asumir colectivamente la gestión de los asuntos comunitarios e implica cierta configuración específica del poder.

Por otro lado, analizaremos el ejercicio de la fuerza controlado comunalmente. Los mecanismos de coerción y convencimiento que permiten la autoregulación, es decir el cumplimiento de lo acordado, pero también el ejercicio de la sanción como dispositivo de disciplinamiento comunal, basado en la obligatoriedad, la pertenencia y otras formas de ejercer el poder. Esta dimensión está vinculada al monitoreo del cumplimiento de los acuerdos y el control que se ejerce sobre los integrantes de la comunidad y la organización.

Veremos finalmente, la influencia crucial de la dirección política de la organización y el papel del liderazgo. Organicidad, autoregulación del poder y liderazgo son los tres ejes orientadores de este capítulo. Este entramado político-comunitario no puede reducirse a las formas organizativas sino esencialmente a las relacionales constituidas por el proceso y la política que se ejerce en las asambleas, que veremos en otro capítulo. Estos ejes analíticos implican la capacidad de autodeterminación y autonomía comunitaria, así como las funciones dirigentes y de coordinación en un contradictorio y complejo proceso de construcción de autoridad comunitaria y a la intención explícita e incesante de organizarse en contra de la concentración del poder.

### **Cuando manda la asamblea**

El poder decisorio, la autoridad, el mando central se encuentra en la reunión de todas las familias aglutinadas en asamblea, organizadas por brigadas. El que dichas decisiones se realicen a través de la política asamblearia, habla de cierta organización formal del poder en la colectividad y la deliberación abierta, pero también en la capacidad de auto-instituir procesos de discusión a partir de tramas organizativas que constituyen un cuerpo u órgano político que asume colectivamente los asuntos comunitarios. Implica también cierta concepción de cómo construir y distribuir el poder, que en el caso de los panchos villa, lo denominan *poder popular*.

“Dirección colectiva”, “democracia interna”, “colectivismo”, “ayuda mutua” son algunos de los principios reivindicados por el movimiento<sup>1</sup> para el funcionamiento asambleario y de la organización en su conjunto.

La cultura asambleísta inició siendo un requisito formal para pertenecer a la organización y coordinar las actividades hacia la construcción de la vivienda, pero fue modificando su sentido para convertir a la asamblea en un órgano autónomo, una entidad política de donde emana formalmente la autoridad en cada comunidad para decidir sobre la vida cotidiana en el asentamiento. La forma asamblearia fue promovida por el grupo militante desde la formación de lo que fue el Frente Popular Francisco Villa, que, como hemos

---

<sup>1</sup> Documentos del Séptimo Congreso General Extraordinario 2015.

mencionado, heredaba una tradición de lucha popular iniciada en el norte del país. La asamblea popular como sabemos, tiene una larga trayectoria y tradición en los movimientos sociales aunque ha sido poco analizada y hasta desdeñada en las investigaciones sobre las formas deliberativas.

La capacidad de auto-institución comunal implica el ordenamiento sistemático de las relaciones comunitarias a partir de una forma específica de concebir y ejercer la palabra de donde emanan acuerdos de los que derivan mandatos de carácter obligatorio para todos quienes pertenecen a la organización-comunidad.

Hay cierta tradición libertaria en la trayectoria de la izquierda histórica que reivindicó la asamblea como forma del poder desde abajo, que la OPFVII recupera ideológicamente como sentido de cambio en las relaciones de poder y también como crítica a la “democracia burguesa”. La asamblea es la búsqueda del poder de “abajo hacia arriba” como ellos mismos dicen y es que consideran que el espacio asambleario es la “máxima instancia” para la toma de decisiones.

La Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente, hereda de un principio fundacional de la izquierda radical ortodoxa, su adhesión al “marxismo-leninismo” y formalmente se adscribe al funcionamiento teorizado por Lenin llamado “centralismo democrático”<sup>2</sup>. Un rasgo organizativo emanado de esa tradición en efecto se ejerce diariamente en la vida de la organización, que es el de la “subordinación de la minoría a la mayoría” y la “subordinación de la parte al todo” como mecanismo de decisión interna a través de votaciones.<sup>3</sup>

No obstante, la práctica política en la vida comunitaria de los asentamientos de la OPFVII poco o nada se parece a las características de una organización de revolucionarios profesionales y a la organización de combate que postula el centralismo democrático.<sup>4</sup> En especial, quizá lo más disonante de la práctica de los panchos villa con esa doctrina es la diferencia sobre la tesis de la “concentración de funciones en manos del menor número posible de revolucionarios” (Lenin, 1902: 82); ya que la práctica política, organizativa y de flujos de autoridad y mando en cada comunidad, busca en todo momento un poder colectivo y colegiado. Hay una búsqueda incesante para que manden las instancias colectivas, para que decidan los muchos, para que mande la asamblea: “nosotros como organización nos definimos como una organización horizontal”<sup>5</sup> nos dicen algunos de los líderes históricos de esta agrupación, confirmando, en sus formas de enunciación, una tendencia organizativa del poder que está presente en toda la práctica política cotidiana.

Que el poder y la autoridad sean todas y todos reunidos, es una búsqueda incesante de horizontalidad y participación popular de todas las familias, no sólo en la división de trabajo como hemos visto, sino también en la deliberación y en las decisiones. Esta práctica

---

<sup>2</sup> En los principios organizativos de la OPFVII, puede leerse que la organización debe reproducir cuatro principios básicos: la subordinación de la minoría a la mayoría. La subordinación del nivel inferior al superior. La subordinación de la organización a su dirección. La subordinación de los integrantes a la organización.

<sup>3</sup> Debe recordarse que este principio organizativo centralizante se realiza en el debate de Lenin contra sus detractores al interior del Partido Socialdemócrata Ruso en el texto “Un paso adelante, dos pasos atrás” de 1904. En el folleto de debate intra-militante, Lenin afirma para defender su posición sobre la organización que: “Los límites de la autonomía no los debe definir el grupo mismo, sino el todo de que forma parte el grupo” y también “la obligación de la parte a someterse al todo” en relación a posición minoritarias al interior de su partido. (Lenin, 1904: 71-72)

<sup>4</sup> Véase Cliff, Tony, 2010, *Lenin. La construcción del partido*. España. El Viejo Topo y en especial Mandel Ernest, 1976, *La teoría leninista de la organización*. México. Era.

<sup>5</sup> Entrevista 30 de marzo de 2016. Integrantes de la coordinación.

de “horizontalidad” es un empuje permanente para lograr esa forma de participación política “desde abajo”.

Esta práctica política semeja mucho más a la organización comunitaria, indígena o campesina que a los organismos verticales de asociación de masas. Es probable que su adhesión al centralismo democrático sea una reminiscencia de cuando fue fundado el FPFV, bajo principios ortodoxos y orientado con el objetivo de ser parte de la revolución proletaria. No obstante, como explicaremos más adelante, esa forma de concepción de lo político y de organización de las familias integrantes tuvo fuertes rupturas que implicaron varias bifurcaciones en el horizonte de lo que hoy es la OPFVII.

Los Panchos conciben a la asamblea como centro del poder comunitario y de la organización y se acerca a lo que algunos pensadores llaman “la política comunitaria”. Según Raquel Gutiérrez la forma liberal de la política se basa en la delegación, incluso en la renuncia del poder decisorio sobre los asuntos comunes. La forma política comunal estaría basada según ella y Félix Patzi, en que el poder sigue residiendo en la colectividad que no delega o enajena dicho mando (Gutiérrez, 2016, 2015; Patzi, 2005). David Quispe, a su vez, retomando a ambos autores, resume que el nudo de esta politicidad está en el “modo como los individuos se hacen cargo de la gestión del asunto común” (Quispe, s/f).

En la forma comunitaria de política, la soberanía social no se delega sino que se *ejerce directamente*. (...) los mecanismos de gestión del asunto común se construyen a partir de los acuerdos entre sujetos concretos (...) (Gutiérrez, 2014)

Es importante resaltar que la idea de no delegación y ejercicio directo, Gutiérrez la asocia directamente a la comunidad.

Desde otra perspectiva, Dussel sostiene que la fetichización del poder se realiza precisamente en la separación del origen del poder (*Potentia*) entendida esta como capacidad o facultad de soberanía, autoridad o gobernabilidad y *poder organizado*: “la necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos *potestas* (...) y la escisión del poder originario basado en la *potentia*. (Dussel, 2006: 30). La separación entonces entre *potentia* y *potestas* es en la visión de Dussel, totalmente inevitable. Podríamos decir, la separación entre gobernantes y gobernados es una fatalidad ontológica. Cualquiera poder organizado, cualquier *potestas*, significa cierta separación de la *potentia*.

En cambio Gutiérrez y Patzi, lo que nos proponen es que no existe tal fatalidad, sino que existen dos modos de lo político: uno liberal donde el poder es delegado y otro comunal donde el poder es conservado directamente en quienes son su fundamento.<sup>6</sup>

Si bien diferimos en la afirmación de la escisión entre *potentia* y *potestas* es inevitable, tampoco creemos que su unidad, como *poder indiferenciado* esté dado de por sí en la forma política comunal. Debemos recordar que las formas políticas del poder comunitario tienen figuras y variaciones infinitas. La esencia de la política comunal, siguiendo a Gutiérrez y

---

<sup>6</sup> En el liberalismo, existe una larga trayectoria de discusión entre la democracia representativa y la democracia deliberativa. El debate entre los defensores de la representación y quienes proponen diversos grados de mandatos emanados desde la deliberación a los representantes de los partidos políticos está sin embargo enmarcado no en el debate entre política liberal y política comunitaria sino más bien su racionalidad orbita alrededor del perfeccionamiento de la primera. Es por ello que a pesar de valiosos aportes de la democracia deliberativa, no concuerdan con las formas de hacer política del movimiento que estudiamos, ya que este es independiente de la escala y formas de la política hegemónica donde los defensores de la democracia deliberativa ponen toda su atención. En el capítulo posterior veremos más claramente algunas de estas tensiones.

Salazar es como hemos sostenido a través de todo el trabajo, la reproducción social de sus miembros. Estos autores sostienen que en la política liberal-estatal, dicho objetivo, queda subordinado a la reproducción del capital, a diferencia de la comunidad donde sigue siendo su prioridad. Este nos parece la característica que identifica la política comunal: “Las lógicas comunitarias de reproducción de la vida tienen como finalidad garantizar el sustento- la comida, el agua, el lugar donde habitar, la salud y la educación de las nuevas generaciones” (Gutiérrez, Linsalata, Navarro S/F)

Pero también debemos recordar que históricamente, la comunidad ha sido subordinada a otros poderes de manera servil o caciquil, generando una abierta relación de dominación comunal ante un mando externo.<sup>7</sup> Esta subsunción o cooptación comunal puede enajenar el mando de facto, concentrando en los hechos el poder en el mediador con el poder dominante externo. Esto puede suceder incluso, sin que los órganos asamblearios desaparezcan o se erosionen, pero quitándoles en los hechos sus funciones auto gubernativas, orientadas a la concentración del mando para satisfacer un interés y objetivo más allá de la comunidad.

Es por eso que sostenemos que la figura de la política comunitaria no siempre ni necesariamente asume un mando colectivo. Es por decirlo así, un mando comunal deformado. Horizonte de reproducción y ejercicio directo bajo mando colectivo están imbricados pero también pueden ser disociados. *De los modos y grados del ejercicio directo y auto-regulado del poder emerge la política comunal*, que bien puede ser totalmente autónoma o estar dominada parcial o totalmente por un mando ajeno. En todo ello, como en cualquier política, puede concentrarse o dispersarse el poder.

Por tanto, un mando comunitario asambleario no enajenado, es siempre un proceso en marcha, una praxis sostenida que puede erosionarse y desaparecer o enajenarse y deformarse. Por eso, *la política comunitaria es un ejercicio constante de sostenimiento, actualización y renovación de la acción política que mantenga el poder en la asamblea sin autonomización de quien manda*. Un poder directo no delegado pero también anclado en un órgano colectivo, que es la asamblea. Es una búsqueda y acción permanente por sostener un mando propio, colectivo y autoconfigurado, es decir autoinstituido.

Si hemos visto en nuestro capítulo anterior que la búsqueda constante de eliminar la reciprocidad negativa se realiza a partir del trabajo igualitario y de servicio, *comunizar significa también el proceso incesante, nunca acabado, de eliminar la división entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos*. Este horizonte no es sólo un ideal regulativo o un programa emancipatorio, aunque veremos su importancia moral, ética e ideológica. Es sobre todo un conjunto de prácticas, dispositivos, mecanismos y acciones objetivas en la búsqueda incesante por construir un poder indiferenciado entre potencia y potestas. *Esa serie de prácticas de horizontalización del poder, de sujeción para evitar su fetichización o separación de los gobernantes es la otra dimensión de lo que llamamos comunizar*.

Esta afirmación no sólo la sostenemos a partir de una reflexión teórica-lógico-abstracta, sino esencialmente a partir de la observación de los movimientos que producen,

---

<sup>7</sup> Para el caso de México, la pérdida de la autonomía comunal puede revisarse el trabajo clásico: Rus, Jan, 1995, “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968” en J.P. Viqueira y M.H Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, CIESAS/CEMCA/UNAM/Universidad de Guadalajara. Para el caso europeo es sumamente ilustrativo y detallado el trabajo Álvarez, Ignacio (Coord.), 2013, *Comunidades locales y poderes feudales en la edad media*, La Rioja, Universidad de la Rioja, Servicio de Publicaciones.

reproducen y actualizan comunidades de trabajo y auto-institución. Es decir, en tratar de enunciar y significar prácticas reales aunque siempre contradictorias e imperfectas en dichos movimientos, que se basan en una producción constante de un *equilibrio dinámico* para ejercer dicho poder.

En la OPFVII a pesar de existir un fuerte liderazgo del grupo militante dirigente, lo que podemos observar es un intenso, cotidiano y radical proceso de horizontalización permanente, de lucha contra la *oligarquización* -en términos del sociólogo Michels- de búsqueda permanente de que el poder y las decisiones sean ejercidas por los integrantes de toda la organización y de toda la comunidad. Estas acciones implican una manera concreta de concebir el poder popular, la revolución y el cambio social. La aspiración de constituir un proceso “desde abajo” impregna toda la práctica política concreta en la que se ha construido y centrado la organización en la última década.

La construcción comunitaria en Acapatzingo es una larga trayectoria histórica que ha instalado a la asamblea como centro formal de poder que se mantiene hasta hoy, no sin contradicciones. Pero es precisamente esa trayectoria organizativa, de un universo de acuerdos de funcionamiento común, de autoridad y legitimidad de los mandatos asamblearios así como las ideas, ética y aspiraciones que los sostienen y orientan, de los que emana *otra forma de hacer política* anclada en la deliberación de los de abajo.

### **La Comuna de Acapatzingo: deliberar y asumir**

¡mesa! ¡mesa! Exclama con insistencia Chavela para que se registre que quiere tomar la palabra. Es la comisión de “participación”, uno de los siete<sup>8</sup> espacios organizativos temáticos de la comunidad.<sup>9</sup> Hay una treintena de personas, todas ellas mujeres adultas y sólo un par de hombres, aunque Valente, sentado es una esquina y sin hablar mucho es de los líderes comunitarios más respetados en la comisión y en la comunidad.

Es una tarde entre semana y esta comisión es quizá de las más importantes en el proceso organizativo. Aquí se encuentran las coordinadoras de las 28 brigadas que organizan a las casi 600 familias que viven en Acapatzingo. Es la comisión más desordenada y desparpajada porque todas sus integrantes quieren hablar. A diferencia del resto de las comisiones, este espacio es el menos solemne y donde la reunión -que es una pequeña asamblea- transcurre con carcajadas y alburas entre señoras que no tienen, como se dice popularmente, “pelos en la lengua”.

“Era un acuerdo de asamblea que debíamos apoyar este proyecto” dice una mujer con cara de enfado. La cultura del *acuerdo asambleario* es una forma discursiva que llama nuestra atención porque se repite prácticamente en todas las comisiones y por supuesto en la asamblea general. El acuerdo aparece en las palabras de estas mujeres como algo muy serio que debe cumplirse y como muy grave no hacerlo. “Ya era acuerdo” se repite una y otra vez. *Ya era acuerdo.*

Sentadas en círculo -cosa que no sucede en todas las comisiones- debaten sobre el proyecto emergente del espacio asambleario infantil. La iniciativa fue propuesta en las asambleas generales de cada comunidad y fue aprobada casi de manera unánime, como mecanismo de formación para los niños en la cultura deliberativa. Acuden casi un centenar de niños pero otras familias no envían a sus hijos y no quieren participar: “mejor los envío al

---

<sup>8</sup> Recordemos las comisiones vistas en el capítulo anterior: 1) vigilancia; 2) Mantenimiento 3) Salud; 4) Cultura; 5) comunicación; 6) agricultura urbana y 7) participación

<sup>9</sup> Observación realizada el 20 de octubre de 2016.

catecismo” narra una compañera que le contestó otra mujer de su brigada. Hay cierta desconfianza de dejar a sus hijos con la comisión y hay rumores o chismes pero sobre todo algunas personas que desalientan la participación en sus brigadas. Estas mujeres de clases populares hablan fuerte sobre sus propias contradicciones internas y sobre las compañeras que con rumores desmotivan a otras: “son mamadas que la brigada se deje llevar por lo que dice Chela. Ahí está mal la brigada 17... ¡nos chinga el trabajo!”

Y es que cuando se reúnen, se revisan los avances e información en cada brigada y a la vez se evalúan errores, omisiones, descoordinación, malos entendidos y de vez en vez, la debilidad de la participación de algunas brigadas o algunas integrantes en ellas.

El proyecto de la asamblea infantil se denomina “somos el presente de nuestra comunidad” y se realiza a partir de juegos y dinámicas con los niños y niñas. Las mujeres se preguntan cómo convencer a las familias a través de sus brigadas a que envíen a sus hijos al espacio comunitario. Esta discusión deja ver una permanente tensión entre obligación y convencimiento para la participación. Dos de las 28 brigadas dicen que tienen compañeras que no quieren participar no sólo en el proyecto de la asamblea de niños, sino en otras obligaciones comunitarias. Una mujer, de mediana edad -como casi todas en la reunión- responde: “No mamen, cuando yo llegué aquí, venía embarazada, con hijos chiquitos y tuve que *asumir*”.

La obligatoriedad de los acuerdos es un tema permanente en estas reuniones. Algunas intervenciones privilegian la coerción: “no estamos de acuerdo en obligar a la gente a participar pero a veces lamentablemente sólo entienden por la fuerza”. La reunión se revuelve un poco frente a esa idea. Algunas la apoyan, otras disienten.

Es cuando habla una de las integrantes de la coordinación, espacio que enlaza todas las comisiones y a las comunidades entre sí: “Vamos a contracorriente. Al paso del tiempo los compas se van convenciendo de los beneficios. Es desconocimiento o ignorancia del proyecto”. Las siguientes intervenciones fortalecen la idea de salir a convencer sobre la participación en el proyecto infantil y también en el resto de actividades en las que la participación es débil. “¡Pues si las comisiones no son partidos políticos para convencernos!” interrumpe otra mujer, que había levantado tímidamente la pluma para pedir el turno de intervención, pero al tardarse demasiado en que la apunten, asalta la palabra. La reunión se revuelve de nuevo con esa idea. ¡orden! ¡compañeras: orden! dice la responsable de la mesa con una voz cada vez más fuerte.

Alguien propone que los integrantes de la coordinación hablen con cada brigada. Otra opina que ellas mismas se presenten en la asamblea para poner a discusión el tema. Finalmente otra compañera plantea “que los niños vayan a la asamblea a exponer”. Se mueven casi todas las cabezas afirmativamente. “Eso estaría muy bien” exclama alguien sin abrir una intervención formal. Todas saben que muchas familias se convencerán cuando vean el proceso que llevan los niños. Y eso se acuerda.

De manera paralela, en la comisión de comunicación se discute también el tema de la participación. Se analizan los problemas sobre la distribución del periódico comunitario que elaboran y se financia con aportaciones de todas las familias.<sup>10</sup> Se escucha a un compañero que dice que su brigada no participa lo suficiente. Alguien le responde: “en mi brigada lo que pasa es que si como comisionado uno explica la importancia y los contenidos la reacción es otra, porque si no, sienten que es una imposición”. Alguien más señala a esa parte de la

---

<sup>10</sup> Observación realizada el 8 de octubre de 2016.



comunidad, que es minoritaria y no participa: “son los mismos que hoy no están en la reunión, que no van a las reuniones en la semana”. Una tercer voz se alza aconsejando: “tiene que convencer a su brigada compañero”.

En otra discusión, se habla que algunas brigadas le toman menos importancia a la comisión de cultura, que pareciera poco sustantiva o relevante en contraste con las comisiones de vigilancia o mantenimiento que cuidan la seguridad y la infraestructura respectivamente.<sup>11</sup> Miriam, opina: “Yo diría que si vivimos aquí en la comunidad ya tendríamos que *asumir* la comisión”.

*Asumir* es parte del léxico común en las brigadas y la organización. Asumir puede significar aceptar una obligación, responsabilidad o tarea. Asumir implica aceptar el mando colectivo, atraerlo para sí, hacerlo suyo. Es curioso que sea este concepto y no el de obedecer o cumplir, sino asumir, que en varios diccionarios implica aceptación y toma de conciencia. Este grado de *aceptación* del mando comunal es el eje simbólico por el cual fluye la participación popular y habla de una forma de las relaciones de flujos de autoridad y poder en la organización y las comunidades que integran la OPFVII.

La cultura del acuerdo y del asumirlo, es el equivalente a “echar trato” en algunos pueblos indígenas. Moviliza el consenso comunal y es parte de una cultura política que identifica a los espacios colectivos como instancias de autoridad legítima. *Acordar y asumir*, adherirse al consenso y la mayoría así como la obligatoriedad para el cumplimiento son varios de los nodos para el ejercicio del poder comunitario.

La participación comunitaria se va construyendo como un fino entretejido. Las responsables de brigadas en la comisión de participación, son las organizadoras de la comunidad. Alientan y fomentan la participación y a su vez, como veremos, son una de las instancias de control y monitoreo de las familias. Ellas han construido una enorme legitimidad porque asumen numerosas responsabilidades. Debemos recordar que en las comunidades de la OPFVII, la esfera comunal de acción, es una fuente de liderazgo y decisión para el género femenino. La autoridad no emana sólo del trabajo asalariado - mayoritariamente masculino- sino de esta dimensión comunitaria en donde ellas fungen como líderes. Se les respeta porque “se fletan”, “se llevan una chinga” “porque chambean” porque “talachean” en palabras de quienes viven en las comunidades de Acapatzingo. *El trabajo no remunerado y comprometido es una fuente de autoridad y de relativo prestigio.*

Estas mujeres organizadoras motivan la participación buscando alternativas para quienes integran sus propias brigadas. Si algunos no pueden participar en la tarea de guardia y vigilancia rotativa el día que son responsables, buscan que otras brigadas los reciban en sus propios turnos. Si no se puede realizar una cooperación monetaria, las coordinadoras buscan mecanismos para que a través de trabajo colectivo o donaciones materiales las familias puedan seguir cubriendo su responsabilidad. Si una madre soltera no puede asumir las tareas, se propone cuidar a los hijos entre otros de la brigada para que pueda realizarlas. Si alguien está enfermo se propone a la brigada sustituir la responsabilidad de quien se ausenta entre todos. Si alguien muere se propone hacer una cooperación de toda la comunidad para apoyar en los gastos funerarios. Es adecuar los mecanismos de participación. Es un hilado fino.

Este entretejido de participación popular promovido por el cuerpo de mujeres que cotidianamente se reúne, es uno de los motores que mantiene la cohesión del entramado

---

<sup>11</sup> Observación realizada el 15 de octubre de 2016.

comunal de trabajo, organización y participación. La cooperación es una *urdimbre flexible* pero a la vez, *obligatoria*:

A fuerza tienes que convivir con la gente que te caiga bien que te caiga mal, entonces tienes que tomar decisiones que veas que no van a afectar a los demás, y si en algún momento hay compañeras que dicen es que no puedo, porque trabajo, anteriormente nuestra visión era... ¡ah pues no me importa! Ella tiene que cumplir y que cumpla como debe ser, porque yo estoy cumpliendo y ¿ella por qué no cumple?. Sin embargo la enseñanza que te va dando la organización es esa: tienes que abrirte el panorama, tienes que abrir la visión, a decir, bueno, a ver, la compañera trabaja, no la puedo obligar a que pierda un día de trabajo por quedarse, a ver ¿que opciones le das? <sup>12</sup>

Este principio de participación obligatoria y relativamente flexible, funciona también a través de la *rotatividad* en las comisiones, aplicada “situacionalmente”. Así como la participación en cada brigada se va moldeando para lograr el cumplimiento del trabajo obligatorio igualitario, la participación de servicio rotativo se maneja en el mismo marco de obligatoriedad y con cierta ductilidad.

En el espacio de cerca de 200 personas que integran las comisiones, no se participa ni homogénea ni mecánicamente. Algunas mujeres se integran obligatoriamente durante el lapso de un año, cumpliendo el deber emanado de la reunión de brigada. Al término de dicho periodo no vuelven a participar en el cuerpo de las comisiones. Han cumplido con el mandato y la obligación. Pero otras más, al integrarse, desean participar intensamente, aunque van rotando su colaboración a nombre de su brigada en distintas comisiones. Así, algunas compañeras han participado en dos o tres de ellas a lo largo de varios años, cambiando anual o bianualmente. Estas variaciones les permiten conocer nuevas dinámicas, problemáticas y compañeras. Finalmente hay quienes voluntariamente desean permanecer más tiempo en una comisión en particular, generando mucha experiencia y reconocimiento.

Esta dinámica es similar al interior de cada brigada. Primero se piden voluntarios para cubrir las tareas o responsabilidades. Algunos cubren los cargos necesarios para algunas comisiones. Si los voluntarios no son suficientes, se revisa entre las familias que no han asumido alguna comisión y se les designa bajo ese criterio. Finalmente si ya todas las familias en cada brigada han sido parte de alguna comisión en algún momento, comienza un nuevo ciclo de rotación. Este cambiante equilibrio entre voluntariado y obligatoriedad rotativa es quizá uno de los elementos más significativos del proceso organizativo.

Sin embargo, la autoridad y el poder al interior de cada brigada no se realiza necesariamente de manera democrática u horizontal. Depende de las circunstancias y características de las familias que la integran y de quien es nombrada coordinadora de brigada o responsable para alguna comisión. Aunque hoy es cada vez menos frecuente, al inicio del proceso las formas de cumplimiento de los acuerdos se implementaban en ocasiones de manera un tanto autoritaria o despótica. Elia recuerda que una compañera trataba de calmarla, hace ya muchos años, ante los abusos de su coordinadora:

Me decía.. no le hagas caso, ella es así... porque en una jornada la compa de mantenimiento era bien gritona; entonces decía ¡a ver ustedes vénganse para acá! y ¡llévense esas láminas de aquí! Y nos trataba así horrible, entonces yo le dije... ¡a mi no me hables así!, ¿eh?, ¡a mí no

---

<sup>12</sup> Entrevista a Gabriela. 3 de enero de 2016.

me grites!, yo no soy tu trabajadora, yo no soy peón, así que a mí no me vas a tratar así... pues entonces ¡retírate! [le respondió]<sup>13</sup>

Es interesante ver cómo Elia en su propia narrativa acepta que las relaciones de mando obediencia verticales y autoritarias son las que identifican la relación laboral y cómo no se deben aceptar fuera de ese ámbito. Habla de una claridad sobre la subalternidad dentro del mercado y la resistencia a la subordinación en la OPFVII.

Las relaciones de poder y autoridad internas han sido claramente discutidas y reguladas en la organización. Los integrantes de las brigadas si no están de acuerdo con lo decidido en ellas o consideran que el trato de quien coordina es degradante o hay alguna irregularidad, acuden al pleno de la comisión a denunciarlo y de ser necesario el tema puede pasar a la asamblea.

En los primeros años del proceso era mucho más frecuente que las familias se quejaran de su propio coordinador y acudían a alguna instancia superior. La organización no obstante, promovía la reflexión al interior de la brigada sobre el relativo poder de la coordinadora ya que las familias mismas la habían elegido, por lo cual, también podían revocar su mandato. Es curioso que las familias, acostumbradas a los procesos jerárquicos en su vida cotidiana y familiar, frente a los posibles abusos de alguna coordinadora o coordinador no repararan en su propio poder. Es así como comenzaba a funcionar el principio de *revocabilidad*. En algunos casos, los coordinadores fueron removidos bajo la discusión de su brigada y realizaron una nueva elección de su coordinador, quitándole el mandato y poder conferido.

Las relaciones de obligatoriedad al interior de la brigada cuidan, como hemos dicho, del cumplimiento igualitario por familia. Es de destacar cómo esta cultura del acuerdo y del trabajo familiar igualitario se respeta, a veces celosamente, entre todas las familias que integran una brigada. Es de nuevo el caso de Elia, que reemplazaba a su exmarido al ingresar a la organización, supliendo a un integrante que durante mucho tiempo no había participado de los acuerdos colectivos. La coordinadora le explicaba el proceso de sustitución al resto de los integrantes de la brigada y: “entonces la brigada dijo, no pues sí, nosotros vamos a supervisar que tú recuperes todas las participaciones, porque la persona que estaba no participaba y no cumplía. Entonces la brigada me tenía *ahí bien checada*”.<sup>14</sup>

Que el resto de las familias tuvieran “checada” a una nueva integrante, es un ejercicio de poder para que sus nuevos participantes se adhieran y asuman la lógica de trabajo interna. Todos estos mecanismos de relativo disciplinamiento, se dan al interior de cada brigada en múltiples formas y modos. La brigada entonces es un microcosmos, un pequeña unidad organizativa donde de manera más o menos descentrada y de manera relativamente autónoma se aplica el control de sus integrantes, el monitoreo de su trabajo y el cumplimiento de los acuerdos asamblearios y de comisiones. Estas microunidades de organización familiar dispersan la función de seguimiento y monitoreo por todo el entramado colectivo.

Es de destacar que esta forma de disciplinamiento y obligatoriedad sea horizontal. Un integrante puede exigir el cumplimiento del resto así como los demás pueden exigirlo para dicho integrante. Esa es una diferencia importante como veremos, en los mecanismos de monitoreo.

---

<sup>13</sup> Entrevista con Elia. 11 de febrero de 2016

<sup>14</sup> *Idem*.

Hoy las brigadas tienen una dinámica deliberativa mucho más intensa no sólo de la división del trabajo y la rotación de las responsabilidades sino de manera creciente sobre decisiones difíciles o temas donde debe participar la comunidad en su conjunto. Un nuevo acuerdo de funcionamiento es que las brigadas se reúnen una hora antes de la asamblea y ciertos temas son puestos a discusión al interior de ellas para luego informar sobre su debate para realizar una síntesis asamblearia. Esta técnica deliberativa alienta la discusión en cada brigada y politiza la discusión haciendo de esta una unidad política y no sólo operativa.

La creciente dinámica de discusión en las brigadas es parte de un proceso intencional para lograr la participación desde abajo. No obstante, la lógica deliberativa que se realiza en las comisiones es mucho más intensa:

El estar en las reuniones es estar reflexionando de manera permanente, creo que eso es algo que se da hasta el día de hoy. Una reunión de comisión es un espacio de formación política, también es un espacio de reflexión, y siempre se está reflexionando sobre lo que hacemos y se habla de lo que está ocurriendo a nuestro alrededor y de porqué estamos haciendo las cosas.<sup>15</sup>

Algunas compañeras resaltan también la dificultad de adaptarse a la deliberación colectiva en las comisiones:

[la comisión funciona] entre dimes y diretes (risas) porque luego no estamos de acuerdo o a veces queremos imponer ¿no?, porque yo digo que eso es lo correcto y está bien, entonces, este...si no lo toman en cuenta pues me enoja o me molesto o ya me voy, no de que ya no quiero seguir en la comisión. Entonces es un poquito difícil estar adentro de una comisión, porque son muchas opiniones. Algo para que a todos nos convenga pues sí es muy difícil.<sup>16</sup>

De hecho, la dinámica deliberativa en las comisiones se forma a partir de la reflexión y las preguntas, realizadas generalmente por integrantes de la coordinación, que abren la participación y las opiniones de todas y todos: “En la comunidad ha costado trabajo ir erradicando la violencia familiar. ¿Cómo garantizamos que estos niños no sean maltratados? (...) ¿qué podemos hacer para que esos compañeros se interesen? (...) ¿cuál es tu punto de vista? ¿cómo viste? (...) ¿qué dicen los demás? Son sólo algunas preguntas registradas en nuestra observación en todas las comisiones de trabajo para alentar las opiniones, el habla colectiva y el pensamiento entre todas y todos. Es una deliberación basada en múltiples preguntas y autocríticas.

La respuesta no es homogénea. En la comisión de cultura hay muchos jóvenes y es muy rotativa por lo que ganar confianza es más complicado, pero es la que más creatividad requiere y muchos chavos y chavas opinan y proponen cosas novedosas y a veces verdaderas locuras para sus actividades. La comisión de participación integrada por mujeres con mucha experiencia como hemos dicho, es donde el habla es más intensa. Comunicación tiene muchas tareas técnicas, así que algunas mujeres maduras se sienten menos seguras al hablar de cuestiones digitales, radiofónicas o de impresiones y publicaciones. Vigilancia tiene también entre sus integrantes algunos que cuentan con el respeto por su participación y trabajo de antaño, labor que además puede llegar a ser extenuante e incluso peligrosa.

---

<sup>15</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Elia. Agosto 2015

<sup>16</sup> Entrevista a Martha Guzmán. 7 de noviembre de 2015.

Todas esas diferencias generan algunas tensiones sobre la aplicación horizontal de los acuerdos obligatorios porque: “Ayer el compa de comunicación que coordinó el volanteo o la pinta es hoy coordinado por otro compa de mantenimiento para la jornada”.<sup>17</sup>

El que todos sean autoridad para uno u otro caso, es desorientador para la tradición de autoridad fija y restringida en una elite. Todos mandan en algún momento a otros. Pero en ocasiones los de mayor experiencia se resisten a ser coordinados por quien menos experiencia tiene, por integrantes más jóvenes o nuevos en la organización. La resistencia a un mando autoritario también es bastante común. Pero todas estas resistencias se hacen de manera soterrada y no explícita. Es de destacar que el mando femenino en estas comunidades no es cuestionado. Son largos años de liderazgo y voces femeninas organizando y encabezando las tareas comunitarias.

Quizá lo más importante de estas discusiones es que el modo deliberativo de las comisiones, politiza y obliga por su configuración y método a reflexionar y hablar. Alejandro, un joven integrante de la coordinación general de la organización lo dice claramente, retomando su propia trayectoria política dentro de la organización:

Yo también soy un compañero que nace en la organización, llego a los siete años de edad y al final crezco en un proyecto de la organización (...) no es lo mismo crecer en una comunidad donde no hay comunicación a un espacio donde hay esa intención... de ir como... avanzando juntos (...) la participación ya más consciente que se empieza a dar tiene que ver con ciertas reflexiones que da... como por ejemplo vivir en un módulo provisional te da ciertas experiencias en la práctica, el estar en las asambleas y las comisiones te da ciertas nociones políticas”<sup>18</sup>

No obstante, el proceso más intenso es la participación en la responsabilidad comunitaria y no sólo en la deliberación. Contamos con numerosos testimonios que narran cómo los delegados de las brigadas al asumir una responsabilidad en alguna comisión, comienzan un acelerado e intenso proceso de politización en la práctica. Incluso aquellos que al inicio se mostraban renuentes y que su brigada tuvo que presionarlos para hacerse cargo, cambian su perspectiva y forma de participación así como su visión de la organización y del proceso comunitario. La práctica organizativa rotativa va formando una politicidad que se centra en la comunidad. Un nuevo modo de relacionarse, como plantea David, el más joven integrante de la Coordinación General de la OPFVII:

“Hay compañeros en la comunidad que dijeron esto de...yo no estoy de acuerdo...y cuando entraron a una comisión o les toca salir al rondín o salir a las actividades de la comunidad su visión de la comunidad cambió, o sea la visión de ser responsables, de tener como la responsabilidad de *coordinar, de planificar*, ya tienes una visión diferente... no sé en lo particular si este proceso de transformación sea consciente o tan conceptual pero se va adoptando como parte de la vida del día a día”<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Entrevista a Enrique Reynoso. 26 de septiembre de 2016.

<sup>18</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Alejandro. Agosto 2015

<sup>19</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla David. Agosto 2015

Es la misma opinión de “Enrique” quien es también parte de la coordinación, en entrevista por separado: “Cuando uno entra a la comisión se da cuenta del proyecto de la organización y el servicio a los demás, tener voz, sentirse útiles”<sup>20</sup>

Es indispensable mencionar que en la brigada, de manera débil y embrionaria y más por la práctica que por una teorización, se constituye un mando sujeto al escrutinio colectivo, un relativo mando que obedece. No sólo hay seguimiento del coordinador hacia las familias y monitoreo entre ellas mismas. También, debido a la relación directa y cotidiana de las familias con su coordinadora que las representa en las instancias de las comisiones, hay cierto límite de su poder, un margen restringido en la toma de decisiones, definido como hemos dicho por la práctica misma y la forma del flujo cotidiano de las relaciones de deliberación para asumir acuerdos:

Los compañeros temen tomar la responsabilidad [de ser coordinadores de brigada o responsables en alguna comisión delegados desde la brigada], temen tomar decisiones porque no saben si está bien o no, porque qué tal que no resulta y entonces la brigada le va a “linchar”(…) los compañeros dicen no pues, yo no voy a asumir esa responsabilidad. Dicen las compañeras de comisiones que más que poder o reconocimiento a veces se ganan puras mentadas de madre porque son a las que les toca decirle a la gente sobre el trabajo que hay que hacer (…) y esas cosas les dan miedo a los compañeros. (…) sí es muy complejo y en este proceso los compañeros van asumiendo que el poder que pueden ejercer tiene que ver más con la información y con tomar en cuenta a toda su brigada. También es verdad que a veces este reconocimiento que ellos no quieren se lo van ganando de acuerdo a su actividad, a la brigada. (…) son esos problemas los que los obligan a organizarse y coordinarse y ver que si lo hacen por separado eso genera un conflicto y ver que sí, que yo puedo tener iniciativa, pero debo contemplar que no soy yo, que somos un grupo de un colectivo y que si quiero que funcione mi propuesta entonces tengo que llegar a plantearla.<sup>21</sup>

Quienes coordinan y representan a las brigadas por tener un ejercicio de relación cotidiana tienen que enfrentar directamente a los representados, por lo que un mando arbitrario o exagerado tiende a limitarse y contenerse. Pero ello sólo es posible en medida de que existe una unidad organizativa que puede hacerle rendir cuentas. Las familias entonces, han aprendido poco a poco a “usar ese poder”:

Creo que la parte importante u otra parte es que algunas brigadas dicen ya no, ya no estamos de acuerdo con tu forma. Hay que elegir a otro y por más que quiera mantenerse en la posición haciendo su ejercicio de poder dicen no, éste ya no nos representa y de facto pues así ya no lo reconocen como la voz dentro de la comisión y es así un vaivén de procesos.<sup>22</sup>

Las dinámicas de rotación, obligatoriedad, forma deliberativa y participativa en las comisiones generan un proceso de creciente politización, entendida esta como comprensión de responsabilidad sobre el asunto comunal, experiencia en la gestión y solución práctica de los problemas comunitarios así como cultura y hábitos organizativos para la toma de decisiones. Ese proceso permite que cada vez más integrantes de las familias de Acatzingo hayan tenido alguna tarea comunal, lo que genera un proceso de subjetivación tanto individual como colectiva.

---

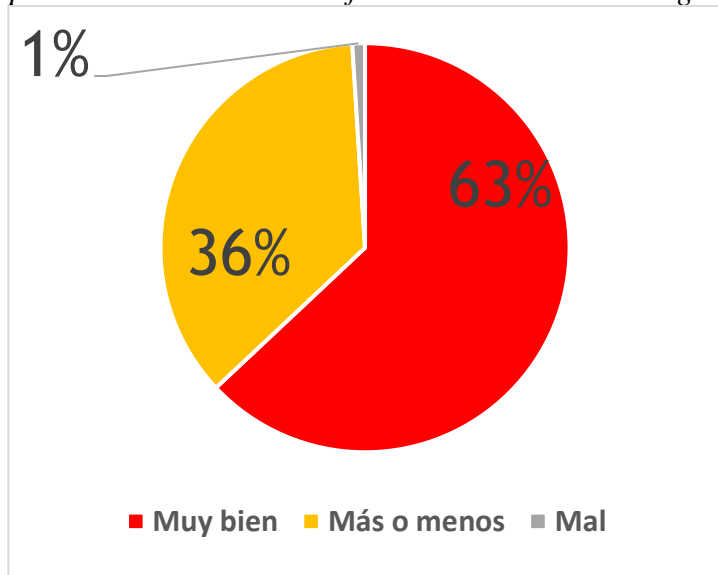
<sup>20</sup> Entrevista con Enrique. 26 de septiembre de 2016.

<sup>21</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Rosario. Agosto 2015

<sup>22</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla David. Agosto 2015

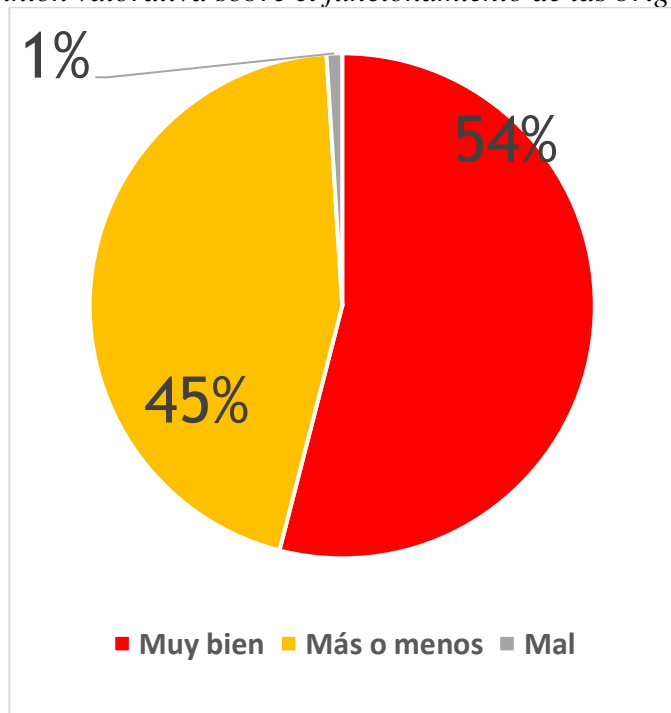
Esto puede analizarse con los resultados que hemos encontrado sobre la opinión de las familias en la OPFVII, donde la participación en el trabajo igualitario es bastante reconocido y aceptado:

*Opinión valorativa sobre el funcionamiento de las brigadas*



En cambio, el trabajo rotativo de servicio, es menos valorado, o es más conflictivo, en relación al funcionamiento de las brigadas.

*Opinión valorativa sobre el funcionamiento de las brigadas*



Aunque con menor grado de satisfacción, es evidente que ambas figuras gozan de una enorme aceptación organizativa, en las que las familias se sienten partícipes. Esta funcionalidad de ambas figuras de relaciones interfamiliares, es también un proceso de politización y práctico que resuelve la gestión de la vida cotidiana. No son las normas o las figuras organizativas en sí mismas las que provocan la transformación de estas familias, sino el tipo de relacionalidad que se impulsa, desde el igualitarismo radical y el control recíproco.

Es por eso que los principios organizativos y abstractos de horizontalidad, revocabilidad o rotatividad, si bien son importantes, no son decisivos por sí mismos. Lo es la capacidad deliberativa que en cada brigada, comisión y familia, en cada situación, decide cuándo y cómo aplicarlos basados en una autocrítica constante. Es la habilidad de tomar acuerdos a través de la deliberación el corazón de la política comunitaria de la OPFVII junto a la subjetivación individual que provocan la interacción y las relaciones intracomunitarias. Y es la clara intencionalidad política de que las decisiones se tomen desde abajo lo que impulsa toda la energía de la organización hacia las instancias colectivas.

La dinámica deliberativa, en resumen, ha venido creciendo y haciéndose cada vez más sofisticada, siendo parte de una cultura de participación y discusión desde abajo. Los ejercicios de verticalismo y autoritarismo reproducidos en algunas brigadas han venido sustituyéndose a través de la autocrítica y de la creciente eliminación de dichas prácticas, aunque no puede considerarse que se hayan erradicado.<sup>23</sup> Las comisiones de espacios operativos crecieron como instancias deliberativas donde también se politiza, se significan los horizontes de la comunidad y la organización así como se ejercen las relaciones de mando. Finalmente, los casi 200 integrantes de todas las comisiones se convierten en un verdadero ejército de promotores comunitarios, que salen cotidianamente a las casas, a las reuniones de brigada y con sus vecinos y familiares a hablar sobre lo acordado en asamblea:

Lo platicamos, vemos todas las partes y vemos... no se hace así, entonces vamos a hacerlo así... así pues a lo mejor lo hacemos, o las mismas compañeras: ustedes díganos una propuesta, qué no les parece de cómo estamos trabajando, cómo les gustaría que trabajáramos, y ellas nos dicen: pues que sean más sensibles, o que nos oigan, e igual algunos compañeros también nos dan ideas a nosotras.<sup>24</sup>

Por otro lado, si analizamos estas formas agregativas a través de las teorías clásicas de la organización, se iluminan aspectos distintos que deseamos destacar, que implican relaciones de mando y obediencia. Debemos señalar previamente que la teoría de la organización del trabajo, tiene un cariz administrativo orientado a la eficiencia productiva, gobernada por la máxima ganancia. Es una disciplina que junto a la economía son consideradas ciencias del enriquecimiento. Por ello, algunos de sus aportes contrastan radicalmente con los modos de gestión y organización en los panchos villa. Aun siendo así, destaquemos algunas nociones para hacer evidente los mecanismos de horizontalización que hemos mencionado.

La teoría clásica francesa habla de cinco funciones de la organización, en especial de sus funciones directivas o administrativas, que en nuestra visión, son relaciones de mando.

---

<sup>23</sup> Un borrador de documento del proyecto de justicia de Acatzingo elaborado comunalmente a partir de preguntas generadoras, plantea autocríticamente: “es necesario que varios comisionados mejoren su estilo de trabajo ya que parte de las críticas que se hacen a los comisionados es que algunos son prepotentes o déspotas porque no saben dirigirse a los compañeros de la comunidad”. Primero Encuentro Regional de Justicia. Acatzingo. CDMX. A 18 de junio de 2016.

<sup>24</sup> Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.



Estas son: planear, organizar, dirigir, coordinar y controlar. (Rivas, 2009; Chiavenato, 2006) Fayol, quien es otro de los autores clásicos de la teoría de la organización-administración, agrega la función de prever, aunque podría estar incluida en la planeación. Como sabemos Weber destacó siempre en su análisis de la burocracia, las reglas claras, racionales e impersonales como elementos decisivos. Los postulados básicos de teorías más recientes y modernas de la organización, incorporan los elementos subjetivos, emocionales e ideológicos, todos sin embargo anclados en una matriz de jerarquía, líneas de autoridad y unidad de mando. La organización “científica del trabajo” está anclada en cadenas escalares. Es de resaltar entonces, que las funciones de *previsión*, *planeación* y *organización* se realicen en espacios de discusión abierta y colectiva en las comisiones. No sólo el trabajo manual se distribuye en los entramados organizativos que hemos descrito en nuestro capítulo anterior. El trabajo intelectual, reflexivo que planifica dicho trabajo se realiza colectivamente y no en órganos o instancias personales. Se piensa en colectivo a partir de la deliberación. El que no haya cargos, funciones o jerarquías personales cambia la dinámica organizativa. Nadie se manda solo en torno de la comunidad: “Todos tenemos limitaciones en términos de las decisiones y esos límites son la colectividad, las instancias. Algún responsable de comisiones no puede por iniciativa propia decidir lo que va a hacer la comisión, tiene que consultarlo, nadie puede dar una determinación por sí mismo [ya que] hay una instancia que lo regula, que lo frena”.<sup>25</sup>

Esta cultura deliberativa en las comisiones y brigadas es ya un sentido común entre las mujeres y hombres que integran la organización. Como muchos de los varones de esta comunidad, Valente usa un lenguaje de las clases populares urbanas muy característico: extrovertido, zigzagueante, altisonante, por momentos cantinflesco y con un tono de barriada chilanga muy acentuado. Sus palabras además, hablan de una significación muy profunda de la cultura del acuerdo, de la claridad de los límites del poder de los comisionados y coordinadores de brigada y en general sobre la toma de decisiones en la organización que implica por supuesto muchos años de participación muy intensa, que lo ha colocado como uno de los integrantes de comisión más reconocidos:

Se discute entre todos; no hay nadie que dice o imponga ¡hey! Esto se va a hacer...oye no, espérate ¿pero por qué? ¿y nosotros no opinamos? Cuenta nuestra opinión ¿no?. Y entonces es ahí donde el querer imponer te dice ¡no manches! no vengas a imponer; si aquí es trabajo colectivo y entonces en la comisión pues no, alguien que te diga, oye ¿sabes qué? tu lleva la batuta, eres el que hablas, eres el que propone y todo, pero también están los demás, entonces tú dices ¿qué pasó? ¿tú qué opinas? No pues está chido lo que tu estas diciendo, bueno ¿entonces consensamos? Ah órale! Anótalo ahí, pero ya lo tenemos consensado y no que al rato digan que, ah! ese guey se la sacó de la manga, entonces si decimos que ese guey se la sacó de la manga, nos lleva a eso, a decir...yo no estuve de acuerdo y entonces cómo consensas, entonces ¿tú eres el que toma la decisión o todos? No pues todos. Entonces, debe ser una decisión que tomamos entre todos, ¿hay un responsable?. Si. Pero todos tomamos la decisión.<sup>26</sup>

Estos responsables, tienen entonces cierto *mandato imperativo*, influyen por sus propias capacidades, pero están restringidos en un marco decisorio que siempre es colectivo.

---

<sup>25</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Enrique. Agosto 2015

<sup>26</sup> Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.

Por otro lado, la tarea fundamental de coordinación, que implica según estas teorías la “unificación o armonización de todas las actividades” se realiza por medio de un pequeño cuerpo de militantes que fungen también como *dirección política* de la organización. Esa coordinación general de toda la OPFVII sin embargo, se somete también a estos principios de funcionamiento, que no están totalmente desarrollados en sus documentos o en una teorización organizacional sino que son nociones políticas construidas a lo largo de los años, algunas heredadas de los movimientos populares, algunas otras reinterpretadas de manera heterodoxa por el grupo militante y muchas más constituidas en un permanente proceso de ensayo-error.

La función de coordinación también, se realiza en otro espacio, que es el *plenario de comisiones*. Existen ciertas necesidades de articulación entre comisiones y armonización de sus tareas y objetivos. Este espacio es mucho menos periódico, y se reúne sólo cuando se considera necesario, siendo la forma de vínculo y combinación de los proyectos de cada comisión. Ahí se piensa un enfoque más integral de acciones entrelazadas entre todas las comisiones. Es, de nueva cuenta, la dinámica deliberativa colectiva y no las funciones jerárquicas o especializadas las que conducen dicha coordinación entre comisiones. Este sigue siendo un espacio organizativo al interior de la comunidad, pero es una instancia donde funciona un segundo nivel de delegación, ya que al plenario de comisiones, acuden voceros o representantes de ellas y no todos sus integrantes.

Esta urdimbre no es sólo una relación técnica de organización sino esencialmente, relaciones de poder y mando que tienden a dispersarse en todo el entramado comunal. Los principios de horizontalidad, revocabilidad, rotación, dirección colectiva, mando asambleario, mandato imperativo, evocan elementos organizativos de la llamada democracia directa<sup>27</sup>, la autogestión y otras tradiciones teóricas e ideológicas, pero lo cierto es que todas orbitan alrededor de la forma política comunal y su horizonte reproductivo. Lo más importante es que las funciones organizativas mencionadas se orientan claramente hacia un ejercicio directo de la comunidad organizada para dirigirse a sí misma, para constituirse con poder propio. Como capacidad y potencia de autoinstitución, que es lo que Castoriadis nombra autonomía. Sólo algunos de estos principios son explícitos y otros, se realizan de manera intuitiva, impulsados en ocasiones por la coordinación general y en otras fruto de la reflexión colectiva práctica. En ningún caso, derivadas de alguna teoría o ideología específica.

Veamos en resumen, los mecanismos formales que van constituyendo formas de autoridad y mando en lo que ahora vemos, es un complejo entramado organizativo.

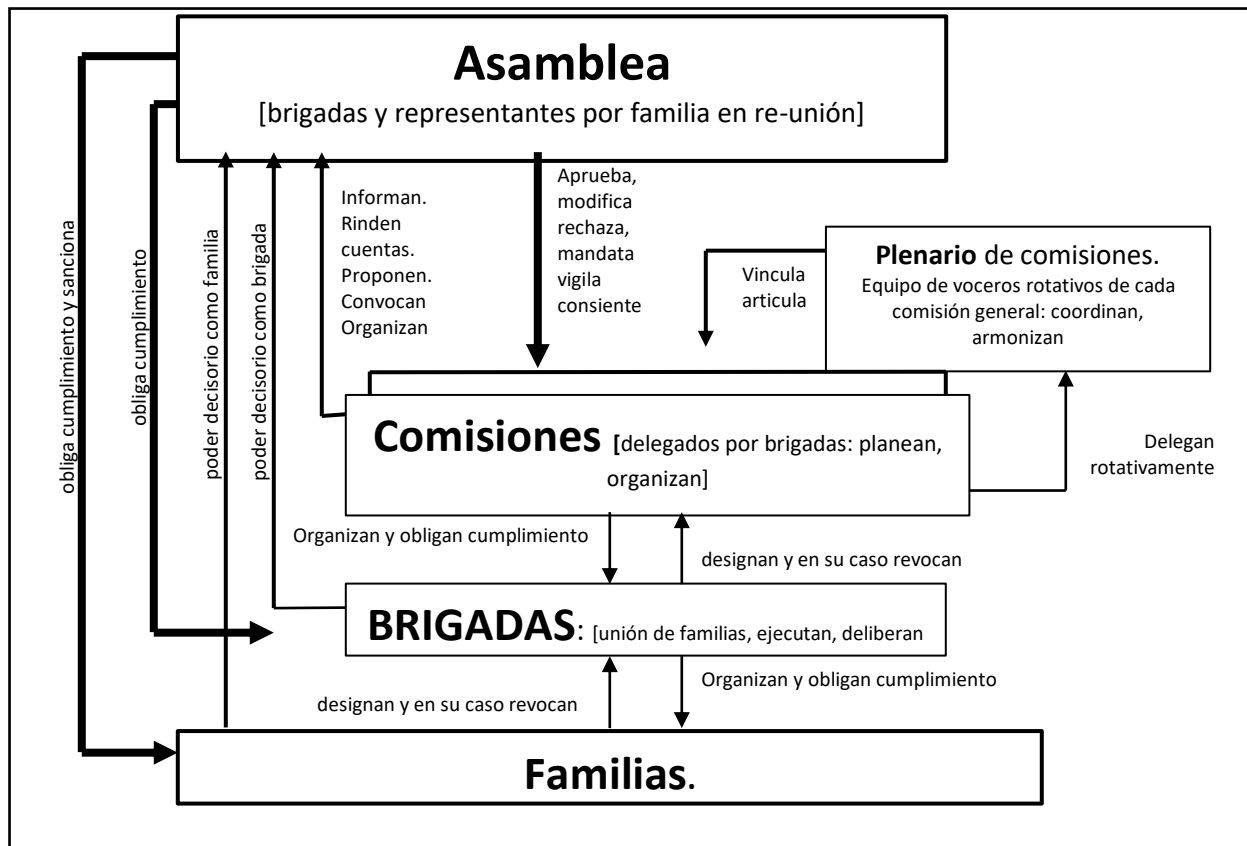
El flujo de autoridad emana de la brigada que nombra a sus responsables cuyas funciones delegadas hacia las comisiones implican las tareas de planear y organizar en colectivo. La instancia de las comisiones se convierten en la representación directa de todas las familias para los asuntos comunes tematizados. Las comisiones sin embargo, no tienen

---

<sup>27</sup> Un ejercicio de aproximación teórica sobre las formas democráticas directas puede encontrarse en Dussel Enrique “democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político” en *Alegatos* núm. 82, México, septiembre/diciembre de 2012 pags. 561-604. Sin embargo toda el despliegue intelectual Dusseliano, es esencialmente estadocéntrico y tiende a constituir un ejercicio de justificación de la separación de los gobernados y los gobernantes, por lo que el texto incluye la participación popular como un complemento del verdadero ejercicio gubernativo. Es curioso que siendo así, Dussel se acerque más al liberalismo que propone la democracia deliberativa que a una construcción radical de poder desde abajo.

autoridad en sí mismas, sino que el mando y la autoridad debe provenir de la asamblea, es decir de todas las brigadas y representantes por familia reunidas.

Una vez que dicho espacio asambleario ha tomado algún acuerdo y ha votado una resolución, la comisión tiene una autoridad que emana de la asamblea para regresar al espacio de brigada para impulsar el cumplimiento. Así hay un constante flujo de mandatos: la brigada mandata a un comisionado; la comisión se erige como un espacio de planeación y organización que propone al espacio asambleario. La asamblea, integrada por todos debe aceptar, modificar o rechazar las propuestas emanadas de las comisiones, de las que surge un nuevo mandato que ahora regresa a las comisiones y luego a las brigadas. Estas relaciones de poder formal pueden esquematizarse como lo hacemos en el siguiente cuadro.



El rasgo en muchas de las formas pol3ticas-comunales que se repite como patr6n, es que la asamblea es siempre una instancia colectiva mayor, en la que todas las familias de la comunidad est1n obligadas a seguir sus pautas de decisi6n. Este tambi6n es el caso en cada comunidad de la OPFVII. Adem1s, todos los espacios organizativos en efecto est1n subordinados a dicha instancia mayor. Como podemos tambi6n observar en la cadena de mandos hay un mando escalar: la familia sigue lo decidido en la brigada y 6sta a su vez sigue el mandato que emana de las comisiones. Pero cada una de las designaciones para dichas tareas va acompa1ada de poder revocatorio.

Empero, lo que llama la atenci6n es que los representantes comunitarios no emanen de la asamblea, sino de cada unidad organizativa familiar y de articulaci6n interfamiliar. Esto obliga a una participaci6n radicalmente igualitaria en la representaci6n ya que es org1nica a la forma de las familias y de su agrupaci6n en brigadas y no depende de quien acuda a la

asamblea o a alguna designación al interior de esta. Es un denso entramado familiar-comunitario que sostiene desde la base a las otras instancias basado más en la *designación rotativa obligatoria* en las unidades menores que en la elección asamblearia. Esto es un rasgo distintivo en la OPFVII en comparación con otras formas comunales.

Debido a ese origen, los comisionados designados tienen por decirlo así un *doble mandato*. El primero significa ser los voceros y organizadores de las familias en la dimensión del trabajo familiar igualitario para la vida cotidiana, cuyo mandato es revocable desde abajo. El segundo implica las tareas de planeación y coordinación pero sometidas a la autoridad asamblearia, que emite mandatos de aprobación o modificación según sea el caso. Este doble mandato desde el órgano mayor y desde las unidades menores, controla el margen de poder de la representación organizada en comisiones reduciéndolo a cuerpo intermedio, a pesar de que es ahí donde se realizan las principales tareas “gubernativas”: planear, coordinar, organizar.

Pero el otro elemento decisivo -como ya hemos mencionado- es que al interior del cuerpo de representantes, no existen órganos personales con autoridad. No es que no haya responsables, vocerías o comisiones sino que todas están sometidas a un mandato colectivo del pleno de cada comisión. Este tercer mecanismo no sólo de control de la representación, sino de “inteligencia colectiva” para dirigir, afrontar y gestionar los asuntos de la esfera comunal completa una tendencia radical e intensamente colectivizante del trabajo, la deliberación y las decisiones. El principio de “dirección colectiva” es llevada a sus máximas consecuencias. Estos modos de autocontrol y gestión del poder, la autoridad y el mando son abrumadores. Se consolida así un inequívoco sistema de autoridades elegidas y controladas de modo inmediato y directo.

Pero aún más, nos interesa enfatizar que esos modos colectivos tienden a reducir al mínimo las relaciones monopólicas de trabajo “intelectual” con respecto al “manual”. Reducen además las jerarquías estáticas porque todos son coordinadores pero también coordinados. Y por supuesto, reduce el poder de delegación, ya que siempre hay una instancia colectiva a la que no sólo se rinde cuentas sino que tiene creciente poder deliberativo y decisorio.

Hemos omitido -para desarrollarlo más adelante- el papel, forma y modos de la asamblea como centro rector de la comunidad, por su complejidad y también por ser autoridad mayor en todo el proceso. Esto para poder enunciar brevemente otras figuras organizativas, de poder y mando.

Si al interior de la comunidad estas son en general las instancias colectivas, el movimiento comunal de la OPFVII no se entiende sin los procesos de vinculación a escala inter-comunitaria y sin la orientación y dirección de todos los asentamientos de manera supra-comunitaria. Aquí, el proceso se complejiza debido a la diversidad de instancias de coordinación y articulación entre asentamientos pertenecientes a la OPFVII. En el cuadro siguiente desarrollamos cuatro formas de vinculación que definen a la organización en su conjunto y no sólo a la organización en Acapatzingo.

Comisiones conjuntas inter-comunidad	Las comisiones por cada línea de trabajo se reúnen para coordinar objetivos y metas comunes, aunque su ejecución depende de las condiciones locales, por ejemplo la reunión de los responsables de cultura de todos los asentamientos o de una región para preparar acciones o proyectos conjuntos.
Asamblea regional o de zona	Los responsables de cada una de las tres regiones [Iztacalco, Iztapalapa, Tláhuac] se reúnen esporádicamente frente a problemáticas o temas comunes a la región, pero no a toda la organización, por ejemplo problemas de seguridad.
Plenario de comisiones	Se reúnen los responsables delegados por todas las comisiones de todos los asentamientos para temas comunes a todos ellos.
Congreso Democrático	Delegados de todas las comunidades se reúnen para definir el rumbo político de la organización.

Los tres primeros mecanismos deliberan sólo cuando es necesario, por lo que no tienen una periodicidad fija. Esta ductibilidad es importante para poder concentrarse en los esfuerzos locales. El Congreso, tradición de la izquierda y del Frente Popular Francisco Villa sigue realizándose, cada dos o tres años. Como podemos observar se agregan cuatro formas deliberativas, todas asamblearias, a las cuatro instancias locales de organización y discusión.

Esta capacidad de articular lo local con otras comunidades, resuelve algunas tensiones de centralización y descentralización y la escala comunitaria con la supracomunal. A pesar de enormes diferencias en las condiciones materiales existe un proceso de articulación que homologa el sentido de acción que es común en cada una de las 8 comunidades que integran la OPFVII. Algunas de sus características prácticas evocan al municipalismo libertario, o a los criterios de autogestión federada de unidades locales provenientes de corrientes libertarias (Biehl, 2015; Bookchin, 2008) pero ninguno de estos planteamiento teóricos-militantes se ajusta bien al proceso desarrollado en las comunidades de “los panchos”. Regresaremos sobre ello más adelante, para tratar de identificar los constructos que han moldeado esta experiencia que pareciera una hibridación comunitaria, de poder popular y autonomía, como ellos mismos nombran a sus procesos.

La imagen general que tenemos entonces es de numerosas familias cotidianamente deliberando en sus brigadas y asambleas y comisionados con una intensidad mucho mayor de discusión hacia fuera de ellas. Aunque ellos están lejos de nombrarla de ese modo, esta capacidad evoca la forma *comuna*, un ejercicio deliberativo constante, asambleario, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, con representaciones controladas todo el tiempo por una instancia mayor. Comuna como proceso de “autogobierno político”. (Laval, Dardot, 2015). Existen pocos casos de organización urbana tan intensos y menos en forma comunal y asamblearia. La “Comuna” de Acapatzingo asombra a todos los visitantes, nacionales e internacionales que acuden a ella. Sus resultados materiales son evidentes pero es el proceso de deliberación y organización de las clases populares lo que termina siendo un proceso excepcional quizá no sólo en México, sino en toda América Latina.<sup>28</sup>

Comuna, comunidad o ambas, es la tensión que se expresa subrepticamente en Acapatzingo. Lo político comunal, anclado en un horizonte comunitario popular (Gutiérrez, 2015), ligado al proyecto indígena y la influencia zapatista o bien la Comuna como proyecto izquierdista, marxista (Bosteels, 2014) pero con variantes sumamente heterodoxas de la OPFVII. Sin embargo ambos proyectos, están determinados más por la praxis del proceso, por una intensa transformación constante, de ajustes y equilibrio, de actualización y

<sup>28</sup> Al parecer uno de esos casos fue Villa el Salvador, en el Perú. Véase Coronado Jaime, Rajuelo Ramón, 1996, *Villa el Salvador: poder y comunidad*. CECOSAM-CEIS. Lima.

reactualización que constituyen un movimiento y forma comunal que no termina de encajar en una definición concreta, ni tampoco parece deseable ni necesario para ellos. Sobre este proyecto y su constitución así como sus significaciones regresaremos también más adelante.

A pesar de esto, si el lector ha sido atento, no hemos cubierto todas las funciones que la teoría de la organización propone. Hemos descrito todas las instancias que en cada comunidad y de manera intercomunitaria, permiten las tareas de previsión, planeación, organización y coordinación. Siguiendo nuestras propias palabras existen otras funciones, las de *control* que hemos descrito en el monitoreo entre brigadas y comisiones hacia el cumplimiento de acuerdos. Y aún más importante, las de *dirección*.

A lo largo de los capítulos anteriores hemos desarrollado una amplia explicación de cómo estas familias de clases populares van construyendo su propio procesos de participación que 1) pasan por la subjetivación femenina en la esfera comunitaria; 2) se generan en la creciente aparición de habilidades colectivas de trabajo y deliberación que hacen evidente que la organización colectiva tiene resultados materiales; 3) se subjetivan en la construcción de una fuerte identificación individual con el proyecto colectivo a partir de numerosas y complejas emocionalidades y subjetividad política; 4) se organiza a partir de las habilidades y saberes de los entramados subalternos de las unidades de reproducción familiares; 5) se afianzan en un complejo entramado comunitario de poder y mandos basados en la deliberación y la obligatoriedad.

Todos estos elementos parecieran explicar una intensa e inusual participación popular. Pero nuestra explicación no estaría completa sin otras relaciones de poder, autoridad y liderazgo que terminan de completar el cuadro de movilización comunal hacia la auto-reproducción.

Lo político comunitario es una reconfiguración permanente de los significados, de cierta producción de sentido del orden interno. En tanto una importante parte de cada asentamiento de manera creciente participa en dicha producción hay una politización no en el sentido tradicional estatal-dominante. La politización comunitaria es la construcción colectiva de sentido para reproducir la vida comunal, de todos sus integrantes. La forma de organización, gestión y mandatos intenta ser una unidad orgánica de dicha producción de sentido, es decir de politización de todo el entramado comunal. Es un proyecto radical de constituir una comunidad de deliberación permanente para la autoregulación. La política comunitaria significa construir y reconstruir lo comunal una y otra vez, de los significados que permiten la organización y vida en común.

Todos estos espacios e instancias comunitarias y aún más, la interacción entre ellos, están orientados hacia la producción de sentido común en la conducción de la vida comunitaria. Por ello, podemos afirmar que en la OPFVII hay un intenso y permanente proceso de *política consensual*<sup>29</sup>, desde donde se genera ese sentido que es común a las familias como orientación para la reproducción comunitaria. La libre discusión, acuerdo, consentimiento y asumir el poder de la asamblea definen esa política consensual. La política consensual se basa en que lo bueno para uno es al mismo tiempo lo bueno para todos. Volveremos sobre ello.

---

<sup>29</sup> En la OPFVII consideran que no ejercen el consenso como método de toma de decisiones. Sin embargo la técnica de la toma de decisiones por consenso o por mayoría es distinta al proceso deliberativo que es evidente busca crear un sentido común para problemas y temas que se significan como comunes. La producción de dicho sentido es evidentemente consensual ya que aproxima lo más posible el sentido político de los participantes. El voto es sólo la manera de evaluar el grado de unanimidad, después de una deliberación que busca el consenso.

Sin embargo, en cualquier forma de lo político, incluso las más horizontales, existe una violencia, -aunque como en este caso soterrada- ya que “ toda perspectiva supone el daño de otra (...) siempre hay criterios y voces excluidas, violentadas”(Franzé, 34: 2014) El proceso deliberativo en Acapatzingo, una vez concluido, una vez que construye un sentido colectivo tiene que valer para todos los integrantes de la comunidad y no sólo los presentes en asamblea o para la mayoría que ha votado una decisión. En ese orden de ideas, el acuerdo, obligatorio, es inmensamente legítimo a los ojos de quienes integran cada asentamiento. Pero hay también en dichas comunidades, quien no necesariamente asume dichos significados y autoridad que emanan de esos espacios. También hay resistencia al mando comunal y se expresa como murmullo y en ocasiones, desobediencia.

Quienes miran a la forma comunidad de manera crítica, asumen que las relaciones de reciprocidad, cooperación y mando colectivo son idealizadas por quien la estudia. Ciertamente existe una tradición romántica en el comunalismo y el indigenismo. No obstante, si la forma comunidad entraña otra politicidad, necesariamente implica otro modo de ejercicio de la coerción. Lo que no comprenden los críticos de la comunidad es que ahí se genera otro modo de lo político, que significa otra forma de producción de lo común, pero también otra forma de ejercicio de la violencia, que llegado el caso extremo, se aplica sobre aquellos que rechazan y no asumen el mando comunitario vigente. Cualquier politicidad pareciera, conlleva cierta gestión de la violencia. De la resistencia infrapolítica al mando comunal y de los modos y formas de ejercer la fuerza, hablaremos a continuación.

### **Pertenencia comunitaria: coerción y justicia comunal**

Estamos en el interior de una brigada y se discute entre todos qué hacer frente a la sección de la comunidad que incumple los acuerdos asamblearios. Hay mucha tensión y disgusto contenidos. Muchos de estos acuerdos tienen que ver con la gestión de la vida cotidiana comunal sobre higiene y mantenimiento que corresponden al ámbito de cada unidad familiar pero también sobre el uso del agua y la seguridad en espacios comunitarios.

¡Que ahí los pendejos que participan lo hagan! Señala enfática y con el ceño fruncido una mujer con el pelo rizado, cruzando los brazos en una clara actitud de enojo a manera de reclamo y sarcasmo contra quienes no participan.

“También hablar de que te sanciono, te sanciono, te sanciono, tampoco está bien” dice otra mujer preocupada por cómo procesar lo que se advierte no sólo es incumplimiento sino un posible conflicto entre quienes participan en la asamblea y quienes acuden de manera poco sistemática y en casos extremos han dejado de asistir a pesar de su carácter obligatorio. ¡¿Cómo resolvemos?!, plantea la coordinadora un poco desesperada con la alargada discusión.

Es el problema clásico del *free rider*, el “polizón”, señalado por la teoría de la lógica de la acción colectiva cuya visión economicista muestra relaciones estratégicas y estrictamente utilitarias entre los miembros de un grupo. Mancur Olson, precursor de esta forma de pensamiento, explica de manera sencilla el aparente origen de este fenómeno de la falta de participación: “Dado que cualquier ganancia se aplica a todos los miembros del grupo, los que no contribuyen para nada al esfuerzo, conseguirán tanto como los que hicieron su aporte personal. Vale la pena ‘dejar que lo haga otro’” (Olson, 2007: 204) En su lógica de participación interesada y egoísta, se necesitan de incentivos para la acción. Sin embargo, veremos que la dinámica de la participación comunitaria es un poco más compleja que una racionalidad de beneficios, ya que se despliega a partir de una complicada interacción de relaciones de fuerza, poder, interés, coerción y convicción.

Como hemos visto previamente, la comunidad de trabajo está regulada por una serie de instancias comunales de producción de decisiones “comunes”. Según Dardot y Laval, quienes han desarrollado una extensa teoría sobre lo “común”, el concepto implica un “principio político de *co-obligación* para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad” (Dardot, Laval, 2014: 29). Este tipo de relacionalidad se expresa como obligación de reciprocidad que emana de la co-participación en la producción de la decisión. Sólo a través de dicha participación se mandata a todos y cada uno de manera obligatoria a la ejecución de lo decidido. Comunidad así es compartir deberes y obligaciones por haber participado en el proceso decisorio.

Ya Luis Villoro había señalado, a partir de la observación de las formas comunitarias de los pueblos indígenas este principio de obligatoriedad ya que “el servicio obliga a todos. Está dirigido a un bien común en el que todos participan. Establece, por lo tanto una solidaridad fundada en la dedicación colectiva al bien del todo” (Villoro, 2006: 10).

La OPFVII, ha constituido y consolidado dos grandes esferas comunales: la del trabajo y las decisiones, imbricadas entre sí como un rizo. Laboran además arduamente por construir una tercera esfera comunitaria, que es de la auto-regulación y la justicia, dimensión que no se ha desarrollado de manera tan intensa como las otras dos. Esto no quiere decir que no existan mecanismos, dispositivos y formas organizativas para que lo decidido en los espacios asamblearios se traduzca en trabajo concreto.

Mientras que en las comunidades y pueblos indígenas el deber está relacionado también con una cosmovisión sobre el orden del mundo y la reproducción de la vida, así como en el entramado ancestral de relaciones recíprocas de obligación y prestigio<sup>30</sup>, las comunidades urbanas de la OPFVII adolecen de ellas. Por tanto, en este proceso sólo existe una obligación secular de asumir las prescripciones asamblearias. El cumplimiento de estas, se ha realizado con distintos énfasis y modos en el uso de poder, sea este coercitivo, a través de incentivos materiales o bien por convicción y convencimiento.

Un primer dispositivo de control sobre el cumplimiento de lo acordado, es el constante *monitoreo entre pares* en toda la estructura organizativa. Como ya hemos descrito, al interior de las brigadas y de las comisiones, se desarrolla cierta presión recíproca que provoca distintos niveles de adhesión de lo decidido de forma asamblearia.

Como hemos visto, algunos integrantes generan un compromiso profundo, porque se ha convertido también en parte de su identidad personal, o genera satisfacción emocional el participar y servir a otros. También, es claro que hay una parte de la comunidad que asume el acuerdo de manera relativamente superficial, para evitar el conflicto o la sanción, o bien, en efecto, con una racionalidad estratégica sobre los beneficios que obtendrá o que se evalúan satisfactorios como resultado de la acción colectiva.

Estas distintas racionalidades y significaciones convergen en un cuidado horizontal del cumplimiento de acuerdos. Este monitoreo entre pares se combina con formas de vigilancia jerárquica que —como hemos visto antes— funcionan bajo el principio del poder revocatorio de esas figuras.

---

<sup>30</sup> Véase sobre algunos elementos del deber, las obligaciones, el prestigio, en: Canedo Vásquez, Gabriela. Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca (México). *En publicación: La economía política de la pobreza / Alberto Cimadamore (comp.)* Buenos Aires : CLACSO, 2008. Y también: Valdivia, María, “Normas jurídicas y sistemas de cargos mixtes” en *Anales de Antropología*, num 36, 2002. Pp. 93-11



Lo que proponemos a partir de la observación de la OPFVII es que la necesidad de sistemas de monitoreo, no sólo emerge en las formas de servicio y trabajo involuntario, sino también en aquellas donde se ha deliberado y acordado, más o menos de manera libre. Al parecer, no existen flujos organizativos sin cuidado y control de la colectividad, ya que la diversidad de formas individuales de asumir los acuerdos colectivos pueden ir desde la convicción absoluta hasta la inconformidad soterrada, desde la autodisciplina ejemplar hasta el despilfarro y la corrupción. El sistema de control comunal de los acuerdos es distinto al mando dominante jerárquico en tres formas: subordinación voluntaria al acuerdo colectivo mediada por la deliberación; relaciones de monitoreo horizontales entre pares; mecanismos de regulación y revocación contra las relaciones de monitoreo verticales.<sup>31</sup>

Este punto es nodal, porque no desaparecen las formas de vigilancia, control y monitoreo que son la base de la coerción, sino que estas se diseminan en el entramado organizativo. Se dispersa el poder de control para el cumplimiento y las relaciones de pares significan una capacidad igualitaria para hacer cumplir horizontalmente un deber u obligación. No sólo existen relaciones de pares sino también coordinadores y liderazgos, que como ya hemos desarrollado, siempre están relativamente regulados por el principio revocatorio o controlados por la facultad de acudir a instancias mayores para su remoción. Las relaciones de poder son flujos cambiantes de subordinación voluntaria, de regulación y limitación del poder jerárquico y de deliberación y auto-convencimiento para llevarse a cabo. Pero si este entramado de monitoreo es tendencialmente, horizontal, necesariamente el acuerdo basado en mayorías genera una tensión de subordinación de las minorías.

En ocasiones en las asambleas hay algunas decisiones unánimes. Sin embargo numerosas decisiones se toman por votación mayoritaria. La producción de acuerdo entonces se debe al abandono relativo de las minorías de su oposición. Así, la minoría se somete, a fin de adoptar plenamente la posición de la asamblea, renunciando a su posibilidad de disidencia. El consenso se logra por autosubordinación de la minoría, no a través de la unanimidad de opinión. Este mecanismo de reconocimiento es un tema politológico clásico, ya que las minorías reconocen no sólo la legitimidad del acuerdo por mayoría sino que deben someterse a su mandato.

En Acapatzingo, como en todos los asentamientos, no basta con el consenso simbólico del acuerdo asambleario, se necesita de un mecanismo práctico para ejercerlo. Su legitimidad es amplia por ser producto de la voz de todas y todos en dicho espacio, por lo que se forma un poder político para hacer cumplir y ejecutar. Como vemos, hay relación de poder entre mayoría y minoría, pero también, flujos de poder para asegurar el cumplimiento.

Este entramado, que antes habíamos visto como base organizativa y deliberativa —brigadas, coordinadoras, responsables, comisiones, asamblea— es a la vez una urdimbre de vigilancia y control, que presiona para la uniformidad igualitaria del trabajo y la participación. Si bien la tarea de vigilancia recae además de en responsables y coordinadores, en los espacios colectivos, la función de control sobre la participación es claramente centralizada en la

---

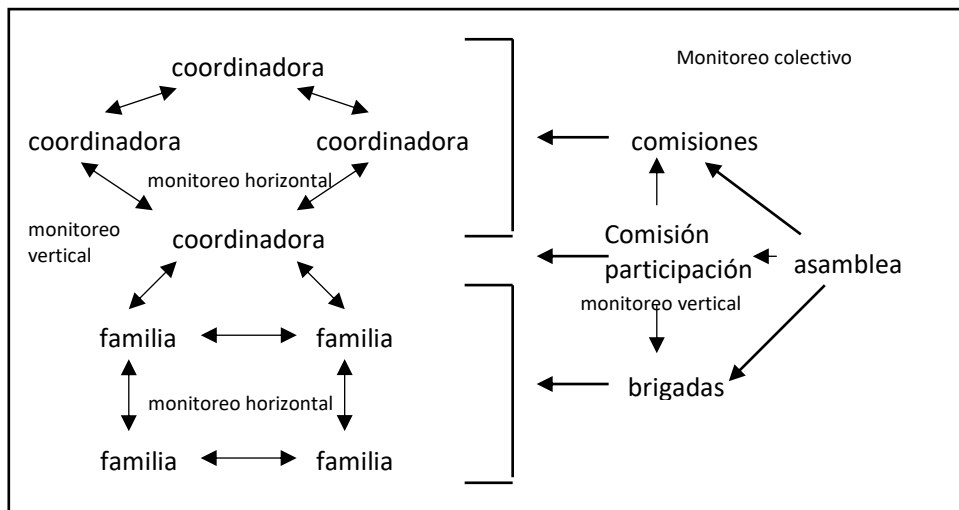
<sup>31</sup> Scott y Foucault hablan de los sistemas de vigilancia verticales y unidireccionales como forma de dominio, y cómo la subordinación involuntaria, basada solamente en la fuerza, requiere de una intensa observación y control vertical del dominado. Sin duda estos dispositivos requieren además del castigo físico, los insultos, formas de humillación y autodegradación en sus casos más extremos, o bien procesos de importantes procesos de adoctrinamiento ideológico. El contraste en sus formas es evidente, pero los sistemas de monitoreo existen.

*comisión de participación*. El control de las participaciones es registrado y por tanto ejerce un evidente poder de coerción.

Existen otras experiencias comunitarias, por ejemplo en los sistemas de cargos en el municipio de Nativitas, Tlaxcala, que refieren a la función de control de “las cooperaciones”, es decir de los aportes monetarios, en especie o en trabajo de los integrantes del sistema de cargos (González de la Fuente, 2011). Lo que hace evidente la necesidad de dichos mecanismos para el cumplimiento. Por un lado, tenemos un proceso de subordinación al acuerdo colectivo y por el otro un mecanismo organizativo del poder que ejerce la coerción para su cumplimiento.

Los mecanismos de monitoreo y control son estudiados por Elinor Ostrom, en procesos de auto-organización para regular los bienes comunes naturales. Los sistemas de auto-regulación, analizados en el trabajo de esta conocida investigadora en varios estudios de caso alrededor del mundo desde una perspectiva estrictamente institucional, permiten iluminar algunos principios organizativos de formas no estatales ni mercantiles. Ostrom destaca que estas variables funcionan de manera articulada y localmente, pero habla de que los individuos se comprometen con los sistemas autoregulados, cuando 1) los individuos colocados en situaciones similares adopten el mismo compromiso; 2) los acuerdos de restricción y uso de los bienes estén diseñados al menos en parte por sus mismos integrantes; 3) su cumplimiento sea monitoreado por individuos responsables ante los integrantes, entre otras características de instituciones de larga duración para el aprovechamiento de bienes comunes naturales (Ostrom, 2011: 314). Como vemos, la OPFVII ha construido un proceso cuyas características son semejantes a otros sistemas autoregulados anclados en construcción de reglas y normas compartidas pero también con sistemas de monitoreo. Este podría representarse de la siguiente manera:

*MONITOREO RECIPROCO, CONTROL HORIZONTAL Y VERTICAL EN LA OPFVII*



Fuente: elaboración propia.

Estas tramas de poder no son necesariamente ni en todos los casos explícitas o formales sino que se desarrollan como relaciones y flujo de vigilancia, presión, seguimiento y control. Las relaciones de las instancias formales no podrían operar sin la trama de relaciones del sistema de monitoreo que representamos ahora. En él, aparece un cuerpo de

poder centralizado que es la comisión de participación pero también la influencia que ejercen las familias y coordinadoras entre sí mismas. La organización en su conjunto y la vida comunitaria descansa en estas relaciones además de la conformación de los espacios colectivos deliberativos. Este entramado, constituye densas y profundas relaciones de cooperación, afectividad y también de control y poder. Estos flujos interdependientes hacen realizable lo acordado.

Sin lugar a dudas que la relación de monitoreo pueda ser recíproca y el poder formal y real de revocación sobre el monitoreo vertical son una de las claves para diferenciarse del ejercicio de vigilancia jerárquica. Este último es como sabemos, el centro de la reflexión Foucaultiana en Vigilar y Castigar basado en el ejercicio de la disciplina. En su reflexión, vigilancia jerárquica, sanción normalizadora y examen son los vehículos del control (Foucault, 1976). En nuestro estudio, las relaciones se basan en cierta regulación y monitoreo recíproco que abona a un poder relativamente más horizontal y a las posibilidades de incidencia sobre el mando jerárquico. Veremos más adelante la experiencia sobre la sanción que ha tenido como dispositivo regulador la organización de los Panchos Villa y su evolución.

Y sin embargo, a pesar de la producción colectiva de las decisiones y de un importante mecanismo de vigilancia y control, existe, aunque de manera minoritaria, resistencia al mando asambleario. Este incumplimiento, se manifiesta no sólo en la falta de participación en las obligaciones comunitarias, sino esencialmente como fuga y rumor; como deserción de la organización y como “discurso oculto” (Scott, 2000). A pesar de la aparente unanimidad asamblearia y comunal, existen varios discursos ocultos críticos.

La desobediencia al acuerdo asambleario no se expresa como disidencia política, sino como indisciplina organizativa. Sin embargo, en algunos casos, simboliza el desacuerdo sobre la forma de vida comunitaria y rebeldía ante la estructura de poder y vigilancia que vertebra a la comunidad y la organización. Según Scott, una esfera *infrapolítica* se desarrolla en los grupos subordinados, a través del anonimato y el disfraz público, que incluye rumores y chismes. Los murmulos de inconformidad no llegan a ser un posicionamiento estrictamente político. Ello se debe a que la asamblea se ha consolidado verdaderamente como un poder simbólico prácticamente irrefutable y debido a que el sistema de control y monitoreo horizontal y vertical tiene una influencia y poder muy importantes. En casi todas las reuniones, los rumores y comentarios del sector comunitario que no participa y no cumple con las obligaciones llegan por medio de chismes a dichas instancias. Son sobre todo quejas que reflejan inconformidad.

Esta tensión es un conflicto soterrado de poder, de resistencia frente al mando asambleario pero también una jerarquización entre quienes más participan y entre quienes lo hacen menos. Al interior de los espacios de deliberación es a la vez un constante tema de discusión, ya que quienes participan cotidianamente se sienten agredidos y cuestionados por ese sector de la comunidad que se resiste al mando asambleario, criticando sus mecanismos, autoridad y decisiones. Esta es una clásica tensión en las organizaciones y movimientos. Castoriadis, uno de los más férreos críticos del burocratismo y de la separación entre dirigentes y dirigidos reconocía esta problemática en las organizaciones: “no puede evitarse que aquellos que se comprometieron a asumir, de manera continua las tareas que se fija la colectividad sean quienes asumen las decisiones en cuanto a su orientación y a su actividad” (Castoriadis, 2006: 46). Regresaremos sobre ello más adelante.

Siguiendo con nuestra explicación, el discurso oculto sobre la resistencia al mando comunal es una relativa crítica al poder interno en la organización y en especial a las cargas

de trabajo y participación igualitarias sin manifestarse como conflicto o desacuerdo abierto. Estas estrategias de ocultamiento, se deben a cierto temor de ser sancionados, porque el poder de las comisiones, la asamblea y la dirección-coordinación de la OPFVII cuentan con un apoyo mayoritario; es decisivo además que quienes se resisten a dichas instancias son las familias cuya conexión con el proceso organizativo es débil o intermitente y por tanto sus críticas pierden legitimidad frente a otras familias, por lo que su manera de expresarse es indirecta, en ocasiones cuestionando las relaciones comunitarias, obligaciones y relaciones de poder.

Ello se debe esencialmente a que como hemos visto, el comportamiento familiar de cooperación participativo evoluciona y se modifica con la integración a la acción comunal. En tanto algunas familias se resisten a dicha integración, no pueden vivir y experimentar el proceso de quienes sí lo han hecho. Es claro que esa transformación no sólo ha modificado las condiciones materiales de quienes integran la OPFVII sino que ha ido cambiando radicalmente la concepción que tienen de sí mismas las mujeres y las familias.

Entre un conjunto mayoritario de unidades domésticas, la participación comunal se ha ido constituyendo como parte de su vida e identidad propia y la esfera comunitaria actúa como círculo de reconocimiento. Además, va creciendo la convicción de que su propia acción colectiva tiene resultados materiales concretos. Aunque en ellas sigue operando una racionalidad sobre los beneficios, estos resultan secundarios porque la convicción, el disfrute del servicio y la identidad comunitaria son los detonadores para mantener su participación en la esfera comunal.

Sin embargo, en otros, que se unieron a la organización a partir de una racionalidad mucho más estrecha en búsqueda de un incentivo material principal que fue la vivienda y que no necesariamente han generado este proceso de transformación, pueden sentirse agotados por el importante nivel de entrega que exige la comunidad, por el desinterés que provoca no tener incentivos que sean considerados por ellos legítimos al no involucrarse en la discusión para considerar otras necesidades comunes y por evaluar débiles o ajenos los objetivos trazados por la asamblea.

Nos interesa este tema, en el sentido de que las familias no se desarrollan homogéneamente. El proceso organizativo impulsado por la OPFVII hace que se transforme cierta tendencia inicial de racionalidad utilitaria e instrumental, a una mucha más compleja orientada por la identidad, la subjetivación personal y la convicción sobre el proyecto ideológico de los Panchos Villa. Pero ese proceso no sucede en todas las familias y algunas, evalúan que el “costo” de vivir en comunidad es muy alto, debido que su evaluación no es de consenso sobre ciertas valoraciones asamblearias.

Sucede también que después de dos décadas hay un recambio generacional donde los jóvenes menores de 20 años están comenzando a involucrarse como responsables. Sus madres los envían a tomar nota a las reuniones y muchos de ellos comienzan a participar y a motivarse en las tareas comunitarias. Sin embargo otras familias en sentido contrario no permiten que sus hijos participen en las comisiones:

Hay compañeros que no involucran a la familia, y no se involucran por...yo veo una razón, y hay como un asunto de decir, yo no quiero que mis hijos sufran lo que sufrí. Eso lo veo con mi tía. Ella es la que le chinga en las jornadas, en las guardias, igual que mi tío, aquí tienen su casa, pero hoy mis primos no salen.<sup>32</sup>

---

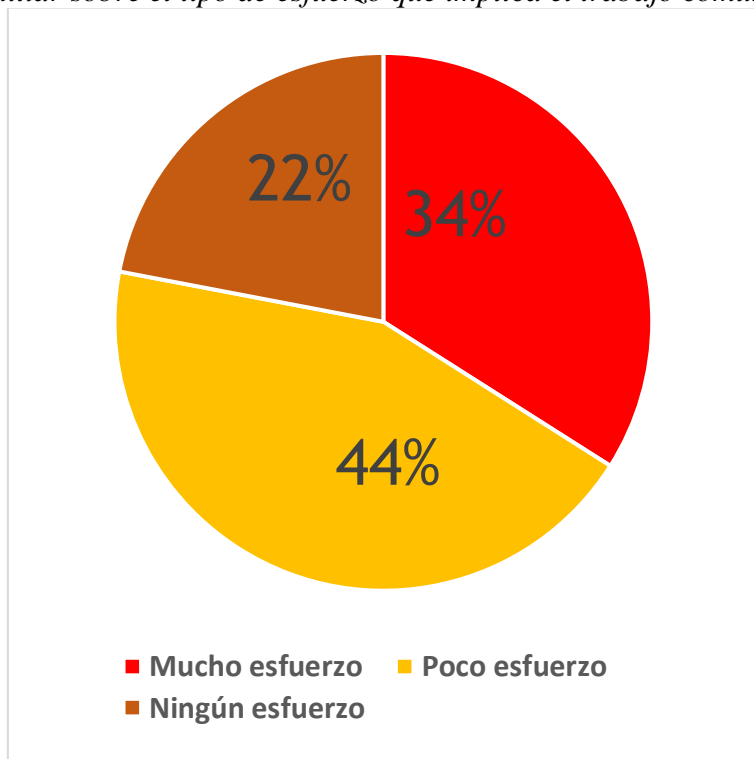
<sup>32</sup> Entrevista con David. 11 de febrero de 2016.

Algunos jóvenes y nuevas familias que se integran a las originales desconocen entonces el proceso comunal y tienden entonces a no respetar los acuerdos internos de cada asentamiento, así como los rasgos de autoridad y normatividad que existe.

En suma, en muchas familias se ha constituido una subjetividad política que los anima y motiva personal y colectivamente a seguir participando y en otras no. En parte, es la lógica de la lealtad y la identidad que han desarrollado algunos teóricos sobre la participación. (Hirschmann, 1977; Pizzorno, 1989).

Otro motivo, aparentemente más común para la falta de participación, es la desorganización y conflictividad en la unidad doméstica de reproducción. Si en ella no funcionan los mecanismos internos de división del trabajo que permiten asumir las obligaciones y mandatos comunales-asamblearios, se genera cierta conflictividad entre la unidad familiar y el entramado organizativo. Sus razones son generalmente endógenas: violencia intrafamiliar, abandono de uno de los cónyuges, problemas sociales como alcoholismo, drogadicción, todos elementos que obstaculizan que la unidad familiar pueda participar de manera coherente y armónica en el entramado organizativo. Ratificamos con esto, la importancia de las capacidades y disposición de la unidad familiar para el funcionamiento general comunitario. La carga que significa el trabajo comunitario puede ser vivida y percibida de manera muy distinta como representa la siguiente gráfica, sobre la opinión de las familias en este tema:

*Opinión familiar sobre el tipo de esfuerzo que implica el trabajo comunitario*



Esto puede explicarse por las importantes diferencias intrafamiliares, junto a la diferencia de intensidad en la participación. Las primeras, condicionadas por la cohesión, tamaño y composición laboral. La segunda por el grado de involucramiento, el tipo de participación.

Finalmente, otra forma de disidencia que toman algunas familias es la deserción. Aunque las salidas de la organización y la comunidad son mucho más frecuentes cuando se incorporan al movimiento que cuando ya han sido entregadas las viviendas, lo cierto es que de vez en vez, algunas familias renuncian a seguir la forma de vida comunal, con sus obligaciones y deberes. Estas pocas deserciones, fortalecen a su vez la unanimidad asamblearia, ya que no llegan a exponer sus críticas de manera directa. No quieren enfrentarse a la mayoría asamblearia y aunque desafíen en la práctica algunos de sus acuerdos, no están dispuestas a enfrentarla públicamente. Esto sucede muchas veces porque su propio incumplimiento de los acuerdos comunales pareciera deslegitimar su inconformidad, pero, también, como veremos más adelante, porque la asamblea reunida, la comunidad, puede ser sumamente intimidante como poder central.

Sea como fuere, a pesar de estas diferencias en las formas de asumir los mandatos asamblearios, con fuerte convicción, de manera superficial, con desinterés o con oposición, el mandato comunitario exige un esfuerzo igualitario de obligaciones. Así, entonces, se pone en funcionamiento el mecanismo de control y vigilancia que es el mismo entramado que ya hemos descrito. Pero en los casos de incumplimiento opera un uso diferencial del poder para hacer cumplir dichas obligaciones. Etziona considera que las formas de compromiso con la organización están vinculadas al poder. Las manifestaciones de poder —coercitivo, remunerativo o simbólico— les corresponde un tipo de implicación (Etziona, 1991). Así las formas de involucramiento podrían clasificarse a su vez en alienadas, estratégicas o utilitarias y morales o ideológicas (Montes, 1998).

Debe señalarse, siguiendo a Ostrom, que los sistemas autoregulados funcionan también a través de las sanciones y que su imposición flexible es un elemento destacable ya que envía el mensaje de gravedad ante el incumplimiento pero también la posibilidad debido a dicha flexibilidad de mantenerse dentro del esquema cooperativo a pesar de errores o infracciones menores (Ostrom, 2011). Por tanto el ejercicio del poder no es un flujo mecánico e inflexible, estricto de la normatividad. En los últimos años en la OPFVII es un proceso intenso de diálogo y convencimiento con quienes faltan al deber comunitario o con quienes cometen una falta.

Los distintos mecanismos de poder han sido utilizados en el proceso organizativo. En una primera etapa, la organización formuló una relación basada en el incentivo material que significaría la vivienda y en su caso otros beneficios por participar activamente cumpliendo los acuerdos asamblearios. Ello constituía cierto carácter utilitario y estratégico de las familias hacia la organización y una relación de incentivos, por ejemplo, para quienes no podían cubrir monetariamente los aportes que podían sustituirlos con una alta participación. O bien, quienes más se involucraban accedieron a algunos beneficios adicionales como escoger más libremente la ubicación de su casa-habitación en la comunidad, etc.

Más adelante, en el habitar en común, fue creciendo la necesidad de cumplimiento de acuerdos y junto con ello, las sanciones y por tanto una relación que utilizó el ejercicio de la coerción. Pero al pasar el tiempo y reflexionar sobre su propio funcionamiento, identificaron que la comunidad no puede basar su deber y obligación en el ejercicio de la fuerza. Es por ello que la OPFVII ha orientado toda su energía hacia la tercera forma de poder mencionada por Etziona, que es la convicción y el convencimiento. Esto último significa un intenso y cotidiano ejercicio didáctico, político y dialógico sobre los acuerdos asamblearios y una intensa discusión sobre el valor de reproducir la comunidad como fin en sí mismo, como modo de vida.

Esta voluntad de producir comunidad se fundamenta en la forma de integrarse a la organización. A diferencia de la comunidad tradicional, a las comunidades de la OPFVII las familias se integran no por nacimiento sino por decisión de asociación. Y en una segunda escala, la posibilidad de incidir y tener voz en el espacio asambleario o en las múltiples formas y mecanismos deliberativos, fortalece la idea de que la co-producción del acuerdo, conlleva la co-obligación de cumplirlo. Así, se intenta convencer a las familias por un lado, que procedimentalmente ellas han elegido una forma de vivir en común, es decir, en comunidad. Y por el otro, la importancia para la reproducción de la comunidad que tiene la obligatoriedad igualitaria. Por tanto, *asumir* los acuerdos, a través de un ejercicio voluntario de aceptación del mando comunal es el centro de la obligatoriedad sin renunciar a la posibilidad de la coerción e incluso de los incentivos materiales, siendo estas opciones, excepcionales y esporádicas.

El ejercicio marginal de la fuerza y la coerción (la sanción) no están basadas en la afectación de los cuerpos ni en la esfera de la unidad doméstica, sino en los bienes comunes materiales a los que se accede por medio del trabajo comunitario. La exclusión de su uso, en el caso extremo, es otra forma de ejercicio de la violencia comunal, formalmente legítima. La política comunitaria requiere en última instancia de un dispositivo de poder y control que hace que la obligatoriedad igualitaria por familia se cumpla.

Esta otra posibilidad, nos permite analizar un sistema de poder que se basa por un lado e un intenso proceso dialogal y deliberativo pero también en el uso de la fuerza emanado de la obligación y de un dispositivo para hacerlo cumplir. Las características que definen el uso del poder en la política comunitaria no son la armonía o la voluntad abnegada sino un intenso ejercicio deliberativo para la producción de consenso pero también de utilización de la coerción aunque esta sea minoritaria.

El ejercicio regulado de la coerción significa ponerle límites, procedimientos y en especial, significa un ejercicio de producción de ellos, que parten en las comunidades de la OPFVII de la discusión colectiva. La producción de normas y su aplicación, significa una intensa producción política de su sentido y legitimidad y su resignificación, actualización y renovación. Es en esta dimensión donde trabajan los Panchos intensamente para constituir de manera sólida una esfera autoreglativa que junto a las del trabajo, organización y asambleas permitan la reproducción comunitaria por sí mismas.

Si la autorregulación privilegia los espacios de política consensual, hay una relación dialéctica con la utilización de cierta *política persuasiva*, basada mucho más en grados de inducción, coerción y activación de los compromisos. Es decir, el convencimiento sobre la obligatoriedad se basa mucho más en la posibilidad de la sanción, en la presión sobre lo acordado en clave normativa, que en la libre discusión y el acuerdo. Es por ello que dicha *persuasión*<sup>33</sup> busca la obediencia del mando comunal no sobre la creencia y aceptación voluntaria. Se convence reflexionando sobre las consecuencias negativas. Es la necesidad de convencer cuando falla el auto convencimiento.

---

<sup>33</sup> La persuasión puede funcionar mediante la inducción (Si ustedes continúan con esta decisión yo veré que todos obtengan 40 acres y una mula), mediante la amenaza, y mediante el señalamiento de que la desobediencia es una violación de compromisos (Cuando logramos la independencia todos estuvimos de acuerdo en trabajar por el bien de nuestro país, pero ahora ustedes dicen que no quieren cooperar). ( Swartz, Turner, Tuden, 1966: 113)

Esta política persuasiva se desarrolla con matices importantes entre quienes por omisión incumplen la obligatoriedad del mandato comunal y con quienes cometen una ruptura grave del orden comunitario, una violación importante al interior de la comunidad.

No es sencillo, debido a que aprender a hacer uso de la coerción y/o del convencimiento frente a faltas graves o incumplimientos delicados, requiere de las habilidades colectivas para que prive a partir de la deliberación sanciones justas y acordes a las faltas o incumplimientos. Lo que es destacable de dicho proceso es que sean las propias mujeres de las clases populares las que se esfuerzan, aprenden y entrenan en dichas habilidades y capacidades.

Esta necesidad creciente se ha convertido en una visión, un proyecto de la OPFVII en torno de la justicia. Sin partir del derecho positivo, la principal característica es que se preparan para tomar en sus manos tanto la generación de acuerdos y cierta normatividad, como la del ejercicio de su aplicación. Por ahora, comisiones y deliberaciones de casos cotidianos ya funcionan como instancias de aplicación de sanciones y podemos decir de justicia. Algunos casos graves se han procesado de manera diferente y otros más pasan a asamblea, especialmente los que tienen que ver con el incumplimiento de los acuerdos comunitarios. También en casos de delitos graves, sigue habiendo canalización a la justicia estatal. Pero en cada caso hay una profunda deliberación, que se sostiene en la práctica previa, en valores morales comunales pero también en muchos de corte liberal y en otros, elementos de la justicia comunitaria de pueblos organizados como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero. De varios encuentros con representantes de las Casas de Justicia de la CRAC así como de los procesos de auto-organización o experiencias de autoridades comunales como las comunidades de Ostula y de la Tribu Yaqui, se ha alimentado la reflexión colectiva. También de numerosos talleres, curiosamente facilitados por “Cruz Negra” una organización anarquista de la Ciudad de México.

De esta reflexión y aprendizaje colectivo y en especial de su práctica desde hace algunos años, intentan construir esta esfera autoreglativa basada no en un orden punitivo sino restaurativo. Algunos de los documentos de trabajo de la organización, que cabe señalar se realizan de manera descentrada en cada comunidad, muestran una intensa elaboración y reflexión comunitaria. Estos borradores son de desatacar ya que han sido elaborados en talleres colectivos y han sido redactados por representantes de cada asentamiento, presentes en dichos espacios:

Quando comparamos los tipos de justicia que existen entre la del gobierno y la que estamos construyendo nosotros, comentamos que sin duda debemos seguir construyendo una justicia autónoma del gobierno, que sea más equitativa, donde se respete la libertad, así como que no sea una donde sólo tenga como respuesta a los errores o fallos que comentamos el castigo, ya que algo que hacíamos énfasis es que la justicia del gobierno es esa, castigar a quien se equivoca, sin siquiera existir un diálogo. Reiteramos que nuestra justicia tiene que estar basada en eso en la comunicación.<sup>34</sup>

En cada asentamiento se han construido sencillos reglamentos que son aprobados en asamblea, pero en ellos no se alcanzan a prever muchas de las situaciones vividas cotidianamente. Existen tensiones por la aplicación de sanciones o sus modos, pero de

---

<sup>34</sup> Reflexión taller de justicia comunicación. 2016



manera cada vez más importante ha ido prevaleciendo esta nueva visión no punitiva al interior de la organización:

Para lograr este proyecto de justicia es necesario realizar cambios en modos y estilos de todos los que conformamos la organización [para] resolver los problemas sin necesidad de llegar a instancias gubernamentales y la violencia [...] <sup>35</sup> Platicamos sobre la importancia de seguir conociendo otros modos de organizarse [...] retomando de los talleres de justicia las herramientas que nos brindan y aplicar en nuestro quehacer cotidiano lo que nos sirva o lo que hayamos aprendido para resolver conflictos desde una perspectiva de comunidad y no repitiendo lo que hace la justicia normativa que nos impone el gobierno. <sup>36</sup>

Lo interesante de este proceso más allá de sus contradicciones, es que hay un constante ejercicio crítico de la normatividad y justicia del derecho positivo. En sus discusiones, a veces confusas, hay una búsqueda de superar y reconceptualizar el derecho liberal, pero también hay elementos importantes de los derechos que se recuperan para su uso. Es un ir contra y más allá de la justicia dominante, comprendiendo sus límites y aprendiendo de otros sistemas.

Esta búsqueda asienta en sus propias capacidades y condiciones particulares el ejercicio de la justicia y los derechos entendidos estos no desde la institucionalidad estatal, sino parte de la vida de las clases populares y de una visión colectivizante del asunto común. La justicia no emana entonces de una estructura ajena a sus propias comunidades sino que puede provenir desde sí mismos. Este cambio radical de perspectiva está apoyado en la necesidad cotidiana como hemos dicho, pero también en la discusión y orientación política de auto-constituirse con las habilidades y capacidades para el ejercicio de la justicia. <sup>37</sup>

Así, en la emergencia embrionaria de un sistema propio, los derechos y la justicia existen en su ejercicio directo y autoregulado, desfeticizando en algún grado las leyes y al Estado, que aparecen ante los ojos de quienes integran la OPFVII como estructuras ajenas, incoherentes, corrompidas que promueven una justicia que no soluciona sus problemáticas sociales y que claramente se basa en la punición. Además, los integrantes de estas comunidades entienden que muchos derechos formales no se ejercen en la práctica por lo que hay que hacerlos valer con la auto organización. Muchos testimonios hablan de que sólo tienen sus propias fuerzas, a diferencia de los ricos, para poder hacer valer sus propios derechos.

Por otro lado, la reconceptualización también tiene que ver con las faltas. No son delitos, sino errores. No son delincuentes sino compañeros que se han equivocado. La posible construcción de una normatividad propia refleja la ambición de constituir las funciones enajenadas por el Estado y de adecuarlas a sí mismos, no por el afán de acumular poder sino por el de resolver sus propias conflictividades, choques y contradicciones de la vida cotidiana en común. Y más allá, de superar un mecanismo y un modo político–estatal de la justicia que prácticamente sólo tienen relación para padecerlo.

La comunidad que imparte justicia sobre sí misma, es sin lugar a dudas el otro pilar que junto al trabajo comunal y las instancias colectivas de poder y decisión constituyen un modo de

---

<sup>35</sup> Proyecto de justicia Totlalzin Hueyi. 2016

<sup>36</sup> Primer Encuentro Regional de Justicia. 2016.

<sup>37</sup> Véase, Rivera Lugo Carlo, Correas Oscar, Coords. (2013) *El comunismo jurídico*, México, CEICH-UNAM. Para un proceso comparado con el zapatismo puede revisarse Speed Shannon, “Ejercer los derechos/reconfigurar la resistencia” en Baronet Bruno, Mora Mariana, Stahler Richard, (2012) *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM X-CIESAS.

reproducción y autoregulación alterno. Está anclada esta tercera dimensión en la convicción y certeza de que pueden ser ellas y ellos mismos quienes ejerzan la autorregulación:

En la comunidad nos conocemos, sabemos cuáles son nuestros problemas y somos capaces de resolverlos por nosotros mismos. Reconocemos que debemos empezar siempre por nosotros y nosotras mismas, llevar una conducta justa en el trato que damos en nuestra familia, en nuestra comunidad, pero también fuera de ella, si queremos ser congruentes.<sup>38</sup>

La noción de autonomía ha ido ganando terreno en la última década de vida organizativa y comunal en la OPFVII. En ella anida ya una concepción que no es una teoría autonomista sino una práctica que se vale del ejemplo de los pueblos indios para la organización comunitaria:

La capacidad que tenemos de darnos una justicia propia nos permite no ser dependientes ni del Estado ni de la policía ni de agentes externos, sino más bien, regularnos por nosotros y nosotras mismas. Este trabajo de pensar por cuenta propia la justicia nos hace más fuertes como comunidades y nos vuelve más autónomos.<sup>39</sup>

Así, la justicia y el derecho, aparecen no en su dimensión lógica-abstracta, sino como fuerza social viva y comunitaria-urbana que intenta decidir sobre lo justo y lo bueno. Esta capacidad de por sí es compleja y más cuando se produce en colectivo, que es la forma de deliberación a la que se llega un acuerdo en los Panchos Villa. Esta busca regular no la relación entre individuos sino la reproducción de la comunidad, como entidad privilegiada (Hopkins, 2016). El objetivo por tanto no es castigar una acción, sino restituir una relación rota, que no permite operar al individuo particular en la comunidad como colectividad. La justicia es un asunto común, comunal, colectivo, no asunto entre particulares, es responsabilidad de todas y todos para precisamente permitir la reproducción comunal, alterada por una falta o error grave. Es, en suma un proceso de reapropiación de lo común, pensado desde la resolución de conflictos y una particular visión de la justicia.

Estas nociones alternativas son producto de un largo proceso. Al igual que las instancias y espacios comunales de decisión, vigilancia, monitoreo, sanción y convencimiento. Son parte de manera creciente de una forma de ejercicio del poder. La OPFVII no cuenta con muchos documentos propios que sinteticen el funcionamiento y en especial, la compleja visión a través de la que se construye su propia vida comunitaria y como organización. Su teoría es su práctica, porque desde ella podemos discernir una concepción del poder, la comunidad, la transformación social e incluso la revolución.

La forma de definición de la comunidad política de cada asentamiento que integra radicalmente a todas las familias, el conjunto de arreglos y flujos de acuerdos, el modo en el que las decisiones son tomadas, sus procedimientos y dispositivos, la gestión y conducción de los asuntos comunes, son en conjunto lo que definen el *mando comunal*.

Esa práctica política ha ido evolucionando y modificándose de la mano de lo que llamamos el “grupo militante” para diferenciarlo de los entramados comunitarios y la participación de base que claramente hemos privilegiado.

Ese grupo militante de una decena de activistas, ejerce una forma peculiar de liderazgo que por supuesto junto a todos los mecanismos, espacios y formas organizativas

---

<sup>38</sup> Primer Encuentro Regional de Justicia. 2016.

<sup>39</sup> ídem

constituye otra forma de poder. Es un poder-saber, una influencia decisiva en la producción de sentido político que si bien se realiza siempre a través del entramado comunal que hemos descrito, tiene su proyección propia. Ese grupo militante y su proyecto político-ideológico ha sido decisivo en el proceso. Su relación con todas las comunidades que integran la OPFVII y con el movimiento social en México y el mundo es fundamental para comprender cómo se ha ido constituyendo esta experiencia inusual de una comunidad urbana con crecientes grados de autoregulación, autonomía y como ellos dicen, poder popular.

### **Dirigencia y comunidad: la influencia militante.**

Desde los tiempos de los apóstoles y quizás antes, ningún movimiento social ha podido existir sin su ejército de predicadores y militantes que esparcen las buenas nuevas sobre la necesidad de escapar de los dolores y males de este mundo. Se trata siempre de una minoría activista que promueve y promulga nuevos patrones de condena. (...) Es importante reconocer la significación crucial que cumplen estos, porque los críticos sociales parecen inclinados a minimizarla por miedo a llevar agua a los molinos de los conservadores y la reacción.

Barrington Moore Jr.

El vanguardismo en el estudio de los movimientos sociales se expresa de manera implícita y subrepticia al analizar los discursos más avanzados como representación del movimiento en su conjunto. Se enraiza además en una narrativa organizativa etapista que mira de manera ordenada y unitaria al conjunto de hombres y mujeres que integran la movilización social y en la que la narrativa sobre los proyectos políticos de sus dirigentes, es la explicación fundamental del propio sujeto colectivo.

También, los análisis de los movimientos sociales diluyen los procesos de los grupos dirigentes y sus bases sociales, o en nuestro léxico, entre los grupos militantes y los entramados comunitarios. Esta unidad a veces ilusoria no deja mostrar por un lado, las contradicciones y recursos dirigentes y a la vez las capacidades propias de las bases populares que integran los movimientos. En ese sentido Spivak tiene razón, cuando habla de la imposibilidad de que hable verdaderamente el subalterno, ya que la ciencia social incluso aquella que intenta visibilizar las capacidades y potencias emancipatorias suele enfocarse en las sofisticadas voces e interpretaciones dirigentes y de sus liderazgos.

Lo que hemos intentado hasta ahora, es hacer un recorrido desde la visión de las bases de la OPFVII. Dicha mirada destaca no sólo su propia forma de enunciación sino su largo recorrido de politización desde la precariedad de la vivienda fuera de la organización, sus relaciones de dominación patriarcales en sus familias hasta sus capacidades organizativas como unidades de reproducción. Hemos visto también los cambios que sufren al incorporarse al trabajo colectivo, sus dificultades y subjetivación, individual y colectiva. Finalmente hemos recorrido algunos de sus logros y dificultades en las relaciones de poder comunal, aunque sobre ello profundizaremos más adelante.

En suma, una visión de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente desde abajo trata de explicar el mundo subalterno y su emergencia como sujeto colectivo habilitando sus propias capacidades, habilidades y conocimientos. Por ello, siguiendo dicha lógica nos interesa la dialéctica entre los dirigentes de la organización y la relación de poder y autoridad que se constituye con el complejo entramado comunitario que hemos analizado hasta ahora. Aunque sostenemos la misma visión a lo largo de este trabajo, la historicidad del propio grupo dirigente es fundamental para hacer comprender al lector la relación constitutiva y definitoria de su dirección con las bases populares.

Esta puede analizarse en tres direcciones: las relaciones de poder-saber y de autoridad emanadas de la influencia para la producción de sentido político en las instancias de la organización en su *conducción* cotidiana. Un segundo elemento es la *especialización* del grupo dirigente, destacando las relaciones con el Estado y los actores políticos del movimiento social con que se relaciona la OPFVII. Y finalmente las propias proyecciones y conceptualizaciones ideológicas y políticas que constituyen un *horizonte interno* en constante proceso de consenso y producción de sentido con las comunidades pero que imprime una forma particular como *direccionalidad supracomunitaria* y como organización unitaria.

Si hacemos la distinción entre el proyecto sociopolítico del Frente Popular Francisco Villa original y las comunidades que hemos analizado, podemos encontrar dos trayectorias y enfoques distintos. El primero nace en efecto a mitad de los años ochenta, pero las comunidades reales que analizamos se constituyen en los noventa, casi una década después. [véase capítulo II, infra]. El proyecto político del FPFV además emerge como un conglomerado de militantes revolucionarios, mientras que los asentamientos de familias provenientes de clases populares se reúnen en búsqueda de vivienda. En la dialéctica cada vez más integrada de ambas dimensiones podemos comprender las dinámicas de uno y otro proceso que se van volviendo uno solo.

Es decir, no queremos soslayar que, como en cualquier movimiento social, existen relaciones verticales entre dirigentes y dirigidos, sólo que en el caso de los Panchos Villa, esta relacionalidad es peculiar y se ha ido transformando también como horizonte político propio. Como proyecto de horizontalización o de poder popular. Así, las dimensiones a estudiar son el propio grupo dirigente, la relación de influencia militante, vista desde la mirada popular, así como la relacionalidad entre líderes y bases sociales.

\*\*\*\*\*

El grupo militante dirigente que hoy coordina la OPFVII, se fue conformando como una creciente disidencia al interior del Frente Popular Francisco Villa. Como ya hemos mencionado esta tendencia llegó a la ruptura, pero previamente se había ido integrando con una visión heterodoxa del trabajo popular y de la interpretación marxista, por lo que recibía críticas constantes de otras tendencias y equipos de trabajo del entonces FPFV.

La dirigencia actual tiene una composición singular ya que prácticamente todos quienes la conforman fueron solicitantes de vivienda. Se fueron convirtiendo en dirigentes después de pasar, como cualquier otro integrante de base, en las largas jornadas de trabajo, faenas, guardias y asambleas. Su peculiaridad también es que está integrada por dos generaciones políticas. La primera fundadora, representada por la mitad de los líderes, y la segunda una generación de jóvenes, que llegaron siendo niños a los campamentos y han vivido y crecido dentro de alguna de las comunidades del movimiento. La mayoría de ellos siguen viviendo en las comunidades de la OPFVII, por lo que también son vecinos y sus familiares, integrantes del proceso.

Todos quienes conforman la dirección se reúnen en una *coordinación*, que sintetiza y armoniza los trabajos de todas las comisiones pero también de todas las comunidades. Así, todos los dirigentes trabajan en alguna de las múltiples comisiones, participan en casi todas las actividades comunitarias y están presentes, distribuidos en las numerosas y diversas asambleas de asentamiento. Son parte activa entonces del proceso deliberativo asambleario, comisiones, congreso, etc.

Como hemos dicho, la coordinación reúne además las funciones de representación de la organización frente al Estado, especialmente frente al Gobierno de la Ciudad de México. También realiza las tareas de vinculación, alianza y trabajo conjunto con un importante grupo de movimientos sociales, pueblos indígenas, organizaciones internacionales y colectivos de toda índole.

Sus integrantes pueden ser considerados una militancia clásica de “compromiso total<sup>40</sup>”: revolucionaria, abnegada, sacrificial en su vida personal dedicada totalmente a la organización. Un grupo dirigente altamente cohesionado y disciplinado que recuerda los procesos organizativos de antaño, con una cultura militante como vocación personal. (Matonti, 2004; Pudal 2011) Algunos estudios describen este tipo de participación política basados en “una convicción profunda personal (...) se implican en la organización en base a una ética autónoma (...) con un sentido ético de la vida y responsabilidad moral”.(Funes Rivas, 1996). En especial, están unidos por lazos ideológicos fuertes y estables.

Comparado con la política consensual y la persuasiva-coercitiva, podemos hablar de una importante influencia dirigente de este grupo militante. Parsons define a la influencia como la obtención de obediencia sin recurrir a las amenazas, la activación de compromisos o inducciones y al liderazgo como un proceso de convencimiento y acuerdo por convicción propuestas por el líder (Swartz, Turner, Tuden, 1966: 113).

Pero como hemos visto, cualquier propuesta debe pasar por espacios colectivos más o menos consensuales, por lo que la influencia del grupo militante siempre está a consideración y discusión abierta. Debe someterse a las instancias colectivas que ha ido construyendo cada comunidad. No es un detalle menor, porque significa una interrelación muy intensa entre la dirigencia y los espacios comunitarios, lo que reduce la separación entre dirigentes y dirigidos. Más adelante veremos cómo en la práctica esto sucede.

Desde una visión Foucaultiana, la relación de poder más significativa es aquella que produce realidad, verdad y conocimiento. Pero también la concentración de poder como interacción se moviliza a partir de un *saber-hacer* militante que permite realizar funciones específicas que los consolidan en su visión dirigente. Ambos elementos aparecen como fuentes de poder en la relación con los cientos de familias que integran la OPFVII. Experiencia militante, cierto capital escolar, actos de habla, son por supuesto también elementos decisivos en la construcción de su autoridad. Destaca sin embargo la visión de conjunto que tienen de la organización, su lógica de articulación del proceso como fuente de hegemonía política al interior de cada comunidad y en el agrupamiento de los asentamientos. Es una visión integral de la organización en una escala de conjunto (Laclau, Mouffe, 1985).

Si pensamos en esta influencia como una relación de poder y por tanto, por grados distintos de aceptación de las familias que integran la OPFVII, debemos enfocarnos de nueva cuenta en una mirada desde abajo.

Las familias, mujeres, comisiones, reconocen la autoridad de la llamada coordinación por una identificación de pares, ya que provienen también de las clases populares y viven en condiciones similares a las de ellos. El respeto que infunden se ancla también en que estén por completo fusionados en el proceso comunitario, en el trabajo igualitario y en un trato dignificante y horizontal entre líderes y bases sociales. La relación de reconocimiento implica

---

<sup>40</sup> Pudal habla en contraste con el militante clásico, el militante remunerado de los organismos civiles y del militante distanciado, basado en un compromiso lábil y flexible de los colectivos y organizaciones militantes más contemporáneas. (Pudal 2011)

una lealtad mutua muy importante pero también una correlación recíproca de influencia y no sólo unidireccional y vertical.

El proyecto sociopolítico de la OPFVII como hemos dicho tiene resultados materiales y satisfacción de necesidades materiales y simbólicas que construyen apego por la organización entre las familias y reconocimiento al rol que ha jugado la dirigencia en la construcción y orientación de dicho proyecto.

En especial, hay una fuerte identificación y convencimiento de muchas de las mujeres que participan en las comisiones con los planteamientos e ideas propuestas por la dirección y una ética y moral que implican un aporte de equilibrio y límites para la organización. El que los familiares o hijos de los dirigentes tuvieran que pasar por el mismo proceso que otros solicitantes de vivienda, o que la dirigencia lleve una vida austera, implica además de un igualitarismo radical, una ética incorruptible que rechaza los privilegios. Son sólo algunos ejemplos que sobresalen en la dinámica de relación con las familias de base. La dirección milita con el ejemplo.

Debemos recordar sin embargo que el liderazgo que ha ido emergiendo en la esfera comunal, especialmente femenino constituye el otro polo –representado en la comisión de participación y en los participantes más destacados de las comisiones- de liderazgo en la organización y que la participación igualitaria asamblearia y en la división del trabajo rotativo e igualitario por familia se socializa en un denso entramado de participación igualitaria, incluyendo por supuesto a los espacios deliberativos que son radicalmente inclusivos.

Es un tipo de “activismo comunitario”, en el que cientos de integrantes de las propias comunidades se comprometen con el proceso de autoorganización y con promover, difundir, impulsar y movilizar a las familias en su conjunto para la reproducción comunitaria. Así, está basado en el compromiso voluntario en el que juegan todos los elementos de subjetivación personal que hemos narrado a lo largo de este trabajo y que va haciendo emerger esa esfera de politicidad en las que nos hemos concentrado.

Esta descripción parecería una contradicción. Una fuerte dirigencia, hegemónica, frente a un emergente pero potente liderazgo comunitario horizontal. Para explicar esta aparente paradoja, es necesario que revisemos brevemente la trayectoria y transformación del horizonte de la OPFVII. Para ello es necesario revisar la evolución histórica del proyecto de lo que hoy es dicha organización.

La ausencia de documentos extensos o sofisticados no es un impedimento ya que las transformaciones que hemos revisado se basan en nuestra investigación más que en su producción teórico abstracta, en sus prácticas. La verdadera dimensión política es la de la razón práctica y es esta la que ha tenido una transformación decisiva. Detrás de las continuidades, virajes y rupturas prácticas hay un intenso proceso de reflexión y análisis para la acción política. No hay una teorización sistemática sino formas de enunciación y politización de dichas prácticas que reflejan las concepciones e interpretaciones de la realidad política que se insertan necesariamente como influencias decisivas.

Siguiendo la matriz de continuidades, rupturas y evolución, así como los criterios del grado de importancia del entorno histórico revisamos las nociones y grados de importancia para la práctica comunitaria que han tenido nociones, conceptos y formas de enunciación y comprensión política (Ramírez, 2002). Analizamos aquí entonces el *horizonte interno* del grupo militante. Entiendo horizonte interno siguiendo la propuesta de Raquel Gutiérrez, como el conjunto de aspiraciones políticas y perspectivas de caminos de transformación social y política (Gutiérrez, 2015). Siguiendo además dicha noción, contrastamos el alcance

práctico de dichas formas de enunciación y comprensión políticas como parte de ese horizonte interno.

Revisemos muy brevemente esta trayectoria para comprender entonces la existencia de este otro poder del grupo militante y el creciente poder comunitario que hemos descrito en toda la investigación. Aunque antes hemos mencionado ya la trayectoria del Frente Popular Francisco Villa, nos interesa revisar ahora la trayectoria ideológica del poder en el que se fundamenta dicha relación.

\*\*\*\*\*

El Frente Popular Francisco Villa nace como organización y proyecto revolucionario ortodoxo basado en el marxismo-leninismo. La última oleada, heredera del horizonte socialista del siglo XX, considerado el siglo de la revolución (Fontana, 2017) se había avivado con numerosos procesos latinoamericanos de índole armada como el triunfo sandinista y el proceso salvadoreño. Habla uno de los dirigentes:

La organización nace con una influencia de los movimientos guerrilleros, de los movimientos revolucionarios en América Latina y todavía con la idea de que en México puede darse ese paso y entonces *la idea de los asentamientos es generar bases sociales de apoyo para un movimiento revolucionario*.<sup>41</sup>

Así, la relación establecida entre el grupo militante original del FPFV y las bases sociales está anclada en el vanguardismo revolucionario, emanado de la radicalidad estudiantil de algunos de sus fundadores, que cabe señalar, hoy no están en la OPFVII. La búsqueda de bases sociales para la revolución implicaba el trabajo en las periferias de la ciudad y lo organizativo era considerado un pretexto para un objetivo superior: la crisis revolucionaria y la toma del poder. De ahí se explica una técnica de trabajo popular, que podríamos denominar como *politización de la necesidad material*. Hay una relación de intercambio recíproco: el grupo militante ofrece organización y mediación frente al estado y las bases de las familias precarias su movilización para lograr un bien material. Subordinación política a cambio de recompensas materiales. La vivienda era un pretexto para organizar a los desposeídos.

En el borde del clientelismo, una diferencia sustantiva que evitaba llegar a dicha relación era el proyecto ideológico del FPFV. No se ofrecía lealtad para reunir votos sino para un proyecto semi-oculto, que era el alzamiento armado en clave antisistémica. Una mirada anacrónica sobre ese tiempo, puede evaluar como un proyecto delirante tal iniciativa, sin embargo debemos recordar “la importancia de los acontecimientos históricos traumáticos en la creación de una conciencia generacional” (Beck, 2008 citado en Longa, 2016: 47). La euforia revolucionaria centroamericana, las graves condiciones de desigualdad y pobreza así como las nacientes reformas neoliberales creaban un contexto explosivo que parecían justificar tal evaluación y proyección política. El que decenas de movimientos en América Latina, incluyendo al EZLN tomaran dicho camino revela la magnitud y expectativa de una buena parte de las luchas populares en esa década.

El alzamiento revolucionario armado además tenía, dentro del marco ideológico, como sabemos, un sujeto central que era la clase obrera. El modelo de militancia basado en verticalidad, jerarquía, y centralismo democrático leninista se combina con las formas de

---

<sup>41</sup> Entrevista con la coordinación.

ejercicio del poder con las familias del FPFV: sanción, persuasión con base a incentivos materiales, participación subordinada y por tanto cierta relación estratégica y utilitaria de las familias con sus dirigentes. Debemos recordar que es la etapa de las primeras tomas y la necesidad de organización en condiciones sumamente precarias es una urgencia de primera mano. Por último, es claro que sobre los hechos hay dos proyectos, el primero es el de organizarse para conseguir viviendas, el segundo un proyecto político ortodoxo de izquierda radical, unidos ambos de alguna manera, pero superficialmente.

Sin embargo, desde entonces en un puñado de quienes hoy son dirigentes en la OPFVII emergía una crítica a las formas y pensamiento político del FPFV:

Nuestras miras eran más cortas. No nos atrevíamos a soñar todavía. Teníamos una discusión con los compas. No estábamos de acuerdo con algo. ¿Quién chingados nos iba a decir cuando ya estaban las condiciones objetivas y las subjetivas? ¿cuándo la clase obrera iba a encabezar ya la revolución? Y entonces esperar la revolución como un viento divino que arrasara con la maldad del mundo y nos purificara de nuestras desviaciones y nos cubriera con su sagrado manto para siempre (risas) decíamos que el proceso tenía que ser diferente. *No podemos conformarnos con esperar a ser aliados de una clase que no aparecía por ningún lado...* se podía jugar otro papel.<sup>42</sup>

Esta crítica terminará en la primera ruptura ideológica sobre el sujeto revolucionario y mirar a las clases populares no como actores secundarios, sino como protagonistas para la transformación social radical. La confianza plena en las clases populares como sujetos de cambio es un viraje político que desembocará hoy en la búsqueda de su autodirección.

Por otro lado, el proceso de trabajo popular además, en la práctica a finales de los años ochenta va mostrando que la organización no es sencilla y que las familias están más interesadas en el presente de sobrevivencia que en un futuro socialista. Que la práctica de la toma, construcción de campamentos y módulos provisionales es lo que va hilando un entramado de relaciones afectivas y organizativas mientras que el proyecto ideológico comienza a ver sus límites a través de una ortodoxa forma de adoctrinamiento que nunca germina. El discurso duro de la lucha de clases y la revolución del grupo militante del Frente choca con las clases populares y sus necesidades y lenguaje. De este relativo fracaso emergerá la necesidad de otras formas de politización y educación que llevarán a los proyectos educativos autónomos de hoy y a la renuncia desde entonces del adoctrinamiento ideológico ortodoxo. El paralelismo con la historia del EZLN que ocurre en esos momentos en el sureste mexicano es evidente.

De nueva cuenta, algunos planteamientos poco convencionales en la ultraizquierda se planteaban en lo que será el grupo militante actual:

Nosotros refrendamos esta necesidad de no esquematizar el discurso y nunca nos dio miedo hablar del amor, del cariño y de los sueños que eran como palabras prohibidas en el discurso ortodoxo y siempre nos vieron como raros por eso y tratábamos de justificar con que ya lo decía “el Ché” de que la revolución es un acto de amor.<sup>43</sup>

Pero aún más importante, era que esta disidencia miraba críticamente esa relación tensa entre el grupo dirigente y su formas de relación con las familias precarias que “desatendía lo que

---

<sup>42</sup> Entrevista con Enrique. 26 de septiembre de 2016.

<sup>43</sup> Entrevista con la coordinación. 2015.



nosotros concebimos como indispensable, la construcción de espacios en los que verdaderamente se generara organización, en los cuales se aceptara que la problemática de la vivienda no era aislada de muchas otras como la económica o la cultural”<sup>44</sup> Esa crítica evolucionará hacia los complejos proyectos de autorregulación que se despliegan hoy en la OPFVII.

Desde entonces, algunos integrantes del hoy grupo militante y dirigente eran muy conscientes de su papel e intentaban atenuar su rol en tono igualitario:

No teníamos experiencias, nadie nos presentó como dirigentes, nos fuimos ganando la confianza de las compañeras y los compañeros en el trabajo cotidiano, ellas y ellos nos fueron impulsando, nos fueron orillando a superar nuestras naturales deficiencias. Nos convertimos en coordinación, en equipo de trabajo, al inicio, algunos compañeros nos consideraron posibles cuadro políticos, cuando quedó claro que no estábamos dispuestos a reconocerlos como dirección nos calificaron como disidencia.<sup>45</sup>

La caída del mundo soviético, el advenimiento del cardenismo y el ascenso de la izquierda electoral en México y especialmente en la capital del país, someten en realidad a crisis la perspectiva ideológica del FPFV. No obstante, la década de los noventa representa la masificación del Frente y con ello el crecimiento de su poder político que, por un lado implica mayor poder de gestión y enlace con el Estado y por el otro, una capacidad de movilización social que llega a su clímax. Ello sostendrá por varios años una frágil unidad de tendencias y equipos de trabajo que en los hechos tenían divergencias irreconciliables.

La masividad y poder político del Frente Popular Francisco Villa y el cambio del contexto político desata una lucha por la hegemonía a su interior. También, su importancia radical y tamaño social abre la posibilidad de alianzas con organizaciones de corte radical como el Movimiento Proletario Independiente y la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE). Esto será un llamado de alerta para el régimen, alarmado por el levantamiento armado zapatista y los contactos iniciales del FPFV con el EZLN. A ellos hay que sumar que el Frente era una organización que el gobierno capitalino considerará peligrosa e ingobernable. La represión estaba por desatarse (Pineda, 2015).

De manera paralela, la tendencia que hoy es la OPFVII acababa de terminar de integrarse y experimenta el trabajo popular a su modo. Inmersos sin embargo en la lucha por la vivienda y en la disputa hegemónica al interior del FPFV así como tratando de mantener la unidad ante la oleada represiva (1995-1996), los esfuerzos por la construcción comunitaria son embrionarios y tímidos.

Pero si los cuestionamientos a la visión ortodoxa de la revolución, la relación utilitaria con las familias y la forma de hacer política al interior del movimiento son la base crítica con que se ha ido constituyendo el actual grupo militante, la bifurcación decisiva e inicial para comprender una nueva relación de dirigentes y bases sociales hoy, es el quiebre provocado por la escisión del FPFV.

La migración del Movimiento Urbano Popular a la política partidaria (Haber, 2009) se había iniciado con el cardenismo, pero el posible triunfo electoral del Partido de la Revolución Democrática en la capital del país en las elecciones intermedias de 1997 significaba un partaguas para las condiciones donde se desarrollaba la acción colectiva del

---

<sup>44</sup> Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Manuscrito. Inédito. P. 47

<sup>45</sup> Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Manuscrito. Inédito. P.211

Frente. Erosionada su doctrina ideológica, presionados por la intensa oleada de atracción partidaria que incorporaba a prácticamente todo el MUP hacia el PRD y atacados con las detenciones de sus dirigentes a mitad de los noventa, se terminan por tensar las condiciones políticas internas hasta la ruptura al proceso.

El cisma de 1997 es decisivo en la trayectoria del grupo militante. En los hechos significa la consolidación de su liderazgo y proyecto propio, así como la aceleración de su maduración interpretativa que modifica radicalmente las concepciones del FPFV. Significa — aunque ellos no lo vean así— una bifurcación tan importante que implica en la práctica refundar su proyecto político.

Por un lado, su renuencia a incorporarse a la lucha electoral es decisiva. Las relaciones de mediación de los dirigentes de izquierda con bases urbanas precarizadas fusionándose a un partido político quebraban el obstáculo que le impedía al FPFV entregarse a una relación clientelar. (Ramírez Saíz, 2003; Moreno, 2013). La resistencia, que aparecía en ese momento como dogmatismo ante sus detractores llevaba en su germen un proyecto político de independencia del Estado, que reivindicaba -aunque fuera de manera confusa y no totalmente desarrollada- la visión de que la autoorganización de las clases populares era una posible estrategia de cambio social radical.

La noción de “independencia” que tomará el ala no electoral del Frente, reivindica la autonomía del Estado y los partidos políticos. Es una visión que como sabemos, no es exclusiva y es hoy común, pero esta se desarrolló en plena efervescencia electoral en la Ciudad y cuando más parecía que la estrategia institucional de la izquierda estaba rindiendo frutos. En esta concepción el hoy grupo militante ya deja ver más abiertamente su confianza en la organización de las clases oprimidas para realizar sus propios intereses y la separación de estas de las estructuras estatales dominantes. Esta radicalización es la base que luego permitirá sumar la noción de autonomía a su propio proyecto político. La preservación de su capacidad de lucha, autogobierno y su carácter disruptivo (Thwaites Rey, 2004) son significaciones decisivas para su radicalización en clave autónoma y horizontal.

Desertan por tanto también de una construcción estatal del poder radicalizando su visión del “poder popular” cuya consigna de empoderamiento de los subalternos comienza a mostrarse como epicentro de la nueva estrategia pensada por este grupo militante, aunque aún dentro de ciertas coordenadas tradicionales:

El cuarto Congreso realizado en 2001, [...] define nuestra posición con respecto al poder popular, pero uno de los aspectos más relevantes en este Cuarto Congreso es que se reconoce la existencia de dos posiciones dentro de la organización [...] por un lado la que plantea el reconocimiento al *contenido transformador de nuestra organización* y por ende la capacidad y posibilidad de formar parte de la construcción de la nueva sociedad y por otro la que plantea el contenido meramente economicista de nuestras demandas y la incapacidad por tanto de aspirar a generar o formar parte de instancias de organización superiores, es en este sentido que hacemos el llamado a no caer en estériles debates, que en base (sic)al respeto a las diferentes posiciones demos cabida en la organización a estas, de tal manera que quienes vean a la organización como un frente de masas ese sea su nivel de participación y quienes vislumbramos *otro nivel de la organización de masas* trabajemos en ese sentido.<sup>46</sup>

Así, están sentadas las bases del proyecto actual de la OPFVII: independencia radical del Estado y los partidos políticos, horizonte y potencial transformador de la organización desde

---

<sup>46</sup> Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Manuscrito. Inédito. P. 76

las bases sociales. Estos elementos abren el camino hacia la comunidad urbana en los asentamiento de la organización.

Esa independencia entonces enfoca toda su mirada en las familias y su organización y una vez que se comienzan a entregar las primeras viviendas, la necesidad de replanteamiento de la relación original entre grupo militante y familias se vuelve indispensable. El lazo que los unía, la vivienda, podía quedar roto una vez cumplido el compromiso original y descarrilado el proyecto revolucionario tal y como se había pensado. Pero había una orientación intuitiva hacia la potencia transformadora de la organización en su base social, en la confianza en las clases populares.

Entonces, “*empezamos a construir comunidades y no solamente asentamientos*”. Es aquí donde la relación dirigentes–dirigidos muta, comienza a transformarse por completo, ya que construir comunidad se vuelve el *horizonte interno* que vuelve a unir al grupo dirigente y las familias, fusionándolos, integrándolos en un proyecto distinto.

El primer paso de lo que en aquel momento es el Frente Popular Francisco Villa *Independiente*, es un replanteamiento entonces que inicia en clave participativa. La nueva orientación se despliega con un intensa consulta con las familias que integran al movimiento:

Una de las muchas enseñanzas que nos ha dejado el proceso fue la necesidad de aprender a escuchar, de no simular que se escucha para después suplantar la voluntad o las necesidades de las comunidades, a partir de eso establecimos un mayor acercamiento, un diálogo permanente con todos los habitantes de las comunidades.<sup>47</sup>

La discusión asamblearia sobre la nueva orientación que transita de un proyecto de vivienda hacia un proyecto de vida, es la clave de una nueva relación entre dirigentes-dirigidos, que si bien se había desarrollado de manera alterna y más participativa en el grupo militante disidente, ahora se realiza politizando el horizonte interno asambleario e integrando a todas y todos en la deliberación. Es el síntoma del cambio radical que está viviendo el grupo dirigente.

A la par de esta emergencia de este horizonte político de nuevo tipo, del rompimiento radical con el ala electoral del Frente, sobreviene un relativo aislamiento del movimiento urbano popular y en general de los movimientos sociales. Como consecuencia indirecta y como decisión propia, el nuevo proyecto se concentra en su construcción comunitaria, alejándose por algunos años de los procesos unitarios tradicionales de la izquierda.

Estos años de concentrarse en una nueva relación dirigentes-bases con un nuevo proyecto comunal, tiene una última y decisiva influencia: su reencuentro con el zapatismo. La convocatoria del EZLN en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la definición del PPFVI de responder a dicho llamado provoca una última escisión en 2006 en plena “Otra Campaña”. Las contradicciones de las dos visiones que convivían en el Frente Independiente se aceleraron con la participación en la iniciativa zapatista, que a regañadientes se aceptó por el ala “economicista”. La ruptura final con esta otra corriente del antiguo PPFV termina por decantar por completo los rasgos tradicionales de la vieja organización popular. Es en verdad un nuevo cisma pero que significa la intensificación y liberación total de las posturas, visiones y concepciones de unos dirigentes cada vez más cercanos a otras experiencias políticas y cada vez más alejados de la forma de hacer política del Frente Popular Francisco Villa original. Ellos mismos interpretan esta segunda división como decisiva para su propia

---

<sup>47</sup> Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Manuscrito. Inédito. P. 214

trayectoria: “Decidimos, soltar amarras, desplegar las velas y deshacernos del lastre que nos frenaba”.<sup>48</sup>

A partir de ahí, las nuevas concepciones del trabajo de base, del protagonismo popular, de las formas organizativas y de la relación dirigentes–bases aceleran su radicalización en otras claves políticas, nuevos aliados y la consolidación de lo que podríamos decir es un *proyecto comunal*.

El proyecto del grupo militante emerge en la construcción de comunidades y ahí se encuentran en otro tipo de relación, retos y contradicciones con las familias que integran su base social. La continuidad del proceso con el origen del FPFV es aparente, porque además, el grupo militante en contacto con la nueva realidad mundial y nacional rompe ya por completo con el horizonte revolucionario tradicional, tratándose de apartarse de esa visión esquemática y ortodoxa. Gerardo Meza, uno de los líderes de la organización sostiene que:

Los militantes que ahora se les llama ortodoxos, planteaban que primero tenía que llegar la revolución para transformar nuestro mundo; nosotros lo que decimos es que, tenemos que comenzar con esta transformación aquí y ahora, por medio de esfuerzos, de solidaridad con los compañeros, con los hermanos. Desarrollar el trabajo colectivo, en contraposición con la competencia y el individualismo que nos enseñan diariamente en todos lados y por supuesto, el respeto con los demás. Partiendo de estos principios, nosotros decimos que la revolución es aquí y ahora para toda la vida (Lao, Flavia, 2009).

Lo que había sido una crítica constante sobre la revolución como acto único y glorioso transmuta en praxis, acción común liberadora, transformadora, entre “nosotros” y “ahora”, deshabilitando o por lo menos conteniendo las relaciones de reciprocidad negativa y empujando, experimentando o ejercitando otras relaciones alternas. La revolución aquí y ahora, los enlaza con los nuevos ciclos de lucha de principios de siglo y reordena y resignifica entonces su visión, sin abandonar una perspectiva socialista, añadiendo la noción de autonomía a su proyecto. Esto lo reviresaremos con detenimiento en el próximo capítulo.

Ambas visiones político-ideológicas –revolución hoy, construcción de poder popular-autonomía- centran su atención por completo su atención en el sujeto comunitario y el trabajo político necesario para que sean esas familias, esos integrantes quienes protagonicen el proceso de la organización. La noción de autonomía, de clara influencia zapatista pero también del contexto político latinoamericano y nacional termina sumándose al léxico militante. Como veremos más adelante se suma además en la deliberación comunitaria. Se forma así una peculiar triada conceptual que representa el horizonte interno de la OPFVII: *poder popular, autonomía y socialismo*. Enrique Reynoso, también dirigente de la agrupación, plantea sobre ello:

Nosotros modestamente tratamos de aprender del EZLN y del MST, porque son derroteros en América Latina. Modestamente creemos que nos acercamos en varios aspectos: [en] la construcción de espacios con cierta autonomía... de construcción de autonomías... esencialmente en *esta necesidad de aprender y comprender que los movimientos no surgen de arriba hacia abajo, que los movimientos se van dando de abajo hacia arriba* y que es este equilibrio en la toma de decisiones donde se rompe o *se empieza a romper con el sistema que*

---

<sup>48</sup> Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Manuscrito. Inédito. P. 79

*demanda obedecer los dictados de una clase o sector ubicados por encima de los demás* (Sánchez, 2010).

Mientras la noción de autonomía fortalece los proyectos de auto organización con los que soñaban desde la década de los ochenta y que se consolidan en la última década, el concepto de poder popular sintetiza su experiencia previa, evoluciona y se radicaliza, comenzando a transformar la trama organizativa y el papel del grupo militante. Por ello replantean críticamente la toma de decisiones y las formas de participación popular:

Nos sirve mucho el ejemplo de los zapatistas. A muchos les parecía exagerado estas consultas larguísimas para poder tomar una decisión, porque ese tipo de consultas, ese tipo de razonamientos o de pláticas de todos comunidad por comunidad que los compañeros narraban en sus escritos iban en contra de los que nosotros habíamos aprendido, de no hablar significa estar de acuerdo y entonces alguien habla y se pide la votación y se vota a veces por cansancio o no se vota y el silencio lo interpretábamos como no hay nadie en desacuerdo (...) entendimos que las asambleas no cubrían las necesidades de reflexión y discusión, a veces eran instancias donde se avalaba la decisión del mitin del dirigente, el núcleo llegaba con una propuesta y la gente por no discutir, por no entender o por no meterse en broncas o por confianza levantaban la mano.<sup>49</sup>

Así, aunque no existe una discusión teórica sobre el poder en el grupo militante ni tampoco en los entramados comunitarios que forman brigadas, comisiones y asambleas, ciertas coordinadas de actuación se han ido consolidando como orientadores de la acción política comunitaria: construir desde abajo es una forma de transformación del mundo y en especial que el protagonismo de dicha transformación deben ser las comunidades mismas.

Este horizonte interno ideal de construcción desde abajo se enfrenta sin embargo a ciertas resistencias y formas políticas que provienen de formas de concebir la participación popular entre las mismas familias de la OPFVII y de algunos de los resabios de cierta cultura política emanada del centralismo.

Este descentramiento de las personas y del poder se enfrenta a una realidad donde varios de los participantes dependen de la autoridad de los liderazgos. A pesar de que el grupo militante promueve en todo momento que sean las propias comunidades quienes de manera auto organizada sostengan la reproducción comunal, algunos integrantes sostienen una visión autosubordinante.

Estas opiniones no son de todos, porque existen numerosas formas de comprender y afrontar y asimilar el liderazgo no sólo del grupo militante aglutinado en la coordinación sino de las decenas de nuevos liderazgos comunitarios de las comisiones. Estas contradicciones y límites son reconocidas por el grupo militante y su reflexión ha estado centrada en la última década en todo un impulso de transformación *comunizante*:

Si bien planteamos que la asamblea y la organización es horizontal también reconocemos que hay liderazgos y que a veces esos liderazgos permiten encausar o posibilitar a que se acepte una propuesta. Hay liderazgos aunque no se quiera pues. Es una lucha permanente por un equilibrio, entre que no se dependa y se caiga en una situación de mesianismo alrededor del dirigente que dice lo que hay que hacer. Se va generando una dependencia al que es reconocido como dirigente. Y eso hay que combatirlo. El trabajo para equilibrar se da en las

---

<sup>49</sup> Entrevista con la coordinación. 2015.

comisiones. Tratando de que las propuestas se procesen desde las brigadas y desde las comisiones. Para que se llegue a la asamblea con una capacidad colectiva de reflexión y que la propuesta no dependa de quién la plantea ni como se plantea sino de este como consenso que se busca establecer desde antes. Sí es muy difícil, nos ha costado mucho trabajo, buscamos que el dirigente sea cada vez menos necesario.<sup>50</sup>

El entramado organizativo que implica las formas asociativas y cooperativas que hemos descrito previamente concentra buena parte de la atención y energía de la organización y el grupo militante. Ello ha significado el ascendente fortalecimiento de las comisiones como espacios de autoregulación cotidiana de la comunidad, la politización de las brigadas que unen a las familias, convirtiéndolas de unidades de acción en unidades de deliberación. Y ha significado un esfuerzo de utilización de herramientas para generar la participación popular en los espacios más amplios, como los plenarios de comisiones, las asambleas y otras instancias.

Acordes a esos principios desde hace años, se comenzó a experimentar además con técnicas provenientes de la educación popular. Como se sabe las dinámicas participativas buscan la integración y habla popular como parte de un proceso de reflexión desde las bases. La utilización de juegos, formas alternativas de deliberación, utilización de preguntas generadoras, realización y diseño de talleres, comenzó a rendir frutos. Aunque muchas de estas prácticas provenientes de otras corrientes y latitudes contrastaban con la tradición de algunos del grupo dirigente, ellos mismos reflexionaban: “debemos reconocer que lo que se está logrando es la participación de la gente”. Entre broma y seriedad otro dirigente comentaba: “pues no mucho nos gusta pero de que funciona, funciona”. Todo este esfuerzo político-organizativo está anclado en esa transformación radical desde abajo, de la revolución cotidiana y una lucha permanente contra la *oligarquización de la organización*.

La construcción de poder popular y de autonomía, requería de tiempo, compromiso, había que demostrar que todos podemos ser dirigentes, que no es necesario que haya un mesías o alguien que esté al frente diciéndonos qué hacer sino que todos tenemos la capacidad de decidir y de hacer.<sup>51</sup> (...) Nosotros somos optimistas del futuro, nos vemos consolidando los espacios que tenemos, los proyectos de autonomía y generando condiciones para que esa autonomía sea cada vez mayor. Vemos una organización que sea capaz de prescindir de los liderazgos, que no se conviertan en sempiternos. (Sánchez, 2010).

“Decir organización es decir oligarquía” es la famosa ley de hierro del Robert Michels al analizar la creciente separación de dirigentes y bases sociales en su estudio clásico de principios del siglo XX. Esta sentencia tiene fuertes rasgos deterministas pero ayuda a señalar las tendencias de oligarquización en las organizaciones de izquierda y en cualquier otra (Michels, 1996). La lucha contra la oligarquización al interior de los movimientos, organizaciones y comunidades es a su vez una contratendencia, que incluimos en lo que llamamos *comunización*.

El que existan espacios colectivos y participativos bien puede encubrir otras formas de poder que se convierten en relaciones petrificadas y que pueden neutralizar dichos espacios y mecanismos. Es por ello muy sorprendente que el grupo dirigente de la OPFVII tenga puesta su atención en dicho peligro. Para favorecer un ejercicio del “poder popular” se

---

<sup>50</sup> Entrevista a Rosario y Enrique. 30 de marzo de 2017.

<sup>51</sup> Entrevista a Rosario y Enrique. 30 de marzo de 2017.

han valido precisamente del fortalecimiento deliberativo, de la promoción de otra cultura política y de mecanismos y dispositivos que tendencialmente horizontalizan el poder.

En los últimos años, se propuso en los Congresos donde se reúnen delegados de todas las comunidades, crear un Consejo General de Representantes. Conscientes de que su autoridad como dirigentes en ocasiones sustituye o suple el poder formal de comisiones y otros espacios por el poder real de influencia del grupo militante intentan constituir un espacio de dirección colectivo. Buscan además el necesario relevo generacional, pero no buscando personas que sustituyan al puñado de dirigentes actuales sino la creación de instancias y formas políticas que permitan que las comunidades puedan auto-dirigirse.

Así en el Congreso realizado en 2015 se eligieron representantes comunitarios para conformar esta instancia. Ahora en 2017 han sido renovados y las propuestas que se discutieron en un nuevo Congreso fue ampliar las facultades de dichos representantes que deben ser mandatados y vigilados por las comisiones y asambleas de cada comunidad. Elia, quien comenzó haciendo sus jornadas de trabajo a regañadientes y hoy es parte de la coordinación comenta:

La importancia es que los compañeros asuman realmente su papel de dirección en la organización. Lo que buscamos es que la dirección de la organización crezca. (...) Nosotros pensamos que todos los compañeros tienen la capacidad de aplicar el poder y ejercerlo, es justamente parte de empezar de tener el poder y de que es una responsabilidad con los demás, y no usarlo para beneficio personal. Un poco lo que hemos soñado es que quisiéramos que todos en la organización fueran dirigentes. El CGR es ir trabajando en esa idea.<sup>52</sup>

Las tareas de reproducción de cada comunidad son muy distintas que la coordinación inter-comunitaria y la representación frente al Estado y otros movimientos sociales. Lo que ha logrado paulatinamente la OPFVII es generar espacios radicalmente horizontales en cada comunidad pero que se enfrentan, como veremos a ciertas resistencias y contradicciones deliberativas. A pesar de ellos, en cada comunidad un horizonte interno que busca que el poder sea lo más colectivo posible está en marcha y lo están logrando no sin dificultades. Sin embargo el paso a dirigir la organización en su conjunto refleja un proceso muy distinto, que se explica bajo otros parámetros sociopolíticos y una experiencia diferente, que concentra el grupo militante. El horizonte de transformación es que las comunidades puedan ir tomando en sus manos dicha dirección. Incluso en el último Congreso de la organización se ha eliminado la “comisión política”, funciones que realizaban integrantes de la coordinación y del grupo militante. El objetivo que buscan es que dicha orientación se construya por las representaciones de todas las comunidades y que estos a su vez puedan estar mandatados por sus asambleas, comunidades y comisiones.

Estas necesidades como parte de un horizonte interno de transformación sobre el poder y la dirección política no sólo a nivel comunal sino como el conjunto de organizaciones lo tienen muy claro algunos delegados que han sido electos para un nuevo Consejo General de Representantes. Diana, una mujer que ronda los cincuenta años lo explica de manera sencilla:

Creo que el CGR...es a largo plazo porque definitivamente... a lo mejor las condiciones internas de las comunidades ya somos capaces de poderlo hacer, sin embargo la coordinación

---

<sup>52</sup> Entrevista con Elia. VIII Congreso de la OPFVII. 27 de mayo de 2017.

es una parte fundamental de todo esto y por decir algo importante, las relaciones con el gobierno, estamos muy atrasados las bases. Me parece que se puede lograr formándonos. Necesitamos que un grupo de gente de cada comunidad debe irse formando en las tareas políticas de afuera (...) Me lo imagino como... en un sueño... es bien difícil...<sup>53</sup>

La aspiración de un poder totalmente horizontal se enfrenta a numerosos obstáculos. Las familias que pertenecen a la OPFVII adolecían de una cultura deliberativa o asamblearia previas a su ingreso a la organización. Por otro lado, cierto *habitus subalterno*, hace descansar las responsabilidades políticas en quienes más participan, no sólo en la dirección sino en quienes en comisiones y comunidades participan más intensamente. Ello genera jerarquías en los hechos que desde la visión de quienes integran los panchos deben combatirse.

### **Autoregulación y poder**

Como hemos visto, la regulación del poder, pensando en sus palabras como poder popular implica un esfuerzo impresionante. Bien podemos afirmar que si los logros materiales y autoorganizativos de las comunidades con un horizonte autoreglativo –que describimos en nuestro capítulo anterior- es excepcional en especial por desarrollarse en un contexto urbano, lo cierto es que el horizonte político y las formas de regulación del poder que hemos descrito y analizado implican también un proceso inusual. Es un búsqueda incesante, cotidiana, casi obsesiva por lograr construir un poder popular donde las comunidades urbanas organizadas por la OPFVII vayan tomando su destino en sus propias manos.

La capacidad de dirigir y controlar el poder consensual, coercitivo y persuasivo dependiendo de las circunstancias es el grado de auto regulación de la forma comunal de la política. Mientras un análisis institucional y organizacional describe las variables y condiciones exitosas de un sistema auto organizado, nuestro análisis recorre los distintos modos de poder y las capacidades colectivas que se constituyen en el proceso así como sus dificultades.

Los patrones de supervisión, responsabilidad, acuerdos, cumplimiento de acuerdos, obligatoriedad, sanción, no son sólo elementos y reglas institucionales autogeneradas. Son relaciones de poder que se ejercen de manera auto-dirigida y en buena medida se han constituido a contracorriente de las relaciones estatales y mercantiles de la Ciudad de México.

Decir organización es decir poder. La organización, son entramados y flujos de relaciones de mando-obediencia, relativamente fetichizadas. Es por ello indispensable analizar la producción de acuerdo y consenso, la utilización de la fuerza y el ejercicio de la influencia.

Además, la claridad de la necesidad de regular, controlar y diseminar la influencia de los liderazgos apuesta a una lucha permanente contra la oligarquización, haciendo más o menos consciente las relaciones de poder que se ejercen entre ellas y ellos, “desfetichizando” dichas relaciones. Es un esfuerzo permanente de horizontalidad buscando habilitar las herramientas y capacidades colectivas de auto dirección pero también acordar los mecanismos para evitar el dominio elitista de la comunidad. Diseminar el liderazgo como dirección colectiva y comunal aparece como un ejercicio explícito basado en una concepción del poder desde abajo. Esa práctica política explícita que reúne la habilitación y los mecanismos hacia un poder comunitario es lo que llamamos también *comunización*.

---

<sup>53</sup> Entrevista con Diana. VIII Congreso de la OPFVII. 28 de mayo de 2017



Si regresamos a las ideas iniciales de este capítulo, la separación entre el poder y potestas en la tradición política puede ser declarada como inevitable, como condición ontológica del poder mismo. También puede haber intentos de ponderar dicha separación. Pero una tercera vertiente de las formas de lo político, es la reivindicación de la extinción de su separación. Es esta de la que abreva la experiencia de la OPFVII y es esta la que tendencialmente emerge en la política comunitaria. El horizonte, proyecto, esfuerzos o ideas que buscan que dicha separación desaparezca es una tradición política basada en el ejercicio radical de la autodeterminación.

El “establecimiento y ejercicio del poder-hacer” (Modonesi, 2010) de manera absoluta, la “democracia absoluta” (Negri, Hardt) pareciera un ideal regulativo radical o teórico más que una realidad de poder-hacer puro, sin rasgos de poder-sobre. Empero, la experiencia de la OPFVII muestra algunas condiciones de posibilidad de un ejercicio también radical de su búsqueda siempre inacabada y de manera imperfecta pero que muestra la potencia de las clases populares y su auto-organización hacia la autodeterminación.

Nos interesa destacar que en la política comunal, hay también como en todo proceso político en desarrollo, conflictividad sobre la distribución y asignación del poder, en este caso comunitario. Pero se despliega en coordenadas distintas a la política dominante. Paulatinamente, la OPFVII busca que las decisiones políticas se vayan desarrollando en un cuerpo cada vez más amplio en cada comunidad. Ya han logrado que la ejecución y organización de las decisiones políticas descansen en prácticamente toda la base social de su organización. Su reto y horizonte es que la visión articuladora de conjunto sea protagonizada por todas las comunidades, dejando de estar concentrada en el cuerpo dirigente.

Un *poder propio*, basado en la actividad autónoma de las clases populares implica una forma organizativa del poder –sin fetichizarlo-; órganos autónomos que implican verdaderas instituciones comunitarias. Estos no pueden reducirse al procedimentalismo institucionalista sino que se nutren de una concepción del poder, la justicia y la deliberación sobre lo correcto, lo viable y lo justo. Este proceso de auto producción de órganos deliberativos y ejecutivos, de cierta normatividad y aplicación de la fuerza y de control, auto contención y regulación del poder colectivo y de los liderazgos implica en efecto un trabajo permanente, una práctica política otra.

Diametralmente opuestas a la “elección de los mejores” o a la “competencia entre oligarquías”, o la “delegación del poder político”, la politicidad que emana de este proceso implica una visión radical de la transformación social y de lo político mismo.

Pero si bien hemos analizado algunas tramas de poder – el de la organización, la fuerza y los liderazgos- estos son sólo sus *componentes* y no el ejercicio mismo de producción política. Es en los espacios de deliberación donde estas fuerzas se encuentran en búsqueda de producción y acuerdo de lo común. Es en los espacios deliberativos donde se condensa una práctica constante, a través de actos de habla, significaciones, conflictos, tensión, convencimiento y resistencia como se ejerce este otro modo de lo político.

El proceso que han logrado los panchos como *autoinstitución* implica un ejercicio permanente de auto-transformación. La OPFVII no sólo trata de evitar cierta coagulación del poder en sus dirigentes, sino también la petrificación de sus instituciones autónomas. Mientras se organiza el hacer, el poder-hacer en colectivo, que es la base objetiva de la potencia organizacional que reúne a los panchos, el proceso de subjetivación política, la emergencia de sujetividad política en colectivo, se basa en una *práxis instituyente* (Dardot, Laval, 2015) en un ejercicio deliberativo permanente sobre lo instituido y sobre las capacidades instituyentes de quienes la ejercen.

Es destacable que estas capacidades políticas sean protagonizadas por las mujeres, por las clases populares y por quienes parecen materialmente como desposeídos, pero en cuyo proceso se refleja su potencia transformadora de sí mismos, sus habilidades políticas emergentes y la visión de un horizonte radical donde son ellas y ellos quienes determinan las condiciones de sus propias vidas.

Esas capacidades, habilidades, métodos, dispositivos, influencias, acuerdos, normas, se ponen en acción en la deliberación, en los espacios asamblearios y colectivos. Se despliegan en sus modos de pensar, hablar y relacionarse, en su horizonte emancipatorio. Esa praxis sólo puede ser analizada *en acto*. Es lo que haremos en nuestro siguiente capítulo, comprendiendo esta centralidad de producción deliberativa de lo común, así como los cambios radicales que ha habido ya no en el horizonte político de algunos líderes, sino en los hombres y mujeres que desde abajo imaginan y discuten sobre su propia emancipación.

## **Bibliografía**

- Biehl, Janet, 2015, *Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario*. Barcelona, Virus Editorial.
- Bosteels, Bruno, “Estado, comuna, comunidad” en *Bolivian Research Review/Revista Boliviana de Investigación* v11 no1, agosto de 2014.
- Canedo Vásquez, Gabriela. Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca (México). *En publicación: La economía política de la pobreza / Alberto Cimadamore (comp.)* Buenos Aires : Clacso, 2008
- Castoriadis, Cornelius, 2006, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates [1974-1997]*, Buenos Aires, Katz.
- Cliff, Tony, 2010, *Lenin. La construcción del partido*. España. El Viejo Topo
- Coronado Jaime, Rajuelo Ramón, 1996, *Villa el Salvador: poder y comunidad*. CECOSAM-CEIS. Lima.
- Cortés, Miguel, 2010, *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Chiavenato Idalberto, *Introducción a la teoría general de la administración*, México, McGraw Hill.
- Dussel, Enrique, 2006, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
- Etzioni, Amitai, 1991, *Organizaciones modernas*, México, UTEA-LIMUSA.
- Franzé, Javier, 2014, *Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea ¿consenso o conflicto?*, Madrid, Catarata
- Foucault, Michel, (1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI
- Foucault, Michel, (1970), *La arqueología del saber*, México, siglo XXI.
- Foucault, Michel, 1997, *Defender la sociedad*, México, FCE.
- Funes, María, “Albert Hirschman y su fenomenología de la participación: una revisión crítica” en *REIS*, 74/96 pp. 173-188.
- Funes, María, “¿Qué conduce a la solidaridad colectiva? En *Documentación social*, no 104, 1996, (ejemplar dedicado a: Voluntariado) pags. 69-80
- González de la Fuente, Iñigo, “Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México” en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, num. 1, enero-abril, 2011, pp. 81-107

- Gutiérrez, Raquel, (2015), *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, México, BUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego.
- Gutiérrez, Raquel, Salazar Huáscar, (2015), “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente” en *Revista el Apantle. Revista de estudios comunitarios*. No.1 Puebla, México. Sociedad Comunitaria de Estudios estratégicos.
- (Gutiérrez, Linsalata, Navarro) *Producir lo común para reproducir la vida: claves para repensar lo político*.
- Gutiérrez, Raquel, (2014), *Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil*
- Haber, Paul, “La migración del Movimiento Urbano popular a la política de partido en el México Contemporáneo” en *Revista Mexicana de Sociología* 71, num 2 (abril-junio, 2009): 213-245.
- Hirschman, Albert, (1977) *Salida, voz y lealtad*, México, FCE.
- Laclau Ernesto, 1985, Mouffe Chantal, *Hegemonía y Estrategia socialista*, Argentina, FCE.
- Laval Christian, Dardot Pierre, (2015) *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- Longa, Francisco, 2016, “Acerca del ethos militante. Aportes conceptuales y metodológicos para su estudio en movimientos sociales contemporáneos en *Argumentos*. Publicación del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. No 18. Octubre de 2016. Pp.45-74
- Mandel Ernest, 1976, *La teoría leninista de la organización*. México. Era.
- Matonti, Frédéric, “El capital militante. Intento de una definición”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 155, 2004, pp. 5-11
- Michels, Robert, *Los partidos políticos 1 y 2, Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Montes, Ariza, “El uso del poder en las organizaciones y sus efectos sobre el compromiso: una revisión crítica de las evidencias empíricas” en *Investigaciones europeas de Dirección y Economía de la Empresa*, Vol. 4, no 2, 1998, pp.55-77
- Moreno, Felipe, *El movimiento urbano popular en el Valle de México*, México, UAM.
- Ostrom, Elinor, 2011, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, FCE.
- Olson Mancur “La lógica de la acción colectiva” en Gabriel Almond, *Diez textos básicos de ciencia política*, Barcelona, Ariel, 2007.
- Pineda, César Enrique, De la señora sociedad civil a la otra campaña: antagonismo y emancipación en la multitud urbana zapatista” en Modonesi Massimo (Comp.) *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*. UNAM. La Biblioteca. 2015.
- Pudal, Bernard, “Los enfoques teóricos y metodológicos de la militancia” en *Revista de Sociología*, no 25 (2011) pp. 17-35.
- Ramírez, Juan Rogelio, 2002, *Nunca más sin rostros. Evolución histórica del proyecto del EZLN*. México, Eón.
- Ramírez, Saíz, Juan Manuel, 2003, *Impacto urbano de las organizaciones populares en México: 1980-2002*, Working papers series 02, Uruguay, Montevideo, agosto 2003.
- Rivera Lugo Carlo, Correas Oscar, Coords. (2013) *El comunismo jurídico*, México, CEICH-UNAM

- Rivas, L.A. (2009), "Evolución de la teoría de la organización". En Revista Universidad & Empresa, Universidad del Rosario, 17: 11-32.
- Scott, James C, (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.
- Thwaites Rey, Mabel, 2004, *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Buenos Aires, Prometeo.
- Quispe, David, (s/f) *Consideraciones sobre la democracia liberal y comunal*.
- Speed Shannon, "Ejercer los derechos/reconfigurar la resistencia" en Baronet Bruno, Mora Mariana, Stahler Richard, (2012) *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM X-CIESAS
- Swartz Marc, Turner Victor, Tuden Arthur," Antropología política: una introducción" en Alteridades, vol. 4, núm. 8, 1994, pp. 101-126, Valdivia, María, "Normas jurídicas y sistemas de cargos mixes" en *Anales de Antropología*, num 36, 2002. Pp. 93-11
- Villoro, Luis, 2006, *De la libertad a la comunidad*, México, FCE.

## V. Lo político comunal: horizontes de emancipación

Del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos; de la marginación de género, a la participación directa de las mujeres.  
Subcomandante Insurgente Marcos

Son los oprimidos los que son inteligentes y es de su inteligencia que nacen las armas de la libertad.  
Jacques Ranciere

En nuestro largo recorrido al interior de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente hemos descrito y analizado tres dimensiones que constituyen otra forma de reproducción social. Las familias, el trabajo y la organización para la autorregulación de la vida cotidiana.

En cada una de ellas opera una politicidad, es decir, prácticas y significaciones de poder, autoridad y jerarquía, explícitas u ocultas, formales e informales que nutren lo político comunitario. Todas las relaciones desplegadas en cada una de ellas integran una subjetividad política, contradictoria, siempre en tránsito e inacabada. La experiencia comunitaria se realiza en la creación de intensos vínculos y prácticas cotidianas, intrafamiliares, femeninas, interfamiliares y organizativas. Todas ellas son expresiones de poder y autoridad.

En las unidades de reproducción —las familias de los panchos— la politicidad de la que hablamos, se despliega en una infrapolítica femenina que al articularse en la esfera organizativa-comunal, altera sustantivamente las relaciones patriarcales intrafamiliares. Este proceso de transformación, atañe también al resto de los integrantes de la unidad doméstica, ya que modifica las relaciones de control, decisión e interacción entre todos ellos. No sin contradicciones, cambian las percepciones y pautas de acción intrafamiliar y se reordenan las relaciones de poder.

Es esta una politicidad práctica y espontánea. Práctica, debido a que se ejerce en la vida cotidiana de la organización-comunidad y espontánea en el sentido de ser ejercida sin la intervención de la reflexión y organización formales; plenamente racional, no es, empero, fruto de la deliberación familiar. Mayoritariamente, las mujeres inician una secuencia de acción que las transforma a ellas y las relaciones intrafamiliares con un horizonte que se limita en obtener una vivienda; la práctica misma en la búsqueda de ese objetivo, va modificando la percepción que se tiene de ellas y sobre sí mismas así como el ejercicio del poder y sobre el horizonte y proyecto de la organización. Ello hace posible que los lazos de cooperación y trabajo familiar sean la base constitutiva de una esfera comunitaria, espacio de vínculos organizativos y prácticas que son las relaciones básicas de la comunidad.

A pesar de múltiples contradicciones, violencias y relaciones de dominación al interior de las familias, esta politicidad se expresa informalmente en nuevos rasgos de autoridad y participación femenina, en flujos de mando y cooperación de varones e hijos y en ocasiones, de la familia extendida; en cierta cohesión - cuando existen las condiciones para ello - de la unidad familiar hacia el trabajo comunitario. Politicidad informal pero no por eso menos poderosa, es a la vez una política afectiva-emocional y acción política motivada por lógicas de reproducción. El imperativo racional de la sobrevivencia material, implica siempre a la vez una serie de emociones esenciales y orientaciones afectivas. Como

ya hemos mencionado, muchas de esas emociones no son sólo pulsiones, o reflejos, sino que tienen un carácter reflexivo.

Politicidad informal, femenina y afectiva están ligadas a una relacionalidad de don: una práctica intra-familiar de obligaciones y responsabilidades sentimentales, altruismo prescriptivo y cuidados. Es una moralidad no mercantil intrafamiliar que se despliega a través de cierta ética de la generosidad, y a la vez, contradictoriamente como relación de dominio, control o sujeción entre los miembros de la unidad de reproducción. Con esa racionalidad las familias, encabezadas por las mujeres, acuden a la esfera comunitaria y sufren un intenso proceso de adaptación a la vida en comunidad. Lo comunitario politiza a los integrantes de la unidad doméstica.

Las tramas de parentesco y sus lógicas, son la base relacional de la unidad organizativa y comunitaria, no sólo en la OPFVII, sino en todos los *movimientos de raíz comunitaria-popular*. La base familiar, sus lógicas de reproducción y su politicidad implícita son poderosos componentes de la política comunitaria.

En un segundo momento hemos descrito la acción colectiva organizada a la manera comunal para el habitar en común. Habitar, como hemos planteado, implica buena parte de la esfera reproductiva. Para habitar en comunidad, se requiere del trabajo igualitario y rotativo, manual e intelectual. Involucra acuerdos deliberados y significaciones compartidas que conllevan a la igualación y compartición de las cargas de trabajo entre todas y todos quienes integran la comunidad. Significa corresponsabilidad. Igualdad, compartición (rotación, servicio) y co-obligación son principios políticos explícitos que regulan las relaciones entre familias. “Lo parejo” como relación horizontal en clave popular y la obligatoriedad de compartir igualitaria o equitativamente las tareas hablan de una politicidad que, idealmente, no permite privilegios. Bajo esas claves del trabajo comunal se politiza el habitar, en el sentido de deliberar y significar la forma y modo de vivir en común, tanto en su proyecto habitacional como en su dimensión reproductiva.

Por otro lado, el reconocimiento y respeto frente al trabajo comunitario genera un principio práctico de autoridad basada en el servicio. El nombramiento de responsables lleva consigo – a diferencia de la elección- cierto margen de mandato imperativo. El reconocimiento de la familia como unidad de decisión y ejecución como parte de la comunidad, es un principio político implícito, pero que va mostrando ya la diferencia con la política que sólo reconoce ciudadanos o individualidades. Familias asociadas entre sí, sólo se reconocen como iguales siendo corresponsables, fórmula organizativa, pero también política.

Mientras en la esfera intrafamiliar existen complejas relaciones de “don de sí”, en la esfera comunal funciona un principio igualitario de cooperación y servicio. Una forma avanzada de reciprocidad comunal. Pero la cooperación para la reproducción no está asegurada porque existen individualidades o familias que no adscriben dicho reconocimiento. Rompen, erosionan o se sustraen del principio político comunitario de relación interfamiliar recíproca; la operación cotidiana de esa forma práctica de relación comunitaria no se realiza espontáneamente sino con organización y procesos de autoregulación que requieren del ejercicio explícito del poder.

La esfera autoregulativa implica entonces la habilitación y capacidad colectiva, abiertamente política, de regular el cumplimiento de lo acordado y la participación para realizarlo, la respuesta ante las faltas y delitos graves, así como contener y regular el poder interno de la comunidad y de la organización. Es una politicidad intracomunitaria e intraorganizativa. Es un mundo político interno. De esta dimensión depende la cohesión y

funcionamiento cotidiano de la comunidad, combinando el control de la coerción, uso limitado y marginal de la remuneración e impulso de la convicción como elemento principal de la unidad para la vida en comunidad.

Hemos visto que la organización lleva consigo mismos principios políticos de funcionamiento como revocabilidad, así como una serie de mecanismos y dispositivos que apuntan al colectivismo y en especial, a concebir que la autoridad es la asamblea, debido a que el mando formal es la comunidad reunida. Todas las técnicas de deliberación y muchos acuerdos organizativos de la OPFVII buscan cierta horizontalización del poder.

Toda esta práctica organizativa y comunal no es una mera acción instrumental, sino como hemos dicho, todo un proceso cargado de sentidos e imaginario políticos. Se va creando todo un universo de significaciones, códigos y representaciones. En este proceso práctico los individuos y las familias cambian, mutan, y van nutriendo su subjetividad política, el marco de interpretación con el que ellos mismos acuden a los espacios donde se consolidan los constructos, decisiones, discursos y actos de habla comunes. Los cientos, miles de microinteracciones en las dimensiones familiares, del trabajo y de la organización, constituyen la argamasa, la materia con que se definirán las construcciones de sentido formalmente político en el espacio asambleario.

Dicho de otro modo, las prácticas reales del trabajo y vida en común, son una forma de socialización que envuelve a sus integrantes en lo comunal. El trabajo y autoregulación son significativos como constructores de sentido, porque une a las personas en la experiencia vivida. De ahí la dis-posición a mantener y sostener esa forma de vínculo comunal. La experiencia sobre sí mismos es subjetivante, no sólo para los individuos sino para el colectivo de hombres y mujeres que comparten la experiencia de la autoactividad. El proceso constituye cierta racionalidad de cómo tomar decisiones, trabajar, cooperar, sancionar y relacionarse entre sí.

La política comunitaria se nutre y sería imposible sin ese proceso práctico, realizado en la esfera comunitaria, pero va más allá de esa experiencia. La forma social de reproducción comunal es lo que hace posible la política comunitaria, la que la hace viable y sostenible. Ese sedimento de subjetividad política enraizado en el hacer en colectivo para sobrevivir, habitar y reproducirse en común, sin embargo, se expresa de manera formal en el espacio de politicidad que se constituye como autoridad y poder. Ese proceso de subjetivación política lo analizaremos con mayor detalle este capítulo.

Recuperar el poder del trabajo y la autoorganización es la base de una politicidad otra, pero no la politicidad misma, es su condición de posibilidad. El espacio entre hombres y mujeres que habitan juntos para reproducir la vida, requiere del proceso reflexivo de la autoproyección, pasa por elegir posibles rutas y caminos, necesita pues de dirección y también gestión de lo que se ha ya construido: necesita gobierno, o mejor dicho, autogobierno. Es en el espacio asambleario donde se condensa la experiencia subjetiva instituyendo ciertas formas de enunciación y sentido. Recuperar la palabra para sí mismos y decidir su horizonte interno.

La política asamblearia se nutre de la forma social de reproducción comunal (trabajo y autoregulación) y esta a su vez le da dirección y gobierno a ellas, en una relación circular y dialéctica. La política tradicional está escindida entre reproducción material en la esfera productiva y discusión política en la esfera público-estatal. *La esfera comunal es la convergencia articulada de política asamblearia, trabajo comunal y autorregulación, sostenida por hombres y mujeres que buscan su propia reproducción.*

La sección final de nuestra investigación se concentra en la política asamblearia. Primero, buscamos las condiciones de posibilidad para el habla en común y la paulatina politización de las familias y clases populares. Hay una compleja trayectoria en quienes se integran en la OPFVII para poder tomar la palabra en asamblea. Nos interesa desmenuzar y recorrer brevemente ese proceso, que podemos llamarlo de *subjetivación*, concentrándonos en la habilitación para hablar en comunidad. En esa misma línea recorreremos la subjetividad que se ha ido sedimentando y que es la base de la acción comunitaria sostenida en el tiempo. Es una primera dimensión de politicidad.

En una segunda sección analizaremos la asamblea en acción, no sólo en sus funciones, sino en la compleja relacionalidad que en ella se constituye y los retos y límites que enfrentan las clases populares al tomar la dirección de sus vidas en sus manos. Aquí se abren numerosas paradojas y preguntas sobre la política comunal, pero también ahondaremos en la potencia de esta forma de lo político. Es la acción política asamblearia y sus vínculos de poder nuestra segunda dimensión analítica.

Por último, analizamos el horizonte comunitario y organizacional que han ido constituyendo los “Panchos Villa” como síntesis ideológica y discursiva. Al interior de la asamblea los principios políticos del bien común y de cierta ética comunal de la reciprocidad y de manera transversal a la organización, las nociones de autonomía y poder popular como constructos orientadores de la acción. Su horizonte interior de emancipación es la tercera dimensión política estudiada.

## **Cuando habla el subalterno: el poder de la palabra**

Aunque estamos mal hechos, no estamos terminados; y es la aventura de cambiar y de cambiarnos la que hace que valga la pena este parpadeo en la historia del universo, este fugaz calorcito entre dos hielos, que nosotros  
somos.

Eduardo Galeano

El largo camino, el difícil “batallar” como muchas de ellas dicen, de quienes integran la OPFVI para organizarse a sí mismas, a sus familias y trabajar en común, es también una historia complicada y contradictoria para habilitar quizá la principal y más básica herramienta política: hablar en colectivo.

Hemos narrado cómo muchas de las familias que hoy soy parte de la OPFVII han pasado un tortuoso camino de migración, hacinamiento y pobreza. La percepción de sí mismos antes de entrar a la organización, era ciertamente, auto-denigrante: se miraban como ignorantes y faltos de instrucción, sin saber nada, ciegos y perdidos. “Nomás sabía qué era pobreza y nada más” dice una integrante de los Panchos. “Eso no era vida” sostiene otra. La auto-identificación con la precariedad está basada en la memoria de las carencias materiales, en especial de niños. Es curioso que en nuestras entrevistas se repite la evocación de muchos recuerdos materiales sobre la precariedad, para ir por ejemplo, a la escuela. Rememoran los zapatos desgastados y la imposibilidad de sustituirlos, o la comida del recreo que era insuficiente e incluso a veces, inexistente.

Por otro lado, hay que agregar la auto percepción, que sienten sobre sí mismos como una señal de subalternidad.<sup>1</sup> Evalúan su falta de instrucción formal como imposibilidad de

---

<sup>1</sup> Modonesi señala, para identificar la subalternidad, los niveles y grados de interioridad o subsunción de identidades y culturas a las identidades y culturas dominantes. (Modonesi, 2016: 140)



cumplir o alcanzar los valores dominantes, representando su condición como insuficiencia, incapacidad e inferioridad. Al no cumplir con ellos, se culpan a sí mismos de su condición. La responsabilidad de su pobreza son ellos mismos. Señalamos de nueva cuenta este punto de partida, porque hasta hoy, es evidente que sigue pesando en su verbalización, lo que consideran como deficiencia y estigma al expresarse en la asamblea. “Compañeros, buenas tarde. Estaba yo escuchando y la verdad es bien difícil, ¿no?, o sea, venir a hablar y pararse aquí enfrente. Pues a mí... yo estoy muy nervioso... porque es abrir mi boca ¿no? es abrir mi boca.”<sup>2</sup>

Muchas intervenciones asamblearias personales inician pidiendo disculpas por su forma de hablar y de expresarse.<sup>3</sup> La condición subalterna no ha desaparecido, a pesar de años de experiencia y del proceso de politización. Como veremos, existen muchos más elementos para el nerviosismo en el espacio asambleario pero por ahora nos concentraremos en el reconocimiento y percepción que hacen de sí mismos así como en la significación y representaciones que hacen de su pobreza y su pertenencia a las clases populares. Esta percepción sobre sí mismas en muchos casos sigue siendo un obstáculo severo para la participación asamblearia:

Hablo ahí de vez en cuando, poco, la verdad, que siempre nos han dicho “hay que participar”, pero la verdad a mí me da pena, porque *desgraciadamente no estudié más que medio la mitad de la primaria*, llegué a quinto año, entonces la verdad no soy muy amante de saber apuntar ni de saber... *pero sí, sí me paro a veces a hablar*, pero pues con pena, así. Porque me empezaron a gustar las asambleas y más como digo... es que *yo quisiera saber hablar para poder decirlo*.<sup>4</sup>

Es difícil representar el proceso entonces por el cual estas mujeres, *las panchas* -como también se dicen así mismas- van rompiendo con las ataduras subalternas. El desarrollo es muy desigual entre los integrantes de la organización. Algunas al participar, van erosionando los significados políticos que las detenían para la acción colectiva y al hacerlo modifican su propia identidad. Si la auto inferiorización es una constante, también lo era la vergüenza:

yo también llegué por necesidad de una vivienda y que no me agradaba mucho porque no me gustaba participar, a las primeras marchas que fui me iba por la banqueta porque no quería que mis amistades me fueran a ver con los revoltosos porque era así... porque a lo mejor vivía en un mundo... *trataba de ser algo que no era* y uno vive con una idea equivocada.<sup>5</sup>

Otro testimonio, masculino, reafirma la línea de muchos entrevistados sobre sus sentimientos y emociones al comenzar a participar, en las asambleas, en el trabajo colectivo y por supuesto, en las movilizaciones:

---

<sup>2</sup> Asamblea local comunitaria. 6 de febrero de 2016.

<sup>3</sup> “Nunca se manifiesta tan claramente como en las correcciones –coyunturales o constantes- que los dominados por un desesperado esfuerzo hacia la corrección llevan a cabo, consciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico –con todas las formas de eufemismo- y de su sintaxis; o en la angustia que les hace “perder los nervios” incapacitándoles para encontrar las palabras como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua. (Bourdieu, 1985: 26)

<sup>4</sup> Entrevista a Consuelo. 15 de octubre de 2015.

<sup>5</sup> Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Rosario.

Pues yo creo que es como todos, cuando uno va a una marcha. A lo mejor este, te cohibes ¿no? Oooooh... quieres esconder tu cara a lo mejor [...] la primera vez que si agarré y me fui a la marcha y todos gritaban y dije yo que grito también, y yo, no, me van a ver, me van a encarcelar, me van a tomar una foto por allá ¿no? Entonces, sí, como que temes ¿no? O sea sí temes en su momento pero ya te animas, como ves este los demás compañeros ¿no? Que también están gritando y bueno y yo por qué no voy a gritar pues vamos unidos todos...no fue mucho el miedo, miedo no, pena a lo mejor, pena que te vieran los demás [...] entonces esa es la vergüenza.<sup>6</sup>

Así, la participación en la organización al inicio es humillante, porque es la necesidad material la que obliga a participar junto a quienes son considerados socialmente “revoltosos” o los que hacen “alborotos”. En prácticamente todos nuestros intercambios los integrantes de la organización decían que pensaron en algún momento irse de la asamblea, de la movilización o incluso de la organización. “Quería salir corriendo”, dice alguno, “¿yo que hago aquí?”, dice otra. A la vergüenza<sup>7</sup> hay que añadir el miedo a participar en las acciones: “Yo estudié en un Conalep, y de hecho ahí en las movilizaciones de la escuela, siempre me hacía a un lado porque nada de esto me gustaba a mí. Una, me daba miedo, más que pena, me daba miedo andar ahí y todo eso. Entonces cuando había huelga en la escuela, yo me quedaba en la casa, pero no andaba así en el alboroto”.<sup>8</sup>

Es abrumador ver los dilemas interiores de quienes participan en la OPFVII para hablar, participar, protestar. Existe siempre un diálogo introspectivo sobre el impulso que los anima y los miedos que los detienen. Salir a la esfera comunitaria y la acción colectiva con el habla y la participación es el inicio de su propia transformación, de su subjetivación como individuos desplegándose. Para hacerlo deben sobreponerse al miedo, la vergüenza y la auto degradación. Los vínculos con otros, la propia practicidad y el impulso explícitos y prácticos que se promueve en la organización, los empuja y alienta para poder hacerlo.

Por otro lado, hasta hoy, es de destacar que las familias de los panchos, recuerdan muchas veces el proceso organizativo y su pasado de precariedad material como un gran sufrimiento. “Le hemos chingado”, “Hemos batallado”, “fue muy difícil”, “fue muy duro” son algunas de sus formas de significar tanto el pasado previo a entrar a la organización, como su trabajo físico y comunitario posterior. En su memoria, está el signo marcado con fuego de su subalternidad, en su discurso de identidad: “somos los jodidos”. El trayecto sórdido y precario describe su propio ser. Como plantea Isabel Gamboa, la pobreza es parte de su identidad y no sólo su condición de vida (Gamboa, 2009). Así, han ido aprendiendo y evaluando que “entre jodidos debemos ayudarnos”. Este es un nodo de su forma de relacionarse entre sí. Es una politización básica que como veremos, sostiene simbólicamente el proceso.

José Jorge De Carvalho, quien desde una perspectiva decolonial habla del trauma societal de los pueblos colonizados y lo conceptualiza como un *duelo cultural*, para identificar todas las características de la humillación, denigración y derrota guardados en la memoria colectiva por la experiencia de la dominación (Carvalho, 2002). Siguiendo esta sugerente reflexión, podríamos proponer que las familias de la OPFVII viven en *duelo popular*, por la memoria de la vida precaria y su desolación. Viven el duelo no de la dominación, sino

---

<sup>6</sup> Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.

<sup>7</sup> Véase Zavaleta Diego, “Pobreza, vergüenza y humillación. Una propuesta de medición” *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. Boletín no 76. Agosto de 2011. PNUD.

<sup>8</sup> Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.

de la marginación y el abandono. No de un antagonismo directo personificado en una clase poderosa, sino del recuerdo y la experiencia cotidiana de una condición de sobrevivencia desolada. Luchan también a diario para mantenerse de pie y la organización es vital para ello. Para lograr su propia dignificación.<sup>9</sup>

Sentirse disminuidos y degradados por ese pasado, se relaciona con los sentimientos de impotencia e inutilidad de sí mismos y de sus pares. Por eso el proceso de politización, entendido como socialización colectiva entre iguales de las clases populares, es determinante para que emerja una nueva subjetividad:

la primera vez me acuerdo...sí...esa vez le digo a la compañera y *si es cierto después cómo cambian las cosas*, porque uno decía...no compañeros cómo vamos a ir contra el gobierno, no vamos a poder hacer nada y me decían no compañera es que sí se puede si todos nos unimos, digo no pero es que el gobierno nos dice hasta aquí y hasta aquí, no compañera va a ver que sí, y ahora veo que sí tenían razón.<sup>10</sup>

Si las panchas tienen muy claro su transformación personal, es menos claro que su propia discusión los haya conducido a una autovaloración comunal o colectiva que ayude a su proceso de dignificación. El peso que tiene este duelo social representado como dolor, permanece ahí, obstaculizando la posibilidad de mirarse a sí mismas y dignificarse en colectivo. Un suceso puede ilustrar este tema.

En el curso de esta investigación, realicé para una gaceta universitaria, una breve columna cuyo eje son los movimientos sociales y donde describí la experiencia de Acapatzingo, como un caso excepcional de auto organización popular. El texto de opinión, de carácter emotivo, cerraba con estas palabras:

Acapatzingo es esperanza porque en medio de la soledad ha prosperado lo colectivo; porque en medio de la pobreza ha crecido la organización; porque en medio de la gris ciudad ha germinado el verde de sus cultivos; porque en medio de la vorágine de esta gandalla Ciudad de México, se ha sembrado, ha germinado y ha crecido —como ellos mismos dicen— el “nosotros”.<sup>11</sup>

Los ejemplares de la Gaceta fueron distribuidos entre las integrantes de una comisión de la OPFVII. La reacción al terminar de leerlo en colectivo fue desconcertante. Varias de ellas comenzaron a llorar. Una de las coordinadoras les preguntó las razones de ello. Alguna respondió que le dolía no darse cuenta de todo lo que habían logrado, que en ocasiones la comunidad no valorara ese camino y que tuviera que ser alguien externo a la organización quien señalara los logros y los alcances de su propia experiencia. Hay entonces, ciertos límites en la autorepresentación, atados a su condición subalterna, de mirar lo que ya no son y han superado e identificar lo que fueron en el pasado, y no les deja caminar como proceso comunal.

---

<sup>9</sup> El camino de revaloración de sí mismos en las clases populares, ha sido un tema muy debatido incluso en la Conferencia de Naciones Unidas sobre asentamientos humanos. Véase [http://www.un.org/es/events/pastevents/unchs\\_1996/](http://www.un.org/es/events/pastevents/unchs_1996/)

<sup>10</sup> Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.

<sup>11</sup> CHIDO BUAP. Publicación juvenil de Ciencia, cultura y recreación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. No 97.

Quizá no alcanzamos a comprender el grado de constreñimiento para la subjetivación política que implica la precariedad material, la pobreza urbana. Orozco, Alba y Cordourier en una investigación denominada “lo que dicen los pobres” afirman que la base material de la vivienda de los sectores en extrema pobreza en México, tiene una relación directa con su horizonte de futuro. Las principales preocupaciones de estos sectores, resultado de una encuesta para el estudio mencionado, indican que las más importantes son comer (42%) y tener donde vivir (17%) como elementos asociados a una “vida digna”. La investigación, realizada para Sedesol, incluso afirma que las expectativas de mejoramiento entre las clases populares se reducen, cuando su vivienda tiene piso de tierra, y aumentan cuando tienen piso de cemento. Mucho más cuando cuentan con vivienda propia. (Orozco, Alba y Cordourier, 2004). Entre menos poseen materialmente, su horizonte para mejorar también es más estrecho.

Aunque parece determinista, estos investigadores afirman que existe una relación directa entre la materialidad y la posible expectativa de futuro. Al preguntársele a estas clases empobrecidas, cómo podrían salir de su situación, su respuesta mayoritaria (52%) fue “trabajando más”. Y al cuestionarlos sobre el significado de “bienestar” para sus propias vidas, los resultados son muy claros: 14% respondió que tener los servicios asegurados, 14% tener cubiertas las necesidades básicas, 24% tener comida suficiente. Es el drama de la escasez que se vive como gran tragedia familiar y personal, siendo su realidad, representándola como inferioridad y tristeza.

Estas privaciones son paralizantes, por el duelo popular, pero a la vez son el motor para salir de esa condición. Es evidente que la dimensión del habitar, que integra la vivienda pero también los servicios esenciales, es un tema de interés femenino, porque su vida, condicionada por su rol de género, está íntimamente relacionada con esta esfera reproductiva. Muchas de estas mujeres están interesadas en tener una vivienda habitable porque ahí pasan mucho de su tiempo así como el de sus hijos. Están claramente motivadas en obtener servicios básicos para aminorar el esfuerzo físico que implica conseguirlo precariamente.<sup>12</sup> Luego, están interesadas en sostener una forma de vida digna, porque en ella se ha desplegado su subjetivación como sujeto político, donde tienen mayor control de sí mismas. Pero el cambio cualitativo sobreviene cuando se encuentran con otras mujeres y otras familias.

En medio de una de sus asambleas, una mujer, casi por entrar a la mediana edad, se pone de pie; como casi todas tiene su cuaderno en la mano. Mira sus propias notas un momento, y abre su intervención diciendo: “Hemos aprendido que solos no podemos”. Varias cabezas se mueven afirmativamente.<sup>13</sup> Esta sencilla declaración emite uno de los logros de la subjetivación política colectiva. En medio de sus privaciones y carencias, muchas de estas familias vivían su drama prácticamente en solitario, si bien con el apoyo de las lógicas familiares de reproducción. La organización se les ha presentado como una vía, una salida, una posibilidad de salir de su condición y en el trayecto de auto organización, comprenden, objetivamente, que otras y otros en condiciones similares, organizándose, pueden afrontar dignamente su situación en común. La reciprocidad es una necesidad, una forma de afrontar lo invivible.

---

<sup>12</sup> Sobre este tema véase Salles Vania, López María, “Viviendas pobres en México: un estudio desde la óptica de género” en Barba Carlos (2008), *Retos para la integración social de los pobres en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

<sup>13</sup> Octavo congreso ordinario de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente. Mayo 27 y 28 de 2017.

Que los integrantes de la familia necesiten entre sí para su propia reproducción y que las familias reconozcan la necesidad de la cooperación para ampliar la esfera familiar de su propia reproducción, implica una politicidad y una relación de interdependencia.

Esta politización, no en su sentido organizativo ni normativo, sino de producción de significados y sentidos es el reto más grande y difícil al que se enfrenta la OPFVII. Y su mayor logro es que con su práctica, se desarrolló una realidad que mostraba las bondades de la reciprocidad y la cooperación. Politizar en clave comunal y no sólo antagonista, permite construir esa esfera comunitaria de la que hemos insistido.

Así, la subjetivación política, entendida como “la relación de un sí mismo con otro” (Ranciere, 1998) tiene su fundamento en un reconocimiento recíproco de necesidad interdependiente. El proceso de subjetivación, siempre se funda en una tensión dialéctica entre la memoria de lo vivido y la visión utópica de lo posible. (Zemelman, 1997). Tassin separa teóricamente la subjetivación de la identidad. (Tassin, 2012). Pero tenemos aquí una paradoja, una contradicción. La memoria en los panchos villa vivida como duelo popular es a la vez un freno, un lastre para su propia subjetivación y es al mismo tiempo, la condición para ir encontrándose con otras y otros. Es también a partir de su propia identificación si se quiere como *clase popular*, o en sus palabras, como *jodidos*, como *los de abajo* que encuentran un vínculo común, objetivo y material para relacionarse entre sí, entre familias, y fundar una politicidad que va modificando a sus propios integrantes. El momento dialogal, de las interacciones no para el trabajo comunitario, ni para constituir normas para habitar en común, sino el espacio político de construcción de horizonte en colectivo, es la politicidad comunal, que va provocando cambios radicales en estas mujeres, varones y familias como en el caso de María:

Entonces se viene la primer asamblea, yo no sabía ni...no sabía ni expresarme, no sabía ni platicar...no, no, no, yo venía ignorante de todo ¿eh?. Aquí fue mi primer asamblea y aquí me he enseñado muchas cosas... este... me enseñé a valorarme, a que yo valía, valía mi persona, que tenía voz y voto, o sea, esta organización a mí en lo personal me ha ayudado mucho, a quitarme ese miedo...desde ahí, desde esa ocasión, desde esa responsabilidad que yo tenía pues... cambió mi vida.<sup>14</sup>

En este testimonio convive el duelo popular, la inferiorización, pero también la dignificación que provoca el proceso, que se identifica con la acción organizativa. El miedo no desaparece del todo, pero disminuye, se regula: “muy bien así, no me sé expresar, pero esa es mi opinión” dice una mujer en uno de sus congresos, haciendo evidente que su auto inferiorización es freno pero también el motor para el habla. Se habilitan las capacidades individuales en un constante entrenamiento práctico colectivo, como lo demuestra el proceso de la compañera Gloria: “Al principio sentía temor, apenas después de ocho días, me pidieron que hablara en el micrófono, el cual, yo no lo había usado, como que me daba nervio el micrófono, pero ya ahorita como que ya, no, no, no pasa nada, entonces como que son cosas que va uno aprendiendo”.<sup>15</sup>

La experiencia primera de exigencia al Estado y al gobierno de la Ciudad de México de créditos, regularización o impedir la represión, trajo también consigo una fuerte necesidad de hablar en común, de alzar la voz. Toma la palabra sobre este tema, Elsa: “bueno, pues

---

<sup>14</sup> Entrevista a María Buenaventura. 31 de agosto de 2015.

<sup>15</sup> Entrevista a Gloria. 7 de noviembre de 2015.

nuestras armas son nuestras consignas y pues entre mejor las grite uno y más fuerte creo que es lo que cuenta. Pues nosotros no tenemos armas, no tenemos otra cosa que nuestra voz”.<sup>16</sup>

En algunas familias e integrantes, el sentido subalterno y de pobreza, así como su afrontamiento en colectivo, es el inicio de una subjetivación muy poderosa, como plantea un joven integrante en asamblea en una acalorada discusión: “Cuando nosotros llegamos aquí, hicimos un pacto en silencio, por conseguir lo que tenemos, nuestras casas. Y el pacto, fue compartir todo, dolores, sufrimientos, sueños, trabajar. Lo hicimos”.<sup>17</sup>

Ese pacto simbólico, del que habla el joven en asamblea, en los hechos es un acuerdo fundacional, tanto organizativo como luego comunitario: afrontar juntos la realidad subalterna y precaria. Unirse como único recurso. Compartir la carga no sólo del trabajo y de los pocos bienes económicos, sino también de lo que conlleva su historia en común [dolores y sufrimientos]. El anhelo de salir de esa condición es la proyección de subjetivación personal y familiar que se encuentra con otros *sueños* similares, de otras y otros en sus mismas condiciones. El reconocerse como jodidos y pobres, es la base subjetiva para pensar, siéndolo, en apoyarse para cambiar su situación.

Podemos concluir por tanto que el trabajo en común y el hablar en colectivo, desde la precariedad urbana, es un proceso de socialización y de individuación muy distinta. El hacer comunidad, es una forma de individuación que se ancla en el *reconocimiento de la interdependencia*. La interdependencia es un tipo de relacionalidad que lleva implícito el reconocimiento del otro como igual.

Miedo, vergüenza, auto denigración, duelo popular son la subjetividad y memoria que es necesario afrontar y regular para poder emerger como sujetos, aunque nunca realmente superados o dejados atrás, porque han sido forjados en la experiencia vivida durante años. La pobreza representada a la vez como identidad y como condición, es freno e impulso amalgamados. Quizá a eso se refiere también Ernesto Bloch cuando dice que “el imperativo de satisfacer las necesidades es el aceite que alimenta la lámpara de la historia” (Bloch, 2004: 98).

Aunque prevalecen asimetrías fundamentales entre sus integrantes y al interior de sus familias, así como una memoria cargada de desolación y sufrimiento, lentamente y de manera contradictoria, estas mujeres y hombres se han atrevido a hablar. El sentido gregario de su acción se refiere a la necesidad de afrontar esa situación invivible junto a otras y otros. El “hemos aprendido que solos no podemos” es el principio fundante de su politicidad, es la significación decisiva para la construcción comunal.

El proceso de subjetivación política no es una total superación del duelo popular y el carácter subalterno de su auto representación, sino un lento y contradictorio camino de dignificación. Su revaloración sólo es posible a través de un entramado que apoya e impulsa todo el tiempo su emergencia como sujetos, la responsabilización de sí mismos y el encuentro en forma recíproca. El logro de la OPFVII es haber atraído esas necesidades esenciales y politizarlas primero como exigencia antagonista frente al estado pero de manera paralela y mucho más intensamente como potencia propia y comunidad. De un intenso grado de orientación afirmativa de la acción propia como camino de transformación de su condición subalterna. En otras palabras, de la intencionalidad explícita de que el trabajo comunitario provocara el fortalecimiento de las capacidades políticas de las familias que integran a la organización.

---

<sup>16</sup> Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.

<sup>17</sup> Asamblea 6 de febrero de 2016.

Así, la emergencia de un sujeto colectivo reflexivo *sobre sí mismo y su condición* es un logro, aunque siempre inacabado, ya que se nos muestra la limitación de construir una representación de sí mismos de manera no subalternizada. A su vez, hablar entre sí parece poco, pero es un salto impresionante, dadas las condiciones de la subjetividad subalterna que hemos revisado. Esta emergencia de la esfera comunitaria es un camino de subjetivación política que es multipolar y asimétrica, no unitaria, debido a la enorme pluralidad de singularidades de las mujeres y familias. Es contradictoria y fragmentaria pero está en una ruta común, donde poco a poco se camina entre quienes se perciben como iguales. En el curso de encontrarse con otras y otros, se van transformando así mismos y en ese camino, cargan con su memoria subalterna que los detiene, pero también con su historicidad como organización, movimiento y comunidad que los impulsa.

Hablar, sin embargo, es sólo el inicio del proceso de subjetivación colectiva, para llegar a apropiarse de sus propios actos y aún más de su visión u horizonte interno, la dirección de su andar. Hablar en colectivo en la OPFVII tiene un modo de ejercicio de la oralidad, que debemos destacar, porque es, como en muchos procesos en América Latina, el espacio de encuentro de los de abajo. Es su forma política lo que permite que “hable el subalterno”.

### **Hablar con la neta: la palabra popular**

La imagen es muy poderosa. Después de varios silencios incómodos donde la moderadora incitaba a la participación, nada sucedía. La asamblea parecía indiferente. Eso ocurre en varias asambleas, en especial en Acapatzingo. Pero también sucede de vez en vez que de pronto, sin saber exactamente qué lo provoca, comienzan a levantarse las manos. Primero es uno o dos compañeros. Luego se ha apuntado ya media docena, luego ya hay más de diez inscritos. Generalmente son personas de la comunidad muchas de ellas que no están integradas en las comisiones de trabajo. Sucede al parecer en temas polémicos o de importancia vital. Comienzan a hablar y ya no paran.

Es una imagen muy poderosa. Un hombre, relativamente joven se acerca al micrófono. Lleva una camiseta de afición de fútbol del equipo Cruz Azul con la leyenda O. Muciño<sup>18</sup> en sus espaldas. La gorra con la visera hacia atrás. Pantalones cortos que apenas rebasan las rodillas. Tenis blancos. Una tez morena muy oscura, bronceada intensamente. Su forma de vestir parece casi adolescente, pero es padre ya de tres niños. Toma la palabra. Y su lenguaje, como la mayoría en Acapatzingo es discursiva y estilísticamente, el del barrio popular. Es ese modo, el que se fue imponiendo, el que fue emergiendo hasta convertirse en el modo político en estas asambleas. Es una imagen poderosa porque la gente del barrio, esos

---

<sup>18</sup>Octavio “centavo” Muciño murió asesinado en 1974. Era goleador del Cruz Azul y posteriormente del equipo de Guadalajara. Ídolo popular a sus 24 años, fue acibillado en un restaurante después de una riña, por un joven de clases altas, que nunca fue consignado por su crimen. Magazine Y Martínez afirman que el “Cruz Azul, pertenece desde su origen a la cooperativa de cemento del mismo nombre y por los valores que promueve (el espíritu de trabajo, la cooperación y la familia) simboliza la identidad y los valores de la clase obrera (durante mucho tiempo eminentemente priísta). (Magazine, Martínez, 2009). Aunque el Cruz Azul no es quizá el equipo más popular en Acapatzingo, el doble símbolo de la camiseta de un jugador asesinado por las clases altas y el equipo obrero por excelencia, portado por el orador asambleario, nos parecía digno de anotar.

mismos subalternos cuyos dolores hemos descrito, comienzan a hablar, y en su forma, comienzan a hacer política comunitaria con su propio modo, que es muy otro.

La segregación del trabajo asalariado que incide directamente en la inserción escolar y en la segregación socioespacial va configurando una especial cultura y relacionalidad popular. La socialización está determinada entonces por las interacciones barriales y la materialidad precaria que ya hemos desarrollado. Bourdieu señala que con ellas se forma cierto *realismo popular*, sobre las condiciones y esperanzas de vida. Las formas directas y duras de relación popular (prioritariamente varonil pero como veremos también femeninas) son un mecanismo de defensa y sobrevivencia ante un entorno sórdido, ayudando a generar o producir un sociolecto, un hablar específico de un grupo social, que integra modismos, gestos, entonación y por supuesto lenguaje no verbal.

En la teoría de Bourdieu, se critica el análisis estrictamente lingüístico para comprender los significados, ya que “la gramática sólo define muy parcialmente el sentido”. Así, desde esa óptica no es el estudio fonético, lexical o sintáctico lo que devela los significados sino las relaciones de poder simbólico en el lenguaje las que muestran sentidos ocultos así como las condiciones políticas y económicas de producción del habla. En ese orden de ideas, no se puede soslayar que la *lengua legítima*, es decir la lengua oficial, ha sido un vehículo de negación de otros modos discursivos, dialectales, sociolectos y por supuesto otras lenguas distintas a las normadas estatal y oficialmente. Dicho proceso ha subalternizado otros modos comunicativos, monopolizando el habla supuestamente correcta, devaluando los modos de expresión populares. El dispositivo más importante de control lingüístico, es, por supuesto, la educación escolarizada.

Por tanto, el discurso popular, plebeyo, grosero, disruptivo, es la forma de comunicación entre pares que viven una situación de exclusión social común. No es la lengua propia como cosmovisión que tienen los pueblos indígenas y negada por el colonialismo interno. Es el lenguaje que se “desvía” de la norma ilustrada, utilizando el humor, las palabras “fuertes” y acentos considerados ordinarios. Es por tanto una forma de comunicación constantemente devaluada desde la formalidad elitista ilustrada. Ello connota una paradoja. Por no usar el lenguaje hegemónico ilustrado estas familias y clases populares se estigmatizan así mismas. Desde una visión subalterna, no emplear el léxico escolarizado -que sería el propio para expresarse en público y más en una asamblea formal, implica que se sienten siempre temerosos y avergonzados. Pero por otro lado, se ha generado un extraño resultado, que es que a pesar de esa aparente restricción hoy, la asamblea de los panchos, sólo puede entenderse a través del lenguaje popular y el espacio de pares, de iguales, que se hablan en confianza y sin “pelos en la lengua” para poder producir decisiones y horizontes comunes.

En los primeros años del proceso, las asambleas reproducían una interacción jerárquica muy acentuada, con discursos de autoridad, emitidos por los líderes de la OPFVIL. Largas intervenciones, que Freire denomina *propaganda liberadora*, como crítica de un método de concienciación sumamente ortodoxo, que reproduce relaciones verticales sobre los oprimidos. El resultado era una débil o nula participación popular, amedrentada por un complejo e ininteligible análisis de la realidad social, con jerga marxista y militante.

El abandono de dichas prácticas, significó el reconocimiento de que el lenguaje duro de los líderes no era el vehículo para la política asamblearia. El repliegue del método vanguardista, implicó el experimento de una serie de técnicas para promover la voz popular. Va desde la rotación por brigadas en las mesas, hasta que la coordinación espera en último lugar para tomar la palabra para permitir que sean los demás quienes participen; pasa por preguntas generadoras, el método de la educación popular y la discusión brigada por brigada.



Pero lo que nos interesa destacar es el constante entramado de organización que alienta y promueve el habla.

La asamblea es un espacio de poder reconocido, no solo formalmente como hemos visto en capítulos anteriores, sino en la actitud, lenguaje verbal y corporal de todos quienes participan. La enorme reunión, es atemorizante por varias razones. Es por supuesto el poder del número, pero se juegan también el prestigio frente a otras familias, el sentirse vigilados en su actuación por el resto de la comunidad en su participación como parte de la organización así como el sentir evaluada su propia disciplina en la vida comunal. La presencia además de los liderazgos, la complejidad de ciertos temas, aunado a la propia percepción que tienen sobre sí mismos y su propia habla, aumentan entonces la tensión objetiva entre quien toma la palabra y la numerosa y relativamente exigente audiencia. Pareciera remoto que la asamblea, como principal espacio comunitario cuente con una participación discursiva importante.

Nuestro argumento es entonces, que a partir del entramado para el aliento de la toma de la palabra, y del relativo abandono del discurso de autoridad militante-dirigente, lo que se ha venido construyendo es un desenvolvimiento popular, ciertamente disruptivo en su modo de expresión, que en cierta forma transgrede la institucionalidad y formalidad de la política tradicional. De manera espontánea, se expresa el *habitus* popular, que se dirige a otras y otros en discursos basados en la solidaridad de pares y no en el prestigio y estatus. Es el lenguaje dóxico, prácticamente como conversación, que utiliza el slang o argot popular<sup>19</sup> para disolver algo de la solemnidad de lo formalmente político, lo que no quiere decir que sus discursos no sean importantes o complejos. Es el lenguaje popular lo que les permite constituir su propia politicidad.

Este modo de hablar, es un símbolo de pertenencia y afinidad y es a su vez una declaración -aunque tímida- de irrumpir en el espacio comunal a través de sus propio léxico, entonación y expresividad. Es la manera de representarse a sí mismos en la esfera comunitaria. Esa manera discursiva, aunque aquí no puede representarse del todo al perder entonación, contexto y lenguaje corporal, nos muestra un modo específico de la politicidad popular.

Regresemos al hombre de camiseta de futbol y mostremos su discurso, que, aunque extenso, tiene una riqueza insoslayable tanto en su forma y estilo como en el contenido político que podemos rastrear e interpretar, sobre esta *política popular-comunitaria*. En esa asamblea, se discutía la violencia intrafamiliar, y, en especial, la realizada contra las mujeres:

No soy santo de toda la gente. Hay gente que se me queda viendo bien culero. Pero ni pedo, no le caigo bien. Estoy bien feo. [risas] Pero la verdad sí es bien importante, compañeros, la verdad, orita (sic) que estamos todos, tratar de opinar qué se va a hacer al respecto. Y para que de alguna forma digamos nosotros como hombres, la pensemos, si le vamos a dar en su madre a la vieja. Porque no nada más va a ser darle en su madre a la vieja, sino que también vamos a perder el cantón. Y yo como cabrón pues me voy a la chingada. ¿Pero mis chamacos? ¿Quién va a ver por ellos? O sea porque yo conozco un chingo de gente

---

<sup>19</sup> “El uso del slang desde esta perspectiva consiste entonces en una *decisión*, una voluntad. El hablante lo usa con toda la intención de crear efecto, de suscitar alguna reacción y de manifestar asimismo su rechazo de las convenciones sociales y lingüísticas establecidas por la sociedad dominante. Esta concepción contradice la muy difundida impresión, de que el slang es el triste resultado de una carencia de aptitudes lingüísticas por parte del hablante (...) estando el hablante de slang desprovisto de poder económico o reconocimiento social, recurre a la lengua como expresión de rebeldía hacia una sociedad que lo mantiene marginalizado” (Sinave, 2009: 45)

que va y renta un pinche cuartito, y una accesoria es su casa, y no mames viven de la chingada. Y aquí nosotros...bueno yo al menos sí presumo, ¡No mames güey! ¡Yo tengo un pinche departamento bien poca madre! Somos cinco güey y no lo lleno. Y todos me dicen ¡ah no mames!, ¡a huevo! Neta. [risas] No cualquiera tiene una casa como ésta papá. Y a mí me da un chingo de gusto el saber que somos, o intentamos ser, independientes del puto gobierno. Porque el gobierno es el que nos tiene así de estresados.<sup>20</sup>

Frente a un caso grave de violencia intrafamiliar, el hombre de gorra primero de manera coloquial, habla de sí mismo. El chiste sobre su fealdad, herramienta de humor popular utilizada en el *slang*, no sólo lo desacraliza a él, sino a su relación discursiva con la audiencia asamblearia. Bourdieu plantea que estos recursos se utilizan para generar simpatía en el receptor del mensaje. Nosotros agregaríamos que intenta ser empático, amistoso y amigable por ser un integrante de la organización que ha cometido algunas faltas y también que no participa mucho en los espacios asamblearios. Así, no quiere ser juzgado por la comunidad en asamblea, por lo que el vehículo de confianza es precisamente un discurso homologante con el resto, para no parecer pretencioso ni que su intervención parezca impertinente.

El fragmento discursivo además, muestra por supuesto el tipo de virilidad barrial y popular que se constituye como un freno para las relaciones violentas al interior de la comunidad, ya que se reconoce implícitamente que puede haber consecuencias. Es un llamado “entre cabrones” utilizando su estatus masculino para repensar la violencia intrafamiliar. Por supuesto, está impregnado de la masculinidad hegemónica, pero lo que llama la atención es que la regulación comunitaria sea un freno de esta. Que el poder comunitario sea reflexionado hasta en el interior de las familias haciendo una evaluación de lo correcto, lo incorrecto y las consecuencias de la violencia intrafamiliar. Esa politicidad genera un discurso, que emana de un varón, hablándole a otros varones. De alguna forma, sin quererlo, su propia voz está advirtiendo las consecuencias potenciales de la violencia intrafamiliar por los mecanismos de regulación comunitarios. Aunque la expulsión de la cooperativa es poco probable, el que él mismo esté sujeto a la regulación comunitaria, sea muy consciente de ella y hable en asamblea, provoca que se convierta sin desearlo en promotor de la misma regulación. La reflexividad popular se pone en primera persona, en su experiencia propia para señalar que el resto será juzgado bajo el mismo prisma.

Por otro lado, es evidente que la vivienda ha generado un empoderamiento del cual se es muy consciente lo que permite una comparación con otros sectores populares no organizados. En otro momento de su intervención agrega sobre la evaluación de la vida en Acapatzingo: “Sí hay padecimientos pero de alguna forma no soy pendejo para saber que esta es una comunidad que va en progreso”. Así, para estos sectores populares, la construcción de sus propias viviendas y su vida actual, es un logro, que como veremos, debe ser defendido y preservado. Aparece aquí uno de los elementos para comprender la motivación para que la acción comunal se mantenga, a pesar de haber pasado muchos años y el desgaste propio de la organización en clave autogestiva. El “progreso” del que habla el varón de camiseta de fútbol, implica todo el proceso adicional a la vivienda. Está claro que dicho proceso también es sumamente significativo, incluso para quienes no se involucran del todo pero valoran su forma de vida comunitaria. Aunque este es sólo un fragmento de un acto de habla de un solo compañero, en realidad, representa lo que prácticamente toda la

---

<sup>20</sup> Asamblea 6 de febrero de 2016.

comunidad evalúa. Véanse los siguientes resultados cuantitativos sobre dicha opinión, que realizamos en una encuesta casa por casa en Acapatzingo:

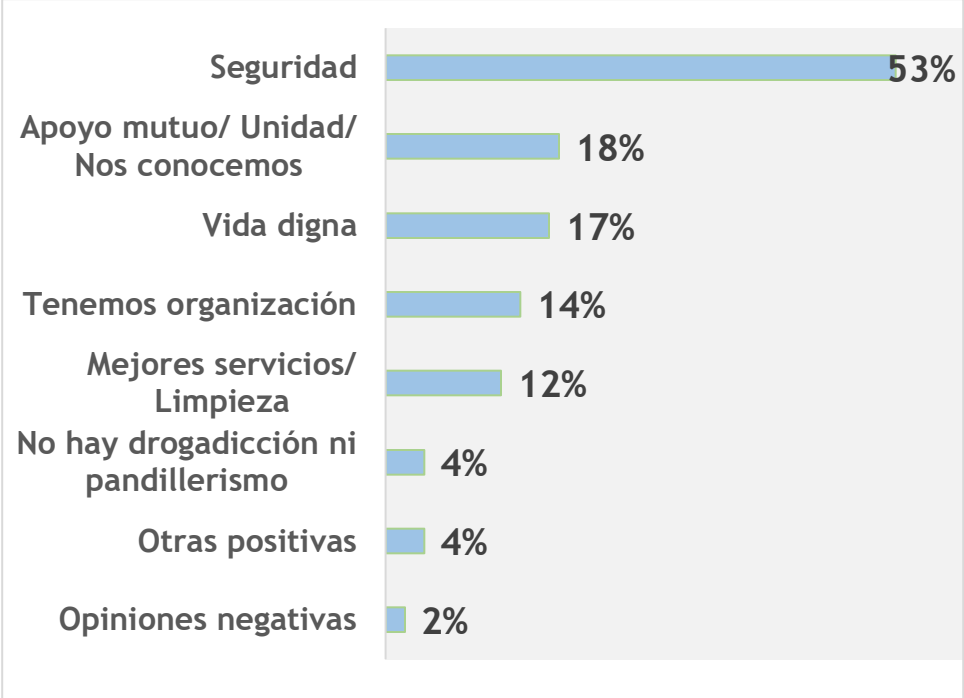
*Cómo es la vida en Acapatzingo con respecto a la vida de quienes viven en otro lado*

		Porcentaje
Válido	Peor	4.0
	Igual	11.7
	Mejor	81.7
	Total	97.4
Perdidos	No responde	2.6
Total		100.0

Fuente: elaboración con datos propios.

Éste es un poderoso movilizador familiar y comunitario para sostener el entramado de relaciones que han construido. La valoración objetiva sobre los resultados organizativos también hemos tratado de cuantificarla en nuestra encuesta. El resultado es el siguiente:

*Opinión familiar sobre la vida en Acapatzingo y los resultados de la organización comunitaria en comparación con respecto a quienes viven fuera de la comunidad.*



Fuente: elaboración con datos propios

Es interesante ver que en sus evaluaciones sobre su propio modo de vida en la comunidad, existan elementos inmateriales, simbólicos y políticos como el de relacionarse,

darse apoyo mutuo, organización y vida digna además de los logros materiales concretos. Las familias están muy conscientes de su proceso organizativo, como veremos adelante. Y si evaluamos con el grado de satisfacción sin comparar con quien no vive dentro de la comunidad, los resultados son parecidos, pero aparecen otros elementos positivos: el logro de la vivienda propia tiene 35% de menciones; la seguridad y la vida digna 26% y 23% respectivamente. El compañerismo, la comunidad y lo colectivo recibe un 8% y el tener organización 4%. Las opiniones negativas son reducidas pero las que con más repetición se realizan son: “no tenemos vida propia” que ha sido mencionado por un 4% de las familias encuestadas. Estas evaluaciones, reflexiones y opiniones, son por supuesto decisivas a la hora de deliberar y tomar decisiones. El proceso ha ido provocando la reflexión familiar de manera permanente, por lo que politiza de un modo particular.

Por último, regresando al acto de habla en asamblea, queremos destacar el antagonismo reconocido por el compañero, la valoración de independencia de la organización así como la evidencia de que hay una explicación sobre la violencia y la situación que viven mucho más estructural. Lo *estresados* que viven se refiere a un entorno social sumamente agresivo e inseguro en las zonas populares de Iztapalapa y Tláhuac. Se valora la independencia de la organización que, como veremos más adelante, se conceptualiza en la autonomía material, por sus integrantes más activos.

En otra asamblea, este lenguaje directo y duro, en ocasiones plagado de insultos, es también el medio de expresión de algunas mujeres. Frente a un problema del funcionamiento interno de seguridad, una mujer se expresa enfadada y altisonante, incomodando a una parte de la asamblea. Critica directamente a la comisión de vigilancia, a la rotación en las puertas y sus formas de decisión y de comunicación con el resto de la comunidad:

A mi rialmente (*sic*) esta situación me enmadra (*sic*) y saben bien que no tengo pelos en la lengua para decir las cosas. ¿Con que huevos alguien para a mi marido para decirle algo y no los tiene para pararse enfrente de mí? Dije que levantaran las nalgas de las sillas. A mí me da vergüenza. El zagúan ya no sirve pa madres. Entonces no tiene la culpa el indio sino quien lo hace compadre. A mí no me preocupa un pinche radio sino que las comisiones nos dieran información a tiempo, que no le pregunten a Juan de las pitas qué vamos a hacer. Hay muchas cosas que hablar, pero hay que hacerlo a tiempo, no cuando ya se cargó la chingada a las cosas.<sup>21</sup>

Es destacable que las comisiones están siempre bajo crítica y vigilancia comunitaria, aunque no sea con el mejor modo, como en esta intervención. Aunque no todos quienes intervienen en asamblea hablan con un léxico soez, lo que me interesa destacar es el tono de reclamo directo a las instancias organizadas que bien puede hacerse en asamblea. En realidad, a su modo, exige el derecho de información horizontal. A su modo, está haciendo una evaluación del cumplimiento y organización de una comisión. Esta relación cara a cara y que critica tanto a las instancias organizadas como a la comunidad en su conjunto se repite en todos los espacios asamblearios. No siempre se oculta la inconformidad, ni tampoco se oculta el enojo y otros sentimientos.

De hecho se dicen de manera tan abrupta que el observador puede pensar que hay una fuerte disputa pero la forma de relacionarse es muy abierta, no hay abucheos, tampoco hay

---

<sup>21</sup> Asamblea 12 de septiembre de 2015.

aplausos, se escuchan todas las opiniones incluyendo las que son muy críticas en su modo y hasta altisonantes. Nadie se mofa de la forma de hablar o explicarse, aunque también, como veremos hay ciertos límites que no pueden ser traspasados.

El lenguaje popular puede utilizar los insultos de manera fraterna, coloquial o hasta simpática como el hombre de gorra, o bien, de manera señaladora como la mujer enfadada por el funcionamiento de la seguridad y las fallas en la información. Esto no quiere decir que todo lo que se piensa y se siente, se exprese en asamblea. Como hemos dicho, los rumores y las críticas soterradas se dan fuera de ella. Veremos adelante que también los silencios son parte esencial de las dinámicas comunicativas y de poder asambleario.

El lenguaje soez, que es parte de las tradiciones verbales, refleja según algunos autores, en este contexto, “dominio común de convivencia y distancia social (...) un mayor grado de intimidad” (Ainciburu, 2004: 105). Es decir, que el sentido de las “palabrotas” cambia cuando su contexto no es de agresión insultante y conflicto, sino de relación de confianza cotidiana. Es por ello que el lenguaje de amistad, complicidad y hermandad, utiliza insultos como relación entre pares.

No obstante, no nos interesa un enfoque lingüístico del habla en las asambleas, sino de las relaciones de poder inmanentes en ellas. Lo que queremos proponer, es que el lenguaje popular con distintas intensidades y formas de slang, se ha convertido en la forma política de la oralidad popular en la OPFVII. Debemos recordar que detrás del habla letrada y el lenguaje escolarizado, se esconden prácticas discursivas dominantes. (Vich, Zavala, 2004). El habla popular que se despliega en las asambleas ha podido realizarse por el relativo retiro del discurso militante abriendo el espacio a la oralidad popular. Debemos recordar además que el lenguaje o jerga científica-técnica y jurídico-administrativa ha sido un medio claro de jerarquización y relación de dominio simbólico. La política comunitaria-popular en la OPFVII se despliega haciendo a un lado la jerarquía y formalidad del léxico y el lenguaje letrado, horizontalizando la comunicación asamblearia.<sup>22</sup>

Existen varios estudios que definen lo popular como mecanismo de rechazo, resistencia y hasta impugnación y destrucción de los valores de la cultura de las elites. Oposición a la formalidad y sacralidad de lo dominante, a sus rituales discursivos y su arrogancia lexical (Derville, 1996, citado en González, Tamborine, 2011; Bajtín, 1987; Bourdieu, 1985). Las y los panchos, han formado una cultura asamblearia que rechaza discursos altisonantes y complejos que por su entonación y léxico impliquen una relación de exclusión con la mayoría. En las ocasiones que oradores externos o aliados se desenvuelven con un discurso de autoridad, el rechazo es evidente en la molestia que se percibe de inmediato y en los reclamos posteriores: “ese señor no dejaba hablar”, “no nos gustan esos choros”, “hablaba muy fuerte e interrumpía a todos”.

Esta incomodidad de “las panchas” pero también de muchos varones panchos, rechaza a lo que Gambetta denomina como *machismo discursivo*, refiriéndose a las formas de oratoria que tienen “opiniones firmes sobre todo, desde el principio” y que “prefieren ganar en la discusión en lugar de escuchar”. Agregaríamos teatralidad y argumentación retórica. Esta modalidad deliberativa estaría basada más en la agresión, la impulsión, la obstinación y la prepotencia y se refleja más en los hombres que en las mujeres, en los varones jóvenes más que en otras edades y en las clases medias más que otros sectores

---

<sup>22</sup> “El hablante de slang rechaza la adopción de ciertas peculiaridades lingüísticas, las cuales simbolizarían su sumisión a la sociedad dominante. A través del slang el hablante se define a sí mismo como diferente: su forma de expresarse sirve como elemento de distinción” (Sinave, 2009: 46)

sociales (Gambetta, 2001). No ha sido un plan lo que ha derivado en este rechazo a esta forma de hacer política asamblearia. Es la presencia femenina, el impulso de la coordinación de cierta forma discursiva, el retiro del discurso militante, las técnicas organizativas del diálogo asambleario las que han ido convergiendo en cierto modo popular pero también, horizontal de toma de la palabra.

Si seguimos la famosa frase de la escritora Louisa May Alcott de que “el debate es masculino; la conversación es femenina”<sup>23</sup> podríamos afirmar que las asambleas de la OPFVII tienden a ser un espacio conversacional, anclado en la tradición verbal popular<sup>24</sup> y no en el debate argumentativo de las tradiciones discursivas.<sup>25</sup> Entendemos aquí discurso como “un conjunto de actos de habla *planificados y terminados*, los que se dirigen a un público en el seno de un marco institucional” (Carvajal, 2006:10). Si seguimos con la idea de Bourdieu de que cualquier acto de habla es relación de poder, podríamos afirmar que la conversación y el discurso son dos modos distintos de interacción, la primera ligada a un tipo relacionalidad cooperativa y la segunda a una interacción polémica. La primera tiene una lógica pragmática, de utilidad y comunicación. La segunda una lógica argumentativa, es decir cierta presión simbólica sobre la audiencia que utiliza recursos lógicos (argumentos, pruebas) así como la esquematización, la teatralización y en especial una racionalidad de oposición, de defensa de posiciones, basada en la desautorización, el ataque o la provocación (Gutiérrez, 2003). Dos formas entonces de discurso, ligadas a dos modos de poder entre sus integrantes.

Nos interesa destacar que la OPFVII no identifique su política asamblearia dentro de esta última tradición, tan dominante en la izquierda mexicana y en particular en los movimientos sociales urbanos. La política asamblearia se desenvuelve entonces en una tradición oral y popular femenina basada más en la conversación que en el gran debate de posiciones, lo que va configurando cierto modo de hacer política que podríamos decir es de *cooperación dialógica*. La asamblea de los panchos semeja una conversación, aunque estructurada, ya que los turnos son obviamente organizados desde la mesa de debates. En el trascurso de las intervenciones, entre todos, se crea un nuevo sentido. Esto dista de las intervenciones con argumentos muy planificados o elaborados y de posiciones o contraposiciones que ataquen esos primeros argumentos, lógica propia del debate de facciones. Aunque los integrantes de la OPFVII no lo consideran así, existe una tendencia

---

<sup>23</sup> Dale Spencer, [en *Man Made language*], caracteriza esta diferencia claramente. Comparado con la conversación o discusión que mantienen los hombres, donde prevalece la estrategia verbal competitiva, en las mujeres está cooperativamente orientada. En esta estrategia cooperativa no juega una parte esencial la discusión en la que los objetivos sean decidir cuál discurso es el mejor o cuál discurso es el más próximo a la verdad. (Sato, 2000: 7)

<sup>24</sup> Las tradiciones discursivas pueden dividirse, primeramente, en dos categorías: tradiciones cultas y tradiciones populares. Las tradiciones cultas se reciben por la educación mediante la lectura y la enseñanza escolar y universitaria. (...) En el caso del español, se han venido construyendo a lo largo de poco más de diez siglos en la literatura, la historia, la jurisprudencia, las ciencias, las técnicas, la filosofía, la religión, etc. mediante sus respectivas tradiciones particulares. Las tradiciones populares, constituyentes de la espontaneidad de la vida diaria y de las relaciones grupales e individuales, se transmiten sobre todo en la conversación, en los diálogos inmediatos en los barrios, en los pueblos, en las ciudades; (...) no son exclusivas del analfabetismo o de la falta de educación formal, como a veces se piensa, sino que son tradiciones del diálogo entre personas, cualquiera que sea su condición social. (Lara, 2012: 53)

<sup>25</sup> Aunque es una discusión abierta, Patricia Córdova defiende la idea de que la tradición discursiva no es lo mismo que un género textual o que un texto y a su vez, tipifica como distintas a la tradición verbal popular y la tradición discursiva. La primera identificada con el uso de la lengua en su expresión dinámica e histórica y la segunda es identificada en una dimensión no sólo idiomática e histórica sino textual y concretamente pragmática. (Córdova, 2016:69)

consensual asamblearia y no necesariamente polémica. Estas intervenciones son narrativas de experiencias propias. El saber propio de dicha experiencia es lo que generalmente se comparte a modo de ejemplo, de comparación y de enseñanza. El sentido común que se va creando, es a partir del bagaje de conocimientos, vivencias y experiencias, así como sentimientos y expectativas de quienes toman la palabra. No de aseveraciones de verdad, argumentos de autoridad – analíticos, de especialistas o de liderazgos- sino en los sencillos argumentos de la experiencia vivida.

Esta *cooperación dialógica*, tiene enormes similitudes, aunque con menor densidad en su tradición oral y consensual con la de los pueblos indígenas. Véase la descripción que se hace de una cultura totalmente distinta como la japonesa, por el profesor de la Universidad Chiba, Kazuo Sato, sobre tradiciones orales consensuales:

Primero, el principal objetivo de la discusión no está centralizado en encontrar la verdad, de modo que la consistencia lógica no juega ningún rol esencial. [...] No es la discusión en búsqueda de la verdad sino la conversación para una comunicación mutua el interés fundamental. Por tanto la “charla” (*zatsudan*) en sí misma es más importante. [...] Cuando alguien habla en conexión con lo que ha experimentado, entonces los otros miembros pueden comprenderlo más claramente y es más fácil para el mismo que habla. [...] los tópicos no están restringido a lo que el jefe propone al comienzo [...] Esto asegura que la mayoría de la gente exprese sus opiniones aun si no están bien educados [...] Cuando lo que importa es la opinión consistente y lógica, la mayor parte de la gente dejará de expresar su opinión y seguirá las afirmaciones de la persona más intelectual. Entonces ello no será el lugar (topos) para una mutua comunicación basada en la igualdad y libertad, sino para una regla jerárquica (Sato, 2000).

Y es que tanto la dirección ha promovido dicha cultura discursiva, como también las familias rechazan los estilos discursivos dominantes. Es un rechazo popular espontáneo, pero también organizado y político, ya que el valor de que todos puedan expresarse está por encima de la erudición, la argumentación elocuente y la retórica. Todas estas basadas en los grupos y clases sociales que gozan de prestigio. Así, el lenguaje soez, el slag o caló y la relativa informalidad conversacional reflejan un tipo de lenguaje basado no en el prestigio sino en la solidaridad; este tipo de lenguaje se utiliza en los espacios donde se valora la amistad, la honestidad, la empatía y el hablar claro.<sup>26</sup> Por supuesto, esto no todo el tiempo es así, y existen momentos altamente polémicos y de confrontación.

Las constantes críticas internas, se convierten en evaluación constante y algo en lo que nos detendremos más adelante, en los discursos que aunque duros y directos, siempre están llamados a la participación comunitaria. Esta crítica constante en realidad ha sido parte permanente del proceso y los discursos internos hablan abiertamente de las contradicciones, límites de la organización y su vida comunitaria:

---

<sup>26</sup> Sinave relata que desde la psicología social Ryan y Giles dividen en categorías los llamados prejuicios lingüísticos: la de la solidaridad (que incluye aspectos como la bondad, el sentido del humor, la honestidad, etc.) y la del prestigio o estatus, (que se refiere a la educación, la ambición, la inteligencia). Se ha comprobado más de una vez (Lambert, 1967; Ryan & Giles, 1985; Wolck, 1973) que las variedades minoritarias o de las clases bajas suelen evocar reacciones negativas en los sujetos evaluadores en cuanto al estatus y al prestigio, mientras reciben mejores resultados en lo que atañe a la integridad personal y al atractivo social. (Sinave, 2009: 21)

las características que se exigen para un integrante del CGR no deberían ser sólo para los integrantes del CGR, tienen que ser para todos y cada uno de nosotros...o sea si nosotros como integrantes de la organización estamos exigiendo que nuestro representante tenga toda la honestidad, sea íntegro, responsable... pero y ¿nosotros? Nosotros ¿por qué no aceptamos la crítica? ¿Por qué no buscamos ser responsables y honestos? Para poder pedir, tenemos que dar y aquí clarito lo estamos diciendo: porque tenemos que cambiar al mundo, comencemos en nuestra propia casa. [se refiere al slogan del congreso de la OPFVII]. Entonces no es en la organización, es en nuestras propias casas, con nuestros hijos, con nosotros mismos, si yo quiero cambiar al mundo el primero que tiene que cambiar soy yo compañeros, porque luego nuestra actitud es pésima...para dejarle un mejor nivel de vida a nuestros hijos debemos ser un ejemplo, no es posible que exijamos algo que no damos.<sup>27</sup>

Si el proceso de trabajo y organización ha sido experiencia subjetivante, ha significado también la creación de una esfera de expresión donde las voces subalternas se escuchan entre sí. Los de abajo hablan para sí mismos y van descubriendo sus propias capacidades de habla. Esto es posible por un entramado que promueve y acepta la discursividad popular, su modo plebeyo, directo y en ocasiones soez, que habla con transparencia, con la neta. En las formas dialogales se sienten representados aunque no todos tomen la palabra, porque casi todos hablan a partir de su propia experiencia de vida, en muchos sentidos similar o común. Y si es posible expresarse es porque evalúan que pueden hacerlo entre pares, entre iguales y similares, limitando al máximo la meritocracia y la competencia lingüística.

Así, en las asambleas de los panchos, se habla *con la neta*, no porque no haya ideologías o intereses ocultos, sino porque su configuración es verdaderamente popular. Ese espacio entre iguales, es por tanto, una esfera de confianza, donde el habla es posible, pero sólo lo es, por el fino tejido de vínculos y lenguajes donde los de abajo toman la palabra. Quizá sólo entonces es comprensible cierta confianza popular en su propia forma de hacer política como explica Consuelo: “Siento que aquí están hablando con la verdad, en cambio el gobierno, es pura mentira, pues la Iglesia, yo creo en dios, pero en las iglesias no...aquí es muy diferente”.<sup>28</sup>

Esta breve opinión, puede comprenderse en dos sentidos: a partir del contraste con su proceso y desenvolvimiento a lo largo de años de trabajo comunitario, donde lo hablado y proyectado se ha materializado y se ha vuelto realidad. O también, porque la forma de diálogo popular, donde se ha restringido el lenguaje militante, los oradores elocuentes, la jerga jerárquica, permite que sea a través de un lenguaje de pares por el que se comuniquen. Los integrantes de la OPFVII comparan, como hemos visto, todo el tiempo, su propia realidad con lo que sucede fuera de sus comunidades. Así, a la realidad material descrita por el hombre de gorra y su evaluación sobre la vivienda, hay que agregar la realidad simbólica de la que habla Consuelo: contrasta el tipo de diálogo y lenguaje interno con la discursividad clásica de la arena política institucional. Sin que ella logre discernir exactamente las razones de su confianza, *siente*, que se hablan con la verdad.

Podemos cerrar esta sección, señalando que un gran acierto del proceso organizativo de la OPFVII ha sido la integración de la esfera comunitaria a través de hilvanar poco a poco una tradición comunal de habla ligada a su forma de hacer política. En ella, la lengua popular es un saber reconocido, por lo que produce un proceso de autoafirmación y por ende, de subjetivación política. Una relación de poder tan importante no puede ser soslayada, porque

---

<sup>27</sup> Mesa de estructura. VIII Congreso de la OPFVII. 27 y 28 de mayo de 2017.

<sup>28</sup> Entrevista a Consuelo. 15 de octubre de 2015.



sostiene uno de los principios básicos de discusión libre, como precondition para la deliberación verdadera. Si los subalternos se sienten autodenigrados, el espacio asambleario los reconoce y potencia su habla; si en la subjetividad de las familias está sedimentado los avances materiales, en la asamblea también hay una interacción simbólica que se les aparece como creíble, como veraz. Los subalternos hablan entre sí y de sí mismos en su propio modo. Por eso se hablan con *la neta*.

“Sencillamente, somos una organización social que aprendió a hacer bien su propia política”

Organización Popular Francisco  
Villa de Izquierda Independiente

### **Poder asambleario.**

La acumulación de experiencias y vivencias del proceso organizativo-normativo, que es la relación práctica en que se desenvuelven las familias que integran a la OPFVII, son un sustrato que los hace “sentir” que se habla con la verdad en las asambleas; es también la memoria de experiencias no reflexionadas de manera sistemática, de experiencias múltiples, pensamientos, palabras y sentimientos vividos que constituye la disposición a hacer política asamblearia. Esta amalgama contradictoria de valores, actitudes, percepciones, nociones y experiencia práctica forma lo que Voloshinov denomina *ideología comportamental*. (Eagleton, 1997: 75). Son las interacciones que van socializando a los individuos y familias en la forma comunidad. Son los vínculos no reflexivos que se han ido construyendo a lo largo del proceso, que van más allá de la organización formal y de la normatividad acordada por medio de la deliberación. Son el bagaje individual, familiar infrapolítico si se quiere, que ha ido modificando sus percepciones y sus vidas. Son también los *saberes locales* de Foucault (Foucault, 1997). Por eso Consuelo “siente” confianza en la asamblea y algunos de sus compañeros pueden “sentirse” en libertad de hablar en ella. Es como diría Raymond Williams una *estructura*<sup>29</sup> *de sentimiento*.<sup>30</sup> Entre un *habitus*<sup>31</sup> pre-reflexivo y la subjetividad política se encuentra este enmarañado y contradictorio amasijo de aprendizajes, saberes y emociones. Esta *disposición afectiva*, como diría Bloch. Tratemos de caracterizarla.

---

<sup>29</sup> Williams retoma de la noción, del famoso pasaje de Marx en el 18 Brumario que dice: “Lo que por lo tanto separaba a estas facciones, no eran los así llamados principios, sino sus condiciones materiales de vida, dos distintos tipos de propiedad; era el viejo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad del suelo. ¿Quién niega que al mismo tiempo, les unieran a una u otra dinastía viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios? Sobre las distintas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de vida, se erige toda una *superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y visiones del mundo diferentes y configuradas de modo específico*. (...) El individuo particular, que los adquiere a través de la tradición y la educación, puede creer que representan verdaderos motivos determinantes y el punto de partida de sus acciones. (Marx, 2009: 71-72).

<sup>30</sup> “mediante esta “hipótesis cultural” [Williams] pretende identificar la emergencia de una forma alternativa de experimentar (de sentir y de pensar) la totalidad social (Cáceres, Herrera, 2013: 188).

<sup>31</sup> “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.” (Bourdieu, 2009: 86)

Primero, ha habido una doble operación subjetiva sobre sí mismos. A partir de su experiencia sensible-práctica han vivido condiciones de subalternidad material y de infravaloración de sí mismos. El duelo popular que ha quedado en la memoria convive con su propia historia de dignificación y auto organización. Ambas son dos tensiones de su pasado pero que los identifica como autoconocimiento, ya que han ido comprendiendo su lugar en el sistema que los margina y los excluye.

El proceso de auto organización comunitaria ha tenido también una doble faceta. Se dan cuenta de la insuficiencia para afrontar su propia condición de marginación en solitario, se han dado cuenta de la necesidad de su interdependencia con el resto de las familias; crecientemente son conscientes de la potencia de su trabajo en común y de los resultados materiales de la cooperación comunal. Muchos están orgullosos de sus logros, aunque no lo evalúen y verbalicen en colectivo. Mayoritariamente, saben que para afrontar un situación invivible, necesitan para su seguridad, para sobrevivir y mejorar sus vidas, de la unión con otras y otros en común. Necesitan de la trama comunal.

Sienten dignificadas sus vidas materialmente pero también simbólicamente. Muchos de ellas y ellos sienten que han aprendido, han cambiado y mejorado sus vidas. La percepción de cómo mirar el mundo ha cambiado radicalmente. Sus saberes actuales tienen que ver con el ámbito organizativo y con la palabra, con controlar directamente algunas de sus condiciones de vida. Ahora saben de la necesidad de la autoregulación, pero también de llegar a acuerdos y de respetarlos. Se ha formado relativamente, en grados y formas distintas una cultura de participación comunitaria.

Para muchas de ellas, el proceso ha significado una serie de vínculos y relaciones gratificantes, que están unidas directamente con la satisfacción personal del servicio o la autorealización en el trabajo comunal. La esfera comunitaria les ha mostrado cómo socializar de un modo que no conocían y que muchos han llegado a apreciar y reconocer.

En muchos casos, han generado números vínculos afectivos e historias comunes, en especial con quienes participan en sus brigadas o son vecinos cercanos. No conocen a todos en la comunidad, pero viven y experimentan diaria y cotidianamente importantes relaciones que forman un entramado de alta densidad, de interacciones y cuidados, aunque también de tensiones y conflictos.

La relación con los dirigentes aglutinados en la coordinación va del respeto a la identificación y en otros sectores va del disciplinamiento al silencio y la autocontención. La memoria del proceso, los vínculos afectivos, la relación con la dirigencia, el arraigo comunitario, la dignificación de la autoorganización, el darse cuenta de su potencia colectiva, los une identitaria y mayoritariamente, como “Panchos Villa”.

Entrelazados al disciplinamiento comunal, que se sostiene en la pertenencia a la cooperativa-comunidad y a cierta necesidad de seguir integrados a ellas, se han formado —de manera no homogénea y contradictoria— sentimientos de lealtad, satisfacción, orgullo, respeto y confianza. Debemos recordar que esas emociones que son orientaciones afectivas y morales, son además, reflexivas, basadas en la valoración cognitiva de largo aliento. (Jasper, 2013). Todo el proceso ha significado un cambio radical, un ensanchamiento de lo vivido en la subalternidad, anclado en sus percepciones, experiencias y conocimientos que da un nuevo sentido al estar juntos en comunidad, e imprime direccionalidades potenciales a su práctica. Es una *sabiduría práctica*.

Dicho proceso, como he reiterado, no es homogéneo tanto en su intensidad como en su complejidad. Existen sectores comunitarios cuya subjetividad no ha recorrido ese proceso o bien lo significan de otros modos. Mantienen una relación utilitaria con la organización y

la comunidad. Su vínculo es de cálculo de sus beneficios familiares, su subjetividad está relacionada claramente con los resultados materiales y concretos como la vivienda y la seguridad comunitaria brindada por la organización. El trabajo es una carga y no gozo, las obligaciones comunitarias, más una imposición que un acuerdo. Curiosamente no alcanzan a sentir, evaluar y significar el proceso afectivo y relacional comunitario que se destacan en muchos testimonios. Son los sectores comunales que participan poco o se resisten a participar de sus obligaciones, o lo hacen sólo por miedo a la coerción.

Han generado sentimientos de desapego, desconsideración, indecisión y hasta disgusto, pensando que estas emociones tienen las mismas características antes mencionadas: son reflexivas, orientaciones afectivas que se han valorado cognitivamente en el largo plazo (Jasper, 2013). Provocan el clásico problema del *free rider* o polizón de la acción colectiva en clave instrumental; son quienes de vez en vez son atraídos a los mecanismos disciplinarios; en casos graves son sancionados. Estas dos subjetividades se encontrarán en ocasiones en la asamblea. Veremos de qué forma. Esquemáticamente, su vida ha cambiado por completo, material y simbólicamente. Ese cambio radical puede explicar su propia evaluación sobre su vida en Acapatzingo que puede resumirse en el siguiente cuadro, producto de la encuesta casa a casa realizada en el marco de la investigación.

*Grado de satisfacción con la vida actual en relación con la que tenían antes de llegar a Acapatzingo*

		Porcentaje
Válido	No está satisfecho	1.1
	Más o menos satisfecho	26.6
	Muy satisfecho	69.9
	Total	97.7
Perdidos	No responde	2.3
Total		100.0

Fuente: elaboración con datos propios.

Este enorme cúmulo, sedimento de emociones y reflexiones, de saberes y aprendizajes, es la argamasa con la que luego se constituye lo formalmente político asambleario. Es ese bagaje de experiencia en común —no sólo de carácter identitario— lo que diferencia también a los movimientos comunitarios de los movimientos sociales tradicionales. Esta subjetividad y disposición duradera, en el caso de la OPFVII, es una politicidad muy poderosa por la que se sostiene y permanece el proceso, pero también su mayor debilidad. Aunque algunos de estos aprendizajes y saberes propios se politizan formalmente en talleres, comisiones y espacios de diálogo como la asamblea, su representación colectiva es muy limitada. No se ha consolidado un proceso de autoafirmación y auto-representación, de autoreflexividad sobre sí mismos, ahogados por las emergencias de seguir enfrentando un entorno urbano cada vez más agresivo, la escasez de recursos y los problemas cotidianos. Toman la palabra frente su cotidianidad y la van haciendo suya, pero no hablan de sí mismos. Esto limita su propia capacidad de afirmación y de superación de su mirada subalterna sobre ellas y ellos mismos. En los hechos han emergido como sujeto político, pero son frenados por su propia mirada que los ata a su condición subalterna, a su memoria y duelo popular. Cabe señalar que esta insuficiencia es la que ellos mismos miran

de sí mismos y no la que nosotros evaluamos normativamente. Aunque procesan la subjetividad minoritaria de rechazo a la participación, no existe un proceso político formal para ello, ni tampoco para quienes significan su proceso positivamente.

Basados en esta explicación, queremos ahora, analizar directamente la acción política en la asamblea, nuestra segunda dimensión analítica sobre lo político en la organización-movimiento-comunidad, que no sería posible sin comprender la primera, que es de carácter procesual. Entendemos aquí, la acción política asamblearia no sólo como los intercambios de actos de habla, (lingüísticos) ni tampoco como los procedimientos deliberativos (institucionales), aunque ambas dimensiones sean insoslayables y constitutivas del modo de hacer política.

Queremos analizar el tipo de vínculos e interacciones que reflejan el poder político, el modo de relaciones entre los participantes asamblearios. Poder y politicidad implican el modo de regular su propia producción simbólica de enunciados políticos, es decir, la forma en que se relacionan para deliberar y acordar [dimensión operativa] pero también el modo de proyectar, enunciar y producir significados que den sentido a dichos acuerdos y discusiones. [dimensión subjetivante] Politizar es significar. Así que el modo en que se relacionan los participantes asamblearios, está íntimamente relacionada con quién finalmente está ejerciendo dicha politicidad así como sus contenidos simbólicos. Las posturas, actitudes, intervenciones, directamente en asamblea para el acuerdo o afrontar el conflicto, es la praxis, decidida por los participantes asamblearios [dimensión de la acción política].

Hasta aquí, hemos dicho que el proceso práctico y material de trabajo y autorregulación comunitaria constituye un sedimento de subjetividad política, que propicia, ayuda, soporta la politicidad asamblearia. Es esta última un momento de acción política clave, donde se cristaliza la reproducción de la vida comunal, aunque también, como hemos visto, en el complejo entramado de brigadas, comisiones, coordinación y otro tipo de reuniones. Como revisamos en nuestro capítulo anterior, la asamblea es formalmente el órgano, o instancia máxima frente al entramado comunitario, como momento privilegiado de la deliberación y decisión que reúne a todos, y por tanto, su importancia es evidente.

Mientras en nuestra anterior sección rescatamos la ideología comportamental, los saberes locales producidos y aprendidos en la práctica de vivir en comunidad así como cierto habitus comunitario que se ha ido formando, la acción política asamblearia implica tomar postura y decisión ante los problemas planteados. Para estudiar las relaciones de poder en la asamblea, requerimos de una malla analítica.

Partiremos de algunas nociones sobre el poder que daremos por sentadas con base en una mirada foucaultiana: 1) el poder es relacional y sólo existe en ejercicio o en acto; 2) el poder funciona en cadena o red, en una situación estratégica o juego estratégico; 3) por tanto el poder es intencional, busca objetivos, tiene por decirlo así voluntad de cálculo. 4) funciona de manera recíproca —por ser relacional— pero de manera asimétrica, es un juego de desigualdades. 5) el poder es productor de verdad y discursos. 6) por tanto, el poder implica siempre una tensión entre lucha y sumisión, o bien entre mando y obediencia (Foucault, 1975; 1977; 1997; Cortés, 2010; Colombani, 2008).

La asamblea, por tanto, no es sólo una situación comunicativa, sino una relación de fuerzas, donde se coopera o se impone, hay resistencia u obediencia, producción de discursos explícitos e implícitos y símbolos concretos sobre la voluntad y la decisión. Por ello, la asamblea como proceso relacional de poder no puede ser analizada sólo en su dimensión de interacción lingüística ni sólo en su dimensión operativa-organizacional. A la asamblea se acude formalmente en términos de igualdad de derechos y obligaciones pero sus integrantes

tienen relaciones muy asimétricas, tanto de participación comunitaria como de producción discursiva, de reconocimiento y aceptación o de negación y rechazo, que están constituidas a lo largo del proceso comunitario y no sólo en la asamblea. Como plantea Bourdieu: “los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre locutores y sus respectivos grupos” (Bourdieu, 1985:11).

Siendo así podemos proponer tres dimensiones analíticas de las relaciones de poder que son decisivas para la politicidad comunitaria y de la organización. La primera, como ya hemos mencionado es su dimensión *comunicativo-lingüística y operativa-organizacional*. La segunda son los *flujos de relaciones de mando y obediencia*, que se expresan formal e informalmente en la asamblea y sólo pueden observarse en la acción política y situaciones concretas, en su ejercicio en acto. Dichos flujos deben entenderse como cambiantes e inestables formas de agrupamiento y toma de posición en situaciones determinadas y por tanto como *relación recíproca de fuerzas*. Por último, la *dimensión discursiva*, los significados políticos a través de los cuales se constituye un horizonte interno comunitario, como producción de sentido que vehiculiza y justifica su actuar en comunidad. Para cada una de estas dimensiones nos valdremos de distintas herramientas heurísticas y técnicas de investigación, así como de diversos constructos teóricos, aunque todos enlazados por la observación directa y registro etnográfico de diversas asambleas durante dos años de investigación.

En nuestro anterior segmento ya hemos descrito muchas características de la primer dimensión analítica del tipo de relacionalidad lingüística que se realiza en prácticamente todas las asambleas. Podríamos decir que existe una fuerte tendencia de lo que podríamos llamar *cooperación dialógica consensual*, reduciendo al mínimo el tipo de *interacción estratégica competitiva*. Este tema ya ha sido ampliamente debatido, a partir de la teorización de Habermas donde distingue entre la manipulación instrumental de la interacción estratégica y el entendimiento comunicativo<sup>32</sup>, esta última integrada también por la racionalidad de las acciones reguladas por normas y la expresividad de la experiencia personal como parte de la argumentación, así como la evaluación normativa (Habermas, 1987). Incluso los más fervientes defensores de la racionalidad instrumental reconocen la posibilidad de otras formas de interacción, aunque a regañadientes: “puede que internamente algunos movimientos sociales incorporen un funcionamiento más “comunicativo-deliberativo” y menos “estratégico” [aunque] los posibles “islotos” de deliberación que existan en su funcionamiento interno son más bien la excepción que la regla” (Noguera, 2007, 121). Ese ámbito deliberativo-comunicativo es nuestro campo de observación.

Permítasenos hacer un breve excursus sobre esta dimensión para poder llegar al análisis específico de esas relaciones en la OPFVII.

Apoyados en algunas de estas ideas pero también en las características que ya hemos mencionado sobre el tipo de vínculo observado en las asambleas de la OPFVII y en otras más, podemos hacer una síntesis de sus elementos. Nos valdremos aquí de la síntesis abstracta de modos de relación comunicativa, pensando que dichos modos, conllevan como hemos mencionado, ciertas relaciones de poder. Estos modos nos pueden ayudar a comparar mejor las tensiones y contradicciones con el proceso estudiado. Presentamos dichos modos de

---

<sup>32</sup> las normas de acción se presentan en su ámbito de validez con la pretensión de expresar, en relación con la materia necesitada de regulación, un interés común a todos los afectados y de merecer por ello un reconocimiento general. (Habermas, 1987: 38)

manera dialéctica, ya que probablemente son mutuamente excluyentes en las formas de relación comunicativa.

- 1) Existe una diferencia importante entre el modo de interacción si se piensa la asamblea como reunión y negociación de intereses particulares o bien como proceso de deliberación de lo que es común a todos. En el primer modo de relación hay intereses encontrados tratando de encontrar medios de articular intereses múltiples y sin correspondencia y por eso es necesaria la negociación. En el segundo se discute lo que afecta, interesa o se evalúa como de interés común y por tanto se acerca al proceso consensual. En la primera se privilegia una mirada particular, en la segunda una mirada colectiva. Es un tema politológico clásico del liberalismo: el individuo frente al grupo.
- 2) Surge una tensión entre una forma de concebir la discusión y la asamblea sólo como medio articulado para fines superiores, priorizando la eficacia de los resultados asamblearios, y la concepción en la que el proceso deliberativo es igual o incluso más importante que el resultado. Es decir, que el proceso mismo de deliberación y de politización es relevante así como el espacio de encuentro para la discusión.
- 3) Existe una diferencia importante cuando se defiende el interés propio, personal, de grupo o facción como parte de la asamblea, a pesar de sus consecuencias, a cuando se preserva la unidad de la comunidad política. Esta es un fin en sí mismo y debe ser conservada y sus relaciones no deben deteriorarse. En una se exagera la polarización y el agonismo, en otra se contiene y se exagera la unidad y el consenso.
- 4) Hay un modo comunicacional y lingüístico diferente entre el uso estratégico de la comunicación [retórica, teatralidad, elocuencia, ataque, denostación, silenciar adversarios, violencia verbal] al uso consensual de los actos de habla [argumentativo, práctico, moral, popular-coloquial, argumentación con base en la experiencia personal].

Esta dicotomía, es equivalente también al debate de la ciencia política normativa y abstracta donde se requieren disposiciones diferentes y estructuras políticas distintas si se prioriza el consenso o el conflicto. La dinámica consensual ha sido destacada por Habermas, y la conflictual por Mouffe ya que para ella: “es insatisfactoria la perspectiva que proponen los autores llamados “comunitario”. Sin duda, su crítica al individualismo liberal está justificada, pero como rechazan el pluralismo, son incapaces de dar cabida al conflicto.” (Mouffe, 1999: 14; González, 2014). Y es que si uno pone atención en la dicotomía que hemos construido, la dinámica de interacción estratégica está claramente anclada en los individuos –diversos y plurales- y la lógica consensual, en una dimensión que bien podríamos llamar “nosótrica” o colectivista. Esta tipificación no es normativa o ideal, sino que refiere a procesos políticos y modos de relacionalidad distintos. El nodo de las diferencias entre estos modos de lo político, es que desde una visión comunitarista “los derechos individuales han de ceder, en ciertos casos, ante los derechos de la comunidad” criticando el atomismo egoísta de individuación (Benedicto, 2010). A su vez, el liberalismo, siempre ha criticado las nociones colectivizantes y comunitarias, porque desarman la autonomía individual, donde “el problema de constitución de una comunidad depende directamente del establecimiento

de un proyecto hegemónico, que permita articular los distintos discursos, voces e intereses en un todo sentido como unidad sin fricciones (Zárate, 2009: 71).

Aunque este debate refiere sólo a la filosofía política, no existen en realidad estudios empíricos sobre estos modos de lo político. Podemos afirmar que en las formas comunicativas y lingüísticas pero también en la forma de comprender el proceso asambleario se encuentran implícitas, fuerzas de interacción estratégica que tienden al agonismo, y fuerzas que tienden a la cooperación dialógica y por tanto al consenso. La ciencia política no tiene respuestas frente a los modos políticos asamblearios de base,<sup>33</sup> porque está concentrada en la politicidad partidaria y estatal, que tiende necesariamente por su pluralidad y antagonismo, al agonismo. La teoría política liberal además, es crítica de cualquier obstáculo a la llamada libertad negativa, es decir, a la no interferencia de otros en el individuo y al mínimo de exigencia de deberes políticos (Ovejero, 2005).

Tenemos entonces de entrada, a pesar de que sólo sea procedimental, una concepción política plagada de significados políticos de lo que es el asamblea como espacio deliberativo en sí mismo, del poder que se ejerce en ella y del poder que es resultado de sus decisiones formales. Esto implica elegir un camino metodológico para analizar las relaciones asamblearias.

Por otro lado, las interacciones deliberativas sí han sido analizadas desde cierta óptica político-liberal, con bastante incredulidad sobre la existencia de lo que llamamos cooperación dialógica, o de la propuesta Habermasiana de comunicación para el entendimiento. Dichas corrientes y teóricos han proclamado algunas características del modo procedimental de la deliberación, que aseguran una participación igualitaria o equitativa y más o menos justa (Gambetta, Fearon, Elster, Mackie, Stokes, Przeworski, 2001; Ovejero, 2012, 2005). Éstas pueden caracterizarse de la siguiente manera en las asambleas:

- 1) Información y exposición completa y pública, abierta a la discusión de los insumos necesarios para la deliberación. Bien podría decirse que información incompleta, compartimentada o irrefutable es por supuesto su contrario.
- 2) Discusión libre, el sentido procedimental, de un mismo tratamiento y oportunidades para la deliberación o toma de la palabra, frente a un tratamiento diferencia o privilegiado. Las reglas de deliberación serán las mismas para todos.
- 3) Libertad formal, donde los participantes estarán obligados sólo por los resultados del proceso deliberativo o bien estén obligados por mecanismos, fuerzas o situaciones extra-deliberativas.
- 4) Ejercicio de métodos o técnicas de regulación y rotación de la palabra o su ausencia.
- 5) Ejercicio o técnicas para la participación asamblearia o bien discusión en forma plenaria sin ellos.

---

<sup>33</sup> Para un ejemplo de las limitaciones de la ciencia política liberal en la investigación de la deliberación en los movimientos sociales véase: Della Porta, Donatella, (2005), *Deliberation in Movement: Why and how to study deliberative democracy and social movements* en *Acta política*, 40, (336-350).

En suma, podemos ubicar varias tensiones de relacionalidades políticas que llevan consigo significaciones explícitas y formales o implícitas y ocultas: 1) la tensión entre comunidad e individuo; 2) entre interacción estratégica instrumental o cooperación dialógica; 3) la regulación asamblearia procedimental que favorece o no relaciones de igualdad deliberativa. 4) Debemos agregar los vínculos organizativos que definen las formas de ejercicio formal de las decisiones y el poder —que hemos revisado en nuestro anterior capítulo— y quizá el elemento decisivo, 5) los propios participantes asamblearios y sus modos de agregación política, es decir, la decisión evidentemente política de cómo agruparse o tomar postura en torno de un problema o situación dada. Estos cinco elementos pueden ser nuestra *analítica del poder asambleario*. Estas deben ser representadas y mediadas para su análisis.

Reivindicamos, que analizarlos haciendo su taxonomía, como se acostumbra de manera sociológica o politológica<sup>34</sup>, genera un proceso de reificación de dichas relaciones como “sistemas” o “modelos de interacción”; los primeros con intención clasificatoria de manera normativa y lógica (índices de evaluación) y los segundos, basados en axiomas y ecuaciones, matematizando las relaciones, por la obsesión de cuantificar y medir en aras de la rigurosidad científica, cuyo paradigma es la economía (Navarrete, 2010; Sartori, 2004; López Montiel, 2006; García Ferrando, 1979). Su objetivación matemática o normativa caricaturiza el proceso social, basado en esencialismos de comportamiento.

Partimos de una visión distinta, donde sólo podemos observar el poder en acto, en ejercicio y no suponerlo con premisas a priori (desde donde parten los modelos, que de otra forma no pueden funcionar). Las trayectorias matemáticas y sistémicas tienden a reducir las lógicas de la acción colectiva a la elección racional y sólo así pueden ser plausibles. De ahí su debilidad. Pero partimos también de la constante y permanente tensión y contradicción entre resistencia y lucha, entre mando y obediencia por lo que el despliegue es inestable ya que contiene oposiciones y ambigüedades y no sólo trayectorias lógicas de funcionamiento, que en los hechos implican procesos de reducción a formulaciones simples y lineales.

Descartamos también un análisis rigurosamente centrado en las interacciones verbales, porque se conceptualizan como mercado lingüístico y situaciones de comunicación, centradas en exceso en las prácticas discursivas, desde una óptica de análisis conversacional. El método de análisis de prácticas discursivas y relaciones de poder propuesto por Teresa Sierra —que es un importante aporte para el análisis asambleario—<sup>35</sup> parte de la hipótesis, de que “los mecanismos de la toma de la palabra nos servirán de criterio para interpretar la

---

<sup>34</sup> Debemos recordar el giro que provocó el Behaviorismo en la ciencia política, así como la revolución tecnológica de nuestro tiempo, tendiendo hacia el modelamiento, la estadística, con diferentes métodos cuantitativos, derivados y adaptados de las ciencias naturales. Para Sartori, la ciencia política con sus métodos “no va a ningún lado. La alternativa es resistir a la cuantificación de la disciplina” (Sartori, 2004: 354)

<sup>35</sup> La investigación de Sierra es la única que directamente analiza directa y metódicamente el proceso asambleario de comunidades ñahñús del Valle del Mezquital. La otra veta importante, aunque sin analizar curiosamente la forma asamblea, son las investigaciones de movimiento de asambleas populares argentino, que emergió de la rebelión popular de 2001. Destaco los trabajos: Pousadela Ines, (2011), *Entre la deliberación política y la terapia de grupo. La experiencia de las asambleas barriales-populares en la Argentina de la crisis*. Buenos Aires, CLACSO; y Matías Rossi, Federico, Las asambleas vecinales y populares en la Argentina: las particularidades organizativas de la acción colectiva contendiosa en *Sociológica*, año 19, número 57, enero-abril de 2005, pp. 113-145. Una etnografía crítica del poder asambleario puede revisarse en Talego, Felix, (1996) “Democracia asamblearia y liderazgo. La acción política jornalera en Marinaleda”, en *Revista de Estudios Andaluces* no 22, pp. 67-82.



materialización y la reproducción de ciertos conflictos y relaciones de poder entre vecinos y autoridades de los pueblos” (Sierra, 1992:91).

Nosotros partimos de una hipótesis distinta de formas asamblearias diferentes a las analizadas por Sierra; aunque la asamblea bien puede ser una trama con ciertos patrones de intervenciones discursivas, esta es sólo secundaria, en relación a la interacción entre actores, dependiendo de la presentación del eje deliberativo, en la que la ideología comportamental y la subjetividad generada en el proceso condicionan la toma de posturas.

Pero además, afirmamos que la interacción de la forma asamblearia, significa un modo de presión social sobre sus integrantes, que obliga a cierta consistencia entre lo dicho y lo hecho, en especial en una comunidad política que habita en común, no sólo por el proceso sedimentado del pasado, sino también por la posibilidad de rendición de cuentas y evitar contradicciones tanto por prestigio compromiso y congruencia, como por evitar posibles sanciones.<sup>36</sup>

Por ello partimos de la hipótesis de que afrontar una decisión, es el momento de cristalización de poder político, porque entra en interacción el relativo libre albedrío para agruparse en torno de soluciones, posiciones y posturas –y su demostración- que tienen un contenido político en sí mismo. Es por ello que aunque en la deliberación y el lenguaje es obvio que se representan las disparidades y desigualdades que simbolizan el poder, lo que es destacable es que eso no determina el resultado de agrupamiento y toma de posición. Si bien la influencia discursiva es decisiva, como veremos, los símbolos de poder se despliegan en los medios y control para lograr un resultado, el tipo de resultado y discurso que de él emana y la forma de agrupamiento —politicidad básica— que en una asamblea se realiza bajo cierto margen de apertura.

Las preguntas eje decisivas son ¿quién decide?, ¿quién manda?, ¿quién obedece?, ¿quién se resiste?. El método que proponemos es analizar varios fragmentos asamblearios, momentos de interacción estratégica para su *comprensión situada* (Restrepo, 2016). Para la comprensión contextual del poder, en la forma de interacción asamblearia, el mayor símbolo de acción política además del discurso explícito son el discurso y verdad producidos por una decisión y por las formas y medios para llegar a ella. En ocasiones como veremos, no necesariamente a través de múltiples o variados discursos o siendo estos secundarios en dichos procesos. Nuestra unidad de análisis, son esos fragmentos asamblearios de momentos de alta tensión subjetiva en torno de una decisión y su resultado descritos a partir de una etnografía crítica (Suárez, 2012; Dietz, 1999). En esos momentos, polémicos, difíciles, incluso excepcionales, se polarizan las posiciones de poder, develando mucho más claramente las relaciones de fuerza que hay en la comunidad y en la organización. Ello se debe a que la decisión directa sobre sí mismos, es quizá el elemento más importante de cualquier política asamblearia, que hace un modo de hacer política distinta al liberalismo representativo o delegativo. Así, estos fragmentos asamblearios para la decisión, los interpretaremos a partir de nuestra analítica del poder, ya que generan un desenlace y un sentido político que va más allá del resultado operativo o técnico de la decisión particular.

---

<sup>36</sup> “Dos elementos esenciales contribuyen al poder de las situaciones: la presión social –sanciones y aprobación del grupo- y la visibilidad de los actos. Mientras que el anonimato permite realizar actos contrarios a la moralidad proclamada, la visibilidad del comportamiento obliga a ser más consistente con los valores públicamente proclamados al anticipar que se tendrá que rendir cuentas. La consistencia entre valores proclamados y actos sería efecto en muchas ocasiones, no de la fuerza motriz de valores o actitudes, sino del grado de control social ejercido. (Martín, 2014: 119)

Veamos entonces en cada situación intensa o aguda, quien es quien manda y quién le obedece.

### **Se agita la asamblea: el poder de decidir**

La asamblea es una forma de lo político. Ha sido institución y regulación de la vida comunitaria en muchas culturas y tiempos históricos. La asamblea como re-unión, es decir, como agrupamiento de familias que habitan en común, define por su propia figura y composición el marco de relación política, congregación de todas y todos quienes integran la comunidad, junta de todos quienes serán afectados e involucrados por las decisiones. Por tanto, no es representativa en el sentido delegativo, sino que ejerce una política sobre sí mismos de manera directa. La política asamblearia es un símbolo de poder, en tanto una y otra vez se menciona en los textos, discursos y flujos organizativos de la OPFVII que la asamblea es el máximo órgano de decisión. Ese símbolo es que la facultad de normar, decidir y sancionar está sólo en la asamblea, por lo que el poder estaría centrado en ella.

La asamblea comunitaria como forma de lo político, está establecida bajo coordenadas distintas a los movimientos sociales tradicionales. Estos últimos, tienden a tomar decisiones para la interacción antagónica en clave estratégica y confrontativa. Por supuesto una y otra pueden orientar su contenido y forma hacia la reproducción o hacia la movilización, pero es importante destacar los tiempos, escalas y horizonte de la asamblea comunal. La asamblea comunitaria es un espacio instituido e instituyente para la reproducción de la vida comunitaria y el afrontamiento, regulación y gestión del conflicto a su interior. Las asambleas de la OPFVII se han orientado cada vez más hacia ese mundo de la vida cotidiana en la comunidad, su reproducción, defensa y creación de nuevos proyectos intracomunitarios.

El tercer elemento que debemos señalar, es el evidente funcionamiento anclado en el acuerdo básico, de que sea a través de la deliberación, es decir, por medio de la conversación basada en razones, la experiencia propia y los argumentos, como se tomen las decisiones. La deliberación es reflexión y análisis colectivo antes de decidir o resolver un asunto. Que otros escuchen, que muchos hablen y que se solucionen problemas, implica la responsabilidad y obligación política para reproducir a la comunidad. La obligación asamblearia es equivalente al trabajo familiar igualitario: todos deben participar.

### **El agarrón y lo común. La comunidad y el individuo**

“Va a estar bueno el *agarrón* el sábado en la asamblea” me dice Chayo, una de las integrantes de la coordinación y quien es el principal referente de liderazgo en Acapatzingo. Y es que en la asamblea anterior a la que acudo, se sometió a deliberación asamblearia, la sanción correspondiente a una integrante, quien desde hace algunos años no ha participado en lo absoluto en los deberes y obligaciones de trabajo comunitario. Su caso tiene un agravante. Previamente, hace tiempo, esto ya había pasado y también fue un tema de discusión en asamblea. La compañera “Maritza”, quien dejó de cumplir con el trabajo comunitario obligatorio solicitó directamente en el espacio asambleario no ser sancionada, reactivando sus tareas y estableciendo un compromiso ante la comunidad para normalizar su participación. La comunidad aceptó dicho compromiso hace ya seis años. Desde entonces ha abandonado las obligaciones comunitarias de nuevo.

Como hemos visto previamente, aunque la comisión de vigilancia y de participación pueden emitir ciertas sanciones, en casos graves, se somete a discusión asamblearia y este parece ser uno de ellos, por ser inusual tal nivel y tiempo de incumplimiento.

Así, entre otros temas, se prepara una nueva asamblea. Formalmente acudirán en términos igualitarios todos los integrantes de la comunidad, como hemos dicho, al menos uno por familia. Pero también sabemos que los actores en la asamblea están diferenciados por sus roles y proceso comunitario cotidiano. Así, una pequeña parte de la comunidad no acude a la asamblea. Un segundo sector, más amplio, asiste, aunque no necesariamente está totalmente involucrado en el proceso comunal y organizativo o bien su participación es débil, por lo que su subjetivación es mucho más difusa. Integrarán también la reunión, quienes conforman las comisiones que son de alguna forma el motor organizativo de una densa e intensa trama de relaciones y organización que gestionan la vida cotidiana. En muchos de ellos se ha generado el proceso de subjetivación política más importante que hemos tratado de describir a lo largo de esta investigación. Componen finalmente la asamblea, algunos integrantes de la coordinación, es decir, de la dirección política de la organización, quienes tienen una visión panorámica del proceso, pero también tienen el poder-saber de la palabra, de la coordinación con el mundo fuera de las comunidades, tanto con el estado como con otros movimientos y tienen un proyecto político mucho más definido. Estas asimetrías o desigualdades pueden expresarse como relaciones de poder al interior del espacio asambleario y condicionan de manera decisiva las percepciones, emociones y subjetividad política para la toma de decisiones.

La sanción de la compañera Maritza, se discute por segunda ocasión consecutiva en asambleas recientes. En la primera sesión, al abrirse a la deliberación, sus contenidos no permitieron llegar a un acuerdo. Varias intervenciones de amigos, vecinos o conocidos de la compañera, pedían evitar la sanción, e incluso se proponían como apoyo para que dicha integrante pudiera resarcir lo que en todo ese tiempo no había realizado de los trabajos obligatorios. Otras opiniones asamblearias defendían el acuerdo comunitario, donde todos están obligados a participar. Fueron tantos oradores que la decisión tuvo que posponerse, porque la sesión asamblearia llevaba ya más de 4 horas de duración.

El “agarrón” o la polémica emergió porque la sanción correspondiente para esa compañera era darla de baja de la cooperativa, que en otras palabras significa, su expulsión de la organización. Eso implica abandonar su vivienda. Esto no es muy usual, pero los casi seis años de incumplimiento de las tareas comunitarias, parecen ameritar proponer la más grave sanción. Desde hace mucho tiempo, las sanciones son parte de la discusión asamblearia, y por tanto, hacen co-responsable a toda la comunidad en su ejecución. Muchos no se atreven a emitir condenas o juicios severos, bien porque son vecinos o compañeros con los que se han establecido vínculos de afecto y amistad o bien porque es obvio que una argumentación estricta sobre la responsabilidad es incongruente si uno mismo no ha cumplido rigurosamente con sus obligaciones. Algunos más callan, porque no están del todo de acuerdo con las sanciones ni el trabajo familiar igualitario. Unos pocos, defienden este acuerdo que, como hemos visto, hace funcionar a la comunidad. Lo hacen desde la autoridad de ser quienes más responsabilidades tienen y porque comprenden la importancia de ese acuerdo comunal.

Debido a que las intervenciones a favor y en contra estaban muy divididas, se propuso que como ha sucedido cada vez más frecuentemente, la deliberación se realice en cada una de las brigadas y se emita un voto por unidad organizativa y no sólo por familia. Esta aparentemente sutil modificación de la forma de discutir y emitir las opiniones, en realidad,

descentra y dispersa la deliberación, pero también separa a los actores y sectores comunitarios que hemos mencionado antes. Alienta la discusión, no sólo porque el plenario sea intimidante sino porque la presencia de otras y otros que no son de la brigada, inhibe que las opiniones se realicen de manera más libre. También -y esto es importante- se realiza sin la presencia vigilante de los integrantes de la coordinación que bien puede orientar o inhibir la participación de aquellos que no estén del todo de acuerdo con ellos.

La teoría liberal anglosajona ha hecho de este problema el fundamento del comportamiento individual. Como ya hemos mencionado a lo largo de la investigación, es el problema del *free rider*. Recordemos lo que Rawls dice al respecto, aunque la teoría original proviene de Mancur Olson: “Donde el público es numeroso, con muchas individualidades, surge la tentación para cada persona de evitar cumplir su parte. Esto se debe a que el hecho de que un hombre no cumpla su parte no afecta mucho la cantidad producida” (Rawls, 2006: 15). El *free rider* es traducido o entendido como el que viaja gratis, como polizón o en léxico popular “de colado” o “de gorra”. Esta conducta indeseable para la comunidad, no pueden entenderse desde una rígida regla disciplinaria de una integrante en particular, sino que abre otra dimensión problemática, como explica Farieta:

El problema, básicamente, consiste en que la acción del *free rider* sería considerada de cualquier manera como injusta por todos los miembros de la colectividad en tanto aquel se está aprovechando del esfuerzo colectivo en beneficio propio. Sea como sea, la acción del *free rider* intuitivamente se considera injusta y permitirle supone cierta ‘impunidad’. En la medida en que la acción del *free rider* sea percibida por los demás miembros de la comunidad como una acción que puede quedar impune, nada evita que esta conducta sea copiada por otros miembros hasta que la acción colectiva fracase definitivamente (Farieta, 2015: 150).

A su vez, hemos descrito cómo algunos miembros de la comunidad, no están de acuerdo con el trabajo familiar igualitario y su carácter obligatorio. En la encuesta que realizamos en Acapatzingo, algunos entrevistados mostraban abiertamente su inconformidad. En especial, explican que no todas las familias tienen las mismas condiciones para la participación, cuestionan la actitud de “los comisionados” y algunos más, directamente, la obligatoriedad, proponiendo que el trabajo comunitario debería ser sólo voluntario. Una entrevistada decía sin tapujos: “no me gustan las asambleas y no tenemos vida propia porque siempre hay que cumplir con algo. Tenemos que trabajar y no son las mismas condiciones de disponibilidad de tiempo que las amas de casa, que ellas tienen todo el tiempo libre”.<sup>37</sup>

Por tanto el “agarrón” por la sanción de Maritza, como podemos apreciar, simboliza también la tensión interna sobre las sanciones y el trabajo familiar igualitario. La deliberación en brigadas abre la posibilidad de que todas esas inconformidades se expresen. El peligro que se corre es debilitar el acuerdo sobre el trabajo comunitario obligatorio, derrumbando la acción colectiva comunitaria o bien permitiendo que la norma tenga una excepción, haciendo ver a otros que es posible evadir su cumplimiento. De alguna forma, la discusión sobre Maritza y su sanción, significa un referéndum indirecto sobre sanciones y trabajo comunal obligatorio. Chayo lo sabe, y con el ceño fruncido y también preocupada llega a la asamblea sabatina de cada mes, donde cada brigada, discute ya, por separado, si se apoya o no la sanción propuesta.

---

<sup>37</sup> Encuesta casa por casa en Acapatzingo. Julio de 2017.

Después de varios puntos, la mesa anuncia “Caso de Maritza” como siguiente punto a discutir. Se oyen algunas expresiones de cansancio y desaprobación. La mesa repite el acuerdo de la asamblea anterior: “que en cada brigada se discutiera el punto. La pregunta será para cada brigada que respondió sobre este tema”. Antes de que cada responsable de brigada emita su voto —que en los hechos es un veredicto— se propone que Maritza vuelva a hablar en la asamblea. Alguien más responde que no ha acudido. Se siente mucha tensión y expectativa ante el resultado de las brigadas. Chayo se ve ansiosa.

La mujer que facilita la mesa de debates pide el resultado brigada por brigada, de las 28 que agrupan a las 596 familias de Acapatzingo. Comienza un tenso conteo. Brigada 1 a favor; Brigada 2 A favor; Brigada 14 en contra; todos esperan más o menos tensos los resultados de cada brigada. Al final, el resultado es apabullante: 22 brigadas por unanimidad deciden apoyar la resolución sobre la sanción. Cinco más, aclaran que su voto fue por mayoría y por lo tanto no unánime al interior de su brigada, pero se suman entonces a la resolución. Sólo una brigada vota en contra. La compañera de la mesa cierra el punto: “no habrá más discusión, compañeros, de la situación de Maritza Castro, el resultado de las brigadas y la decisión es que la compañera está dada de baja ¿estamos de acuerdo?” Un coro masivo —sobre todo femenino— responde al unísono un alargado ¡si! Alguien interrumpe a la moderadora e informa que la compañera Maritza ya se ha ido de su vivienda y de la comunidad. La moderadora responde ¿ya se fue? Ahhhh ¡no manchen! ¿Ya ven? Y la asamblea suelta una estruendosa carcajada, rompiendo la rigidez del momento.<sup>38</sup>

Nuestra analítica del poder está íntimamente ligada con las formas de lo político. En este primer fragmento asambleario al estudiar las relaciones de poder, está claro que la colectividad ejerce una fuerza sobre el individuo o la familia de manera totalmente asimétrica. Es el acuerdo comunitario el que obliga a un modo de participación y obligación y ejerce la coerción en el caso de no cumplir con esas responsabilidades. La política comunitaria es muy exigente en participación, expresadas en corresponsabilidad del trabajo y de la producción de decisiones. De hecho la política comunitaria sólo es posible con una intensa participación. Así que la comunidad con su votación en el caso de Maritza produce un discurso y un mensaje claro: inflexibilidad ante el incumplimiento. Impone en todo caso una visión radicalmente igualitaria, ya que todos, sin excepción, deben participar tanto en el trabajo familiar igualitario como en la producción de decisiones asamblearias. Pero lo que es más destacable es que, mediada por la deliberación y por la votación, este principio fundacional de la comunidad se ratifique.

El modo de lo político en la OPFVII, asume que la cooperación y reciprocidad como forma de reproducción es un requisito, una obligación para pertenecer a la comunidad y la organización. Semeja de alguna manera a las concepciones donde la participación activa en el poder colectivo implica, en algún grado, y de ser necesario, la subordinación del individuo respecto a la comunidad.<sup>39</sup>

Asumiendo la decisión asamblearia sobre la sanción —y más allá de los múltiples e inconmensurables motivaciones para esa decisión por cada familia— pareciera que una mayoría casi unánime, comparte apoya y ratifica esta forma de relacionarse entre sí. Esta

---

<sup>38</sup> Observación de la asamblea del 25 de marzo de 2017.

<sup>39</sup> Mouffe, siguiendo a Skinner, destaca que la discusión en la filosofía política sobre este tema tiene que ver con las concepciones de la libertad individual y la libertad política y su relación entre ellas. La libertad de los modernos “consiste en el goce pacífico de la independencia privada y esto implica la renuncia a la libertad de los antiguos, o sea, la participación activa en el poder colectivo” (Mouffe, 1999: 62).

relación de poder, sin embargo es restringida y relativamente delimitada, como ejercicio de fuerza estricta en la situación del llamado de manera chocante *free rider*, cuidando a la vez, aunque con dificultades, el “principio de no interferencia” en la esfera “privada”. La votación ratifica el principio comunitario de las obligaciones recíprocas. No es que todos estén de acuerdo necesariamente en las sanciones, pero al discutirse en cada brigada, el vínculo de coobligación es ratificado, porque los argumentos para abandonar dicho principio pierden fuerza<sup>40</sup> ante la prioridad que es preservar el funcionamiento de la comunidad. Quienes opinan que el trabajo comunitario debe ser estrictamente voluntarios han perdido la discusión o han quedado en minoría en sus propias brigadas.

Una segunda dimensión de análisis, es precisamente el poder de inclusión y exclusión del proceso comunal. En ese sentido, la OPFVII funciona formalmente como cooperativa, donde como lo dice la jurisprudencia sobre esas formas productivas, para proteger los derechos colectivos, se puede ejercer la exclusión del asociado, basados en la “potestad disciplinaria corporativa”. Cabe señalar que el proceso legal y formal de los asociados en relación al objetivo de la cooperativa original, es un tipo de asociación para la construcción de las viviendas. Los asociados generan contratos y modalidades crediticias, así como escrituración por familia, si bien gestionadas por la cooperativa, independientes de ella. Es decir, formalmente los asociados ejercen la propiedad privada sobre sus casas-habitación. Sin embargo, en los hechos, como hemos visto en el caso de Maritza, la exclusión de la organización implica el abandono de la vivienda particular.

Esto se debe a una segunda dimensión del poder de la comunidad sobre las familias en particular. Y es que las viviendas, la unidad habitacional, la comunidad como espacio de habitación e infraestructura, fácticamente funcionan en realidad como un *común* y no como propiedad privada familiar. Si la tierra comuna, el habitar liga como necesidad de interdependencia y comuna a través de la infraestructura de vivienda. El fundamento de la comunidad, que los ata en su interdependencia, es, el *derecho de uso* de ese común. (Laval, Dardot, 2015). Lo que activa el derecho de uso habitacional, -en el que se fundamenta toda el funcionamiento comunitario-, es en efecto, la co-obligación de trabajar y decidir juntos para sostener en este caso, la habitación en común (Gutiérrez, Linsalata, Navarro, s/f). Este principio práctico de inclusión, se ratifica una y otra vez en la deliberación y en la participación comunitaria que asegura no sólo el derecho de usufructo sino también otorga garantía de posesión (Gutiérrez, 2015: 93). Sólo se puede habitar en común con la reciprocidad corresponsable. Esto rompe el ejercicio de maximización de la libertad negativa —libertad entendida como ausencia de constricción y obstáculos— de individuos y familias que sostiene la política liberal, pensando que los asociados o ciudadanos, no pueden ser obligados a participar en lo político.

Sugerimos aquí, que un común, iguala radicalmente, como hemos venido tratando de demostrar a lo largo de la investigación, no sólo porque formalmente nadie puede contar con privilegios, sino porque también es una relación de fuerza, que desincentiva al *free rider*, excluyendo a quien trata de aprovecharse del común sin poner su parte. Este común, es ambiguo en la OPFVII, por no ser explícito, aunque sus principios de inclusión sí lo son. Aparece, no como una relación del ser comunitario, ni de identidad alguna, sino como

---

<sup>40</sup> Joshua Cohen, en su texto clásico sobre la deliberación, sostiene: “aquellos objetivos que reconozco que son inconsistentes con los requisitos de un acuerdo deliberativo tenderán a perder fuerza (...) Considérese por ejemplo, el deseo de ser todo lo rico que se pueda. No está permitido apelar a este deseo en defensa de demandas públicas” (Cohen, 2007: 135)

relación organizativa básica y como elemento fundamental de poder e interrelación. Desnuda de las significaciones étnicas, el cumplimiento de los principios de reciprocidad y cooperación igualitaria, práctica y simbólica se nos muestra como lo que es, una relación entre individuos y familias que constituye otra politicidad y otro modo de reproducción social.

Esta relacionalidad siempre está abierta y es una tensión comunitaria por la diferencia de opiniones, percepciones y votaciones que se emiten cotidianamente. A pesar de que la sanción aparece abrumadoramente mayoritaria, no hay unanimidad al interior de la comunidad. Nuestra investigación nos llevó a realizar una encuesta casa por casa para profundizar y explorar estos temas. La tensión sentida en la asamblea por la sanción, la deliberación sobre las obligaciones comunitarias parece ser coincidente con los siguientes resultados. Sobre la falta de participación en las actividades obligatorias comunales, existe un diferendo mayor con su relación a la sanción:

*Grado de acuerdo con la aplicación de sanciones a quienes no participan de las actividades de la comunidad*

		Porcentaje
Válido	No está de acuerdo	9.5
	Más o menos de acuerdo	32.4
	Muy de acuerdo	55.0
	Total	96.8
Perdidos	No responde	3.2
Total		100.0

Fuente: elaboración con datos propios.

En estas cifras, parece influir la idea de que la participación debería ser sólo voluntaria. La sanción en genérico, tiene menos consenso interno. Sin embargo, quienes no están de acuerdo en lo absoluto, representan sólo el 9.5% de la comunidad. Esta percepción cambia cuando se introduce la variable en la pregunta sobre la deliberación y acuerdos previos donde el compromiso de participación ha sido explícito y colectivo. Aquí, el acuerdo con la sanción crece y la parte de la comunidad que está completamente en desacuerdo, decrece.

*Grado de acuerdo con la aplicación de sanciones cuando no se cumple con tareas a las que se estaba comprometido*

		Porcentaje
Válido	No está de acuerdo	5.4
	Más o menos de acuerdo	25.8
	Muy de acuerdo	65.9
	Total	97.1
Perdidos	No responde	2.9
Total		100.0

Fuente: elaboración con datos propios.

Estos resultados parecen explicar el resultado particular de la compañera Maritza, ya que con ella había acuerdo previo explícito sobre reanudar y normalizar su participación colectiva. La comunidad está menos dispuesta a tolerar el incumplimiento si hay acuerdo explícito previo a través de la deliberación asamblearia. Por último, las cifras se polarizan aún más, si la pregunta refiere no a los individuos sino al funcionamiento comunitario:

*Grado de acuerdo con la aplicación de sanciones para garantizar el adecuado funcionamiento de la comunidad*

		Porcentaje
Válido	No está de acuerdo	8.0
	Más o menos de acuerdo	28.4
	Muy de acuerdo	60.7
	Total	97.1
Perdidos	No responde	2.9
Total		100.0

Fuente: elaboración con datos propios.

Podemos apreciar entonces que la opinión sobre las sanciones -que en última instancia es la relación de poder coercitivo de la comunidad sobre lo individuos- oscila entre un menor grado de aceptación de fuerza y poder si se piensa en el individuo y de un mayor grado de aceptación si se piensa en la comunidad como totalidad. Proteger el funcionamiento comunal está por encima de proteger los derechos individuales, aunque estos últimos, provocan mayor polarización en cada caso.

Pero en especial, es de destacar que esta relación de lo común para habitar, como entramado de vínculos seculares, aunque basados en la obligación para poder ser parte de la comunidad y de la organización, se fundamenta en su carácter libre de asociación. El individuo puede decidir incluirse en esta forma de relacionalidad o abandonarla. Este tipo de asociación es un principio comunitario, pero por su historia que hemos revisado, sostiene a la vez la autonomía individual.<sup>41</sup> Así, esta deber comunitario sobre la participación está fundado también en elementos de subjetividad política muy claros, que son los resultados que encontramos al preguntar a cada familia sobre su opinión en torno de ella, como podemos ver en el siguiente cuadro:

<sup>41</sup> La comunidad en asamblea delibera considerando siempre, que hay un límite en la esfera doméstica donde los vínculos organizativos no pueden o deben interferir. El proceso en la OPFVII sobre la intervención en la esfera individual o “privada” ha sido un proceso de ensayo y error. Uno es el tema de las adicciones, que después de intentar procesos terapéuticos y médicos especialmente con jóvenes con alguna de ellas, llegaron a la conclusión de que el apoyo comunal no puede ser una imposición cuando el individuo no ha decidido abandonar dicha adicción. Así, hoy reivindican en sus propias palabras “el derecho a morirse como uno quiera”, afirmando así el derecho sobre el cuerpo sin que otros intervengan. En el caso de la violencia doméstica es distinto, ya que la comunidad interviene bajo el principio político de que no se puede ejercer violencia física entre integrantes de la organización, por lo que la comisión de vigilancia, actúa, cuando existe una denuncia explícita sobre violencia intrafamiliar. No existe un marco contractual sobre los individuos, las familias y la comunidad, porque no lo han necesitado. más que una discusión en clave de derechos que delimite claramente la esfera comunal y al esfera individual, la practicidad comunitaria actúa en temas sensibles, cuando se necesita y emite sanciones o procesos dependiendo de las circunstancias.



*Opiniones familiares sobre la participación comunitaria obligatoria en comisiones y brigadas*



Fuente: elaboración con datos propios.

Hemos agrupado las opiniones positivas y negativas sobre la participación comunitaria. Cabe señalar que estas opciones fueron las respuestas a preguntas de carácter abierto, por lo que luego de clasificar las repuestas en los dos grandes grupos, integramos las de mayor frecuencia. Es decir, sus respuestas son espontáneas y no guiadas en opciones predeterminadas por el instrumento. Queremos destacar entonces que una importante mayoría de las familias de la OPFVII ratifiquen la premisa de la obligación comunitaria como fundamento de la participación, ligada estrecha y casi de manera indisoluble a lo que reconocen como proyecto de la organización. También es importante encontrar el resto de las opiniones positivas, que vislumbran no los intereses materiales, sino el proceso de subjetivación que tanto hemos estudiado en toda la investigación. Finalmente, las opiniones negativas sobre la participación popular-comunitaria son minoritarias y descansan en la posibilidad de participación y no en sus bases político-organizativas.

En este breve fragmento asambleario, podemos observar las tensiones de fuerza y poder que cruzan a la comunidad, pero también los elementos que fundamentan su interrelación. No puede entenderse la deliberación sin las relaciones de fuerza que no son evidentes ni en los discursos ni en la asamblea en sí misma. Una sólida mayoría prevalece en torno del funcionamiento de participación, co-obligación y en su caso sanción (exclusión comunitaria, que termina con el derecho de uso). Esta es la relación de común, comunidad e individuo en la experiencia de los panchos villa.

## **El mando asambleario de la comunidad**

Ha sido otra asamblea muy agotadora. Se han realizado detallados informes financieros. Se han tocado puntos organizativos. Se han hecho evaluaciones sobre movilizaciones recientes. Las comisiones han dado sus informes. Una de ellas tiene una propuesta.

Como hemos narrado en capítulos previos, la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente decidió hace tiempo impulsar su propio bachillerato popular, debido a la generalizada necesidad de educación formal que hay entre las familias que integran la organización. Ha sido un largo trayecto, ya que cerca de 70 integrantes, la mayoría jóvenes, se registraron en el proyecto educativo. Organizaciones y personas solidarias acompañan el proceso, haciendo viable que la preparatoria popular Carlos Marx haya completado, después de un precario y duro camino, casi dos años de materias escolarizadas. La comisión de cultura informa sin embargo, que se ha tenido un serio problema burocrático para la certificación. Luego de buscar diversas alternativas, se ha logrado encontrar una vía para ello, que no obstante representa un costo elevado por estudiante para realizar los trámites correspondientes. Muchos de estos, han hecho actividades organizadas colectivamente para reunir fondos e incluso se ha hablado con colectivos y movimientos aliados para buscar alternativas de certificación o de solidaridad financiera. Aun así, no se ha reunido la cantidad necesaria. Una compañera de la comisión pasa al frente y propone entonces una cooperación de 30 pesos por familia para reunir el dinero en apoyo a los estudiantes.

La asamblea se revuelve con la propuesta. Se escuchan un barullo ininteligible pero de evidente desaprobación. Especialmente al fondo de la asamblea se ven gestos adustos y varias cabezas moviéndose negativamente. La propuesta de la cooperación se ha discutido previamente en la comisión y también, en la coordinación, pero es hoy que se somete a consideración asamblearia.

El proyecto educativo fue también aprobado en asamblea, y es, por supuesto, una iniciativa con un aura de legitimidad e incluso de aparente interés común. A pesar de ello, visto desde otra perspectiva, lo que se está proponiendo es un impuesto colectivo, uno adicional a las cuotas regulares que deben cumplirse para los ya numerosos proyectos en marcha. La autogestión financiera es lo que sostiene el proceso comunitario, debido a la reivindicación radical de independencia del Gobierno de la Ciudad, por lo que todos los esfuerzos, mayoritariamente se realizan con fondos de las propias familias, aunque muchas veces combinados con fondos estatales.

La propuesta de esta cooperación única que viene de la estructura organizativa de las comisiones y de la coordinación está abierta a la deliberación. Se siente de nuevo tensión e incluso un conflicto soterrado en la asamblea.

Participan una terna de oradores. Todos proponen modos de recaudación de fondos. La comisión vuelve a insistir en la propuesta de la cooperación monetaria por familia. Una integrante de las comisiones propone que sea de 50 pesos. La asamblea se revuelve de nuevo. Alguien grita al fondo enérgicamente: ¡NOOO! Las comisionadas se miran entre sí. Miran también a los integrantes de la coordinación. Estos guardan silencio y no intervienen en la deliberación. Una compañera, con aspecto decidido y un poco enfadado camina desde el fondo de la asamblea, toma el micrófono y simple y breve, propone que la cooperación sea solamente de 10 pesos. No argumenta mucho más.

Las facilitadoras de la mesa se miran entre sí. Llamen a cooperar y participar por las necesidades que hay. Preguntan si hay otras propuestas. Nadie se apunta para intervenir. La mesa, pone a consideración las propuestas. De nueva cuenta, la votación es abrumadora. A mano alzada, casi el 90% de la asamblea vota por la cooperación menor de sólo 10 pesos por

familia. La mesa, las comisiones y la coordinación, guardan silencio ante la decisión, asumiendo la voluntad asamblearia. Se impone una enorme mayoría comunitaria.

Mientras en el juego de interacciones, en el fragmento asambleario previo, la comunidad en su conjunto se aglutinaba frente al individuo, ahora, la mayoría de la comunidad se agrupa para regular el poder y la propuesta de las comisiones. Si antes la comunidad manda sobre los individuos, ahora de la comunidad y su votación emerge también un mandato: restricción del impuesto solidario. Como vemos, en ambos casos, es más importante el lenguaje no verbal y el entramado de relaciones previas que los discursos verbales en sí mismos. A sabiendas del pesado ritmo de la auto-organización y de las diferencias de percepción y subjetivación que hay la interior de la comunidad, podemos comprender mucho más esta decisión. Pero adicionalmente hay un símbolo discursivo que emana de la decisión y es que la asamblea manda sobre la estructura organizativa y no a la inversa.

Esta relación de poder decisorio no sólo ratifica en los hechos la formalidad organizativa que describimos en nuestro capítulo anterior, sino que muestra abiertamente el ejercicio de poder simbólico de la comunidad. El interés común, no puede ser decidido en ninguna instancia que no sean todas las familias reunidas, por más legítimo que aparezca un proyecto o propuesta. En esta decisión asamblearia se le ponen límites a la estructura y su dirección organizativa. Si bien la propuesta no se rechaza sino que se modifica, es un claro mensaje a las instancias de la comunidad: en temas monetarios la comunidad regula cuánto y cómo puede aportar.

Se ejerce de manera directa una decisión que regula el impuesto solidario. Aquí hay otro elemento distinto a la política liberal. En ella se defiende no sólo la delegación, sino el poder que los representantes despliegan. Sartori, defiende por ejemplo, con vehemencia, que quienes son elegidos, “representan al pueblo pero deben gobernar sobre el pueblo”. Es decir, que tienen libertad para decidir lo que es mejor con total autonomía. Está claro en nuestro fragmento, que en el caso de Acapatzingo, esta facultad está vigilada, está sometida a refrendo o modificación asamblearia y en todo caso, que el poder decisorio no se encuentra en el cuerpo organizado delegado, sino en el entramado de la comunidad en su totalidad. Se ejercen mecanismos y procedimientos establecidos y regulares de control de la delegación. Existe por tanto un menor nivel de discrecionalidad sobre la decisión.

En los casos que hemos visto —la sanción y la cooperación monetaria— la coordinación evidentemente no utiliza su autoridad simbólica. De hecho no interviene discursivamente para orientar o no la discusión. También es notorio cómo las comisiones en el proceso asambleario tienen un poder simbólico mucho menor que en la vida cotidiana. Las mujeres que no dejaban de hablar en las comisiones, aquí actúan con mucho mayor reserva. La tensión objetiva de la asamblea es evidente tanto por su formalidad, como en ocasiones por los contenidos discutidos. Esto contrasta con el lenguaje popular, pero entre esta aparente paradoja de léxico popular y cierta rigidez asamblearia se llevan a cabo todas estas masivas reuniones.

Muchas de estas mujeres discuten en sus brigadas, se foguean mucho más en las comisiones, pero en la asamblea “es como llegar a posgrado” dice uno de los dirigentes de la OPFVII. Hemos visto ya el temor subalterno, la subjetividad sedimentada, aunado a las relaciones asimétricas de participación y subjetivación que hacen tan difícil el habla asamblearia. Ha sido un enorme esfuerzo organizativo el intentar durante años que la asamblea se constituya como verdadera decisora. Por tanto, que la comunidad reunida ejerza

su voluntad no sólo no es sencillo, sino un tortuoso proceso de aprendizaje sobre el ejercicio del poder comunal.

La votación, que restringe al mínimo la cooperación, va en sentido inverso a la decisión sobre la sanción. Podemos interpretar políticamente las dos decisiones como orientaciones comunitarias: el trabajo familiar obligatorio a pesar de sus dificultades es aceptado como requisito para pertenecer a la organización. Pero la cooperación monetaria es condicionada, limitada y acotada, dependiendo de las circunstancias y objetivos. En ellos influye la reducida capacidad monetaria de sus integrantes, asfixiados por su exclusión del salario remunerado formal, que paradójicamente, es a la vez, la otra condición material que los ata a la interdependencia comunitaria. No se puede saber, aunque se puede inferir, las motivaciones en cada una de las familias. Puede influir que no hay necesariamente un beneficio directo del proyecto –porque no todos participan en él y por tanto no necesariamente es de interés verdaderamente común-; también como hemos dicho, condiciona el agotamiento autogestionario y tal vez el momento en que se solicita una nueva cooperación, en el periodo inmediato de unos cuantos meses donde las cooperaciones monetarias han tenido que ser reiteradas. Como fuere, la decisión está tomada y el poder de la asamblea manda.

Este mando, no sólo regula las relaciones de poder y ratifica la organización formal de flujos organizativos de estos, sino que a través de estas votaciones, el discurso que emana al respetarse y hacerse valer la decisión mayoritaria, es que en efecto tanto el voto familiar como la asamblea como espacio de decisión son efectivos y no sólo discursivos. Es quizá por ello que la confianza en la asamblea es altamente valorada:

*Grado de acuerdo con que la asamblea es un método adecuado para llegar a acuerdos*

		Porcentaje
Válido	No está de acuerdo	3.2
	Más o menos de acuerdo	20.6
	Muy de acuerdo	62.8
	Total	86.5
Perdidos	No responde	13.5
Total		100.0

Fuente: elaboración con datos propios.

Estos resultados contrastados con nuestra narrativa nos permiten aseverar que la asamblea, con ciertos cuidados, implica una relacionalidad de presión recíproca que provoca distintos niveles de adhesión: compromiso profundo y sólida convicción, adhesión superficial o bien resistencia silenciosa y discurso oculto fuera de ella. Esa relacionalidad de presión recíproca presencial, obliga a la participación o a asumir lo acordado a pesar de no estar del todo de acuerdo.

Cada una de las decisiones que independientemente de su contenido político particular aseguran a la asamblea como verdadero espacio de toma de decisiones, fortalece la relación asamblearia no sólo como espacio discursivo sino como espacio de poder. La asamblea manda pero ese significado político más allá de los actos de habla en la asamblea, están producidos a partir del discurso que se realiza con la acción política de quienes toman

la decisión y por la acción de validación y respeto dicha decisión por la comunidad en su conjunto. En Acapatzingo como en el resto de las comunidades de la OPFVII, la asamblea manda.

### **La comunidad puesta a prueba**

Hay nerviosismo en esta nueva asamblea. Ha sucedido algo muy grave. Hace una semana, varios integrantes de la comunidad, acudieron a una fiesta a unos cuantos pasos fuera de Acapatzingo, en un pequeño lugar de rentas para eventos. Como hemos narrado, la cooperativa se encuentra enclavada en una de las unidades territoriales de Ciudad de México considerada de las más peligrosas de la metrópoli. En medio de la fiesta, comienza una pelea, que se agrava hasta los disparos. Los que pertenecen a la OPFVII corren juntos a refugiarse en su comunidad, pero los persiguen, disparando a las puertas de Acapatzingo. A ello hay que sumar otro acontecimiento.

Hace unos días, ha sucedido el caso de la integrante golpeada por su pareja. Es tan grave la violencia ejercida contra ella, que tiene que ser hospitalizada. Debido a la gravedad de la golpiza, algún vecino denuncia los hechos cuando estos ocurren. La comisión de vigilancia acude apresurada. El golpeador que no vive en la comunidad, saca un arma. Se toca el silbato, acuerdo comunitario para llamar en caso de extrema emergencia, y cientos, salen alarmados de sus casas a apoyar a la comisión. Es prácticamente una manifestación popular. El tipo con el arma trata de salir de la comunidad y forcejean. Amenaza y hay temor de que dispare. Una camioneta llega por él a las puertas de Acapatzingo. Portan armas largas. Al parecer, es el narcotráfico.

La mesa formada esta vez por dos compañeras y un muchacho muy jóvenes, incitan a hablar del tema. Pero hay silencio. La mesa insiste:

Les digo, la verdad es bien difícil estar aquí. Pasen acá compañeros, a discutir, a ver los problemas que realmente requieren de nuestras opiniones. Como orita (sic) le vuelvo (sic) a comentar, hay problemas muy fuertes. ¿Qué va a pasar cuando pasen cosas graves aquí adentro? [otra integrante de la mesa] Aquí no se oculta nada, aquí hay que hablar lo que sea compañeros. Pero la idea es que opinemos. Aunque sea que pensemos que no sirve y que no es importante; todo es importante. Y aquí tenemos que hablar. Porque el hecho de hablar y de hacer es lo que ha hecho posible que tengamos lo que hoy tenemos.

Después de un silencio tenso, comienza un alud de intervenciones. Primero, temerosamente, una mujer, algo mayor, hace un largo uso de la palabra:

Yo tengo miedo, porque no les puedo decir que no tengo miedo. Pero si mi miedo se lo transmito a la compañera, no va a participar. Y si esa compañera se lo trasmite a otro, tampoco va a participar. Pero si decimos, sí, tengo miedo, pero tengo que echarle para adelante, pues le voy a pegar mi forma de pensar a la compañera que está al lado y vamos a saber defender nuestro territorio con uñas y con dientes, porque nos costó trabajo el venir aquí, y nos hemos chingado mucho, como para que cualquier hijo de vecina venga y tome nuestro territorio como de ellos. (...) Yo le decía el otro día a los compañero de vigilancia, y le decía a mi hijo, ¿por qué no regresa la vigilancia vieja? No en cuerpo, sino en acciones. En acciones, donde podamos sacarlos y los échemos (sic) para allá afuera. No que los mátemos, (sic) pero sí una buena madriza o una remojada con agua como antes, y vámonos. Y no se volvían a meter. Involucrémonos en todos los trabajos, porque no nada más es de una, es de todos nosotros.

Yo con esta reflexión le dejo, ¿queremos que nos quiten nuestro territorio? No dejamos que nos quiten México, ¿por qué vamos a dejar que nos quiten este territorio tan pequeño?

Aquí debemos de nueva cuenta analizar este largo fragmento. Primero hay que destacar que la mujer tiene mucha claridad de la importancia de los actos de habla asamblearios y del proceso comunitario para poder actuar conjuntamente. Su lógica es, la de la cooperación dialógica, en el sentido de que su intervención trata de unir discursivamente a la comunidad en torno de un objetivo común, darse a entender hacia una posible solución. Las intervenciones con llamados a la unidad comunitaria no ocurren sólo en esta asamblea sino que constantemente aparecen espontáneamente entre muchos participantes. Hay que recordar que cualquier llamado a la acción puede incluirse en cierto marco ideológico, aunque regresaremos sobre ello más adelante. El vínculo que identificamos es el argumento de la unidad comunitaria frente al peligro.

Por otro lado, destaca en su léxico la noción de *territorio*. La espacialización de Acapatzingo como un verdadero islote en medio de Iztapalapa y Tláhuac, es evidente visualmente pero también en su relacionalidad interna. Los niños pueden correr en las calles, los autos transitan muy despacio, el ordenamiento comunitario regula de manera muy eficaz las relaciones vecinales y de convivencia cotidiana (música, fiestas, utilización de espacios comunes, mantenimiento, etc.). Pero la intervención deja ver claramente la relación de poder, que se construye en el imaginario de muchas familias en Acapatzingo. El espacio comunitario es controlado y regulado por ellos mismos, es por tanto *nuestro territorio*. La politización de muchas mujeres en torno de procesos con los que la OPFVII ha tenido acción conjunta, como los pueblos indios y campesinos con los que se relaciona, puede haber influido en este uso del lenguaje. Sin embargo, es de destacar esta intervención, porque hace un llamado a la defensa territorial. Esa misma secuencia se repite en la siguiente intervención, que aunque larga, es necesaria para comprender la secuencia que tratamos de explicar. Cabe destacar que todas las intervenciones que transcribimos aquí, son breves extractos de las participaciones originales.

A mí en lo particular sí me dio muchísimo miedo. Porque yo me dije, no sé si estos tipos vienen con pistolas. Últimamente con lo que ha sucedido, eso fue lo que a mí me atemorizó. Y yo lo que le pedí a los compañeros era que se metieran, que ya no hablaran con ellos. Porque no sabíamos en qué momento quizá nos podrían haber sacado las armas. Creo que eso es lo que nos tiene de alguna manera en este silencio, y en este miedo, porque es miedo. Tenemos familia, tenemos esposos que salen a trabajar, tenemos hijos. Yo entiendo que aquí yo sí me siento protegida, de alguna manera a mí nunca me ha pasado nada. Pero saliendo, no sabemos qué represalias tomarán con nosotros. Yo lo que pido es que nos organicemos, y ver de qué manera podemos reforzar la seguridad, porque estamos en riesgo todos. Está bien, nosotros podemos salir, pero ellos traen armas. Y el plomo nos entra a todos. No sabemos cómo actuar, o qué hacer. Yo me siento en desigualdad. Yo salgo con un palo, pero él sale (sic) una pistola. Y a mí el plomo, me entra.

El tono de la intervención comienza a consternar a la asamblea. Muchos afirman o niegan con la cabeza, comentan entre ellas. El barullo de la asamblea está subiendo. Es complicado discutir este tema no sólo por la violencia externa sino por la violencia intra-doméstica, contra las mujeres –y de vez en vez contra algunos hombres- que es más o menos común en la comunidad. Se realizan más intervenciones donde de la violencia que se vive en la zona se comienza a hablar de la violencia que hay adentro de la comunidad. Un hombre como parte

de su participación reclama un poco a la asamblea reunida: “Que levante la mano quién no le ha pegado una bofetada a su vieja, o por enojo a alguno de sus hijos. A veces la furia de uno, o las cosas que cometemos, nos da el enojo de darle una cachetada. Pero también hay que asimilar las cosas. O pedir perdón. O decir por qué no. O sea es una llamada de atención”.

La asamblea se revuelve con esa afirmación. Algunos dicen abiertamente no estar de acuerdo con quien ha tomado la palabra, otros dicen que es cierto lo que dice. Otros piden regresar al punto original. El murmullo ha llegado ya a ser casi una discusión paralela. La mesa pide orden, pero el murmullo sigue aumentando. Las participaciones verbales son muy extensas y narran sus experiencias comunitarias entorno de la violencia adentro y afuera, así como el papel de las nuevas generaciones, la educación, el rol de los padres. En ese momento, toma la palabra un hombre joven, que con mucha seguridad coge el micrófono e increpa de manera un tanto provocadora a la asamblea. La respuesta de inmediato es de cierto rechazo. Se ven caras fruncidas y actitudes de desaprobación. El joven orador, llamado Jorge, habla de la actuación de la comunidad y de si en verdad están dispuestos a la acción de defensa comunitaria, todo con un tono y voz incrédula.

Lo que yo quisiera plantear es que quién está dispuesto realmente a actuar y a hacer algo. Porque ya pasaron muchos compañeros a decirnos las problemáticas que hay. Pero la pregunta es quién está dispuesto realmente a hacer algo. ¿Quién está dispuesto realmente, si ven el día de mañana si golpean al compañero, a salir a defenderlo? Aquí dicen todos. ¿Pero quién realmente va a salir a defenderlo? ¿Usted está dispuesto a hacerlo, sin importar lo que pase? [señalando a un hombre] Estamos conscientes de que usted tiene familia. Usted tiene hijos, usted tiene esposa, los cuales dependen de usted. Debido al problema que sucedió con la compañera, gracias a dios la persona esta no traía arma como lo han dicho anteriormente. Digamos que sí la trae. Es importante asentar bien esto antes de generar una iniciativa para mejorar la seguridad. Pensar en que efectivamente usted va a intervenir, ¿y si esa persona le quita la vida a usted? Algunos dirán, ok, adelante, pase lo que pase, pues vámonos con todo. ¿Y los que no? Los que piensan así, sean cinco o diez, contra un arma que se los puede llevar a todos. ¿Qué hacemos ante esto?

Un hombre mayor, casi anciano, se levanta lentamente de su asiento, indignado, le responde sin tomar formalmente la palabra con el micrófono, interrumpiendo su intervención: “Yo pienso que sí hay que enfrentar las cosas como deben de ser. Yo digo tener valor de hacer las cosas y decir las cosas. Entonces yo digo, que si estoy pensando eso y se me aparecen diez o uno que traiga armas, sí me va a hacer algo. Pero si en ese momento puede servir lo que yo haga, también puede ser algo bueno. Yo me ofrezco”.

La asamblea en su totalidad queda impresionada. El que esto escribe contiene la respiración. Con la actitud y el lenguaje corporal, el anciano da a entender que está dispuesto a enfrentar lo que sea. Tiene las manos abajo pero los puños cerrados. El pecho echado hacia adelante. Pareciera que no le ha gustado que les cuestionen que como comunidad no están dispuestos a poner la vida para defenderla. Todos lo miran. Hay una pausa de conmoción en todos. Jorge trata de mantener su intervención, pero está evidentemente perturbado. No esperaba la respuesta del anciano ni su contenido heroico y conmovedor y el tono dramático en que se ofrece, dando a entender, que pone su vida si es necesario para proteger la comunidad. Jorge responde primero vacilando:

Ok... está perfecto... pero... continúa el planteamiento... usted va a arriesgar su vida. Su familia lo va a perder a usted. ¿Qué hacemos? Si salgo yo solo, me van a llevar a mí. Mi

familia me va a perder a mí [la asamblea comienza a rechazar su intervención a gritos]...cada quién es responsable de sus hijos de su vida, cada quien sabe cómo los cría, lo que les permita. Porque si de alguna manera esta compañera se buscó esos problemas, yo no tengo por qué pagar lo que ella buscó. Yo no puedo estar pendiente de los hijos de la compañera, de la de allá, de la de allá. Yo tengo una vida... [gritos interrumpiendo] Y no voy a dar mi vida... [gritos interrumpiendo] entonces por eso... no estoy dispuesto a hacer eso...

Toda la asamblea ahora está gritando o hablando, evidentemente molesta. Le increpan. Le grita alguien ¿A qué punto quieres llegar?. Se escucha a alguien también con voz altisonante: ¡Así como estás planteando, estás generando miedo!. La asamblea ha estallado. El joven sigue hablando pero no sabe bien cómo responder. La mesa pide orden. Chayo, como parte de la dirección, pide la palabra, pero al ver que hay más gente que se ha apuntado, se desiste y regresa a su lugar. Otro joven, toma el micrófono rápidamente, sin pedir permiso, y comienza una intensa y acalorada intervención:

Miren, compañeros, lo que pasa es el compañero está dando así a entender a que tengamos miedo. Cuando llegamos aquí, ¿Qué nos dijeron? *Si hay un problema hay que estar todos juntos, ser compañeros. Y lo que hacemos aquí es peliar (sic) por una cosa que sea diferente de allá fuera. Que acá dentro sea mejor. Lo que tenemos que hacer es peliar (sic) por las personas que conocemos y que nos llevamos bien con ellos.* Si su hijo o hija hizo algo, pues que se vayan, pero ellos que se queden aquí. Por eso salimos a apoyarlos. Porque si no, ¿por qué estamos aquí?

Otra intervención apunta en el mismo sentido:

El compañero quiere que le demos una solución. Pues con la pena, compañero. Yo creo que si a usted algún día le llegan a golpear, pues con la pena lo dejaríamos, porque realmente aquí somos un grupo de compañeros. [...] Y yo creo que aquí todos somos compañeros y si vemos que algún compañero que lo está golpeando, pues yo creo que realmente no nos importa en ese momento si trae pistola o no. Si vamos a pensar si nos va a dar un balazo, simplemente actuamos. Yo como le digo compañero, pues realmente si yo supiera que a lo mejor que lo están golpeando, pues realmente se lo decía que no, pero sí, sí lo haría, sí lo haría porque *aquí nos hemos enseñado eso, que somos uno.* Aquí nos hemos enseñado que somos uno. Y cómo no vamos a salir a defender, si somos uno mismo. Entonces yo creo que es buena la discusión pero realmente, yo creo que todos estamos en un solo sentir. A lo mejor no lo expresamos, pero creo que sí. Acapatzingo se caracteriza porque somos solidarios y ayudamos. Y no permitamos que esto se pierda.

Un joven que le dicen “el Moi”, quien participa mucho en los trabajos comunitarios, evidentemente conmocionado, toma la palabra y también responde:

Miren compañeros, yo creo que el compañero, así como lo está planteando, desde mi punto de vista, es un compañero que no está vinculado con la comunidad y que no sabe dónde vive. Al final, los que venimos a la reunión *no lo hicimos pensando en nosotros*, lo hicimos pensando en la comunidad. ¿Por qué?, porque eso es lo que hemos aprendido. Por lo menos yo como joven, es lo que he aprendido. Y *por lo que yo estoy en una comisión, es por ver el esfuerzo de los compas y las compañeras.* Y eso es lo que me llena... [se le quiebra la voz] Y me da coraje y me dan ganas de llorar, porque no puede ser posible que haya compañeros que planteen eso. [toma una breve pausa llorando contenidamente]... Porque al final están



desvinculados de la comunidad, porque al final tienen lo que tienen a costa del trabajo de todos. ¿O no? ¿Y a poco les vamos a pedir las gracias? No, claro que no. Porque cuando llegamos aquí, se nos dijo, hay que chambear. Y en silencio lo hicimos. Porque ahí están los resultados, el trabajo que tenemos.

Las intervenciones acaloradas siguen, hasta que finalmente Chayo, interviene. Con un tono decidido pero calmado comienza su participación. Baja el nivel de desorden, los gritos y murmullos. Es evidente por la actitud, tono y lenguaje corporal, que está hablando como autoridad, como liderazgo. Esta mujer, que llegó a la organización hace más de 25 años como solicitante de vivienda y que es hoy parte de la dirección colectiva de la OPFVII, es sumamente respetada en Acapatzingo a pesar de usar un lenguaje a veces duro y directo; su referencialidad es casi unánime entre todas y todos:

Bueno compañeros, ya oímos varias opiniones. Lo que nosotros pensamos es que el problema no es la compañera Berenice, bueno sí es un problema, pero no es el problema central. Pero lo que sucedió ayer, nos deja ver que lo que comentábamos hace algún tiempo, ya nos llegó, compañeras y compañeros. Hace algún tiempo, comentábamos de la situación del país, comentábamos de lo que hace el crimen organizado. Nosotros como comunidad, como Acapatzingo, como organización, no vamos a poder resolver este problema, compañeros, porque es nacional, porque es mundial. Lo que sí podemos, en lo inmediato, es buscar alternativas al interior de nuestra comunidad, para arreglar o para tratar de controlar todo eso que sucede. Aquí podemos tener defectos, pero todavía tenemos seguridad, todavía tenemos confianza de que algo que nos pase, tenemos compañeros que van hacer algo por nosotros. El problema compañeros es qué hacemos. *No nos vamos a enfrentar, en este momento no, no tenemos las condiciones para enfrentarnos con alguien que traiga metralletas y pistolas, a fuerza que no.* Somos de carne y hueso, dicen los compañeros. Pero sí tenemos cabeza para pensar, ¿no? no vamos a acabar con el crimen organizado, pero lo tenemos ahí en la puerta de nuestra comunidad. *No vamos a salir a pegarnos con ellos, no.* Entonces yo lo que plantearía es, compañeros, *hay que discutirlo en las brigadas.* Y ahí podemos integrar estas propuestas que tengamos en mente para poder resolver esta situación.

Con esa propuesta y la participación de Chayo, termina el ciclo intenso de discusión. La mesa no pone a consideración otras propuestas. La asamblea vuelve a la calma y los murmullos regresan a un tono muy bajo. Es claro que esta intervención define y decide el rumbo y el método del debate. Por un lado, cierra contundentemente la discusión sobre enfrentarse de manera directa al crimen organizado, negando esa posibilidad. Y por el otro, vislumbra que el campo de acción es fortalecer la seguridad y organización comunitaria, discutiendo cómo hacerlo brigada por brigada. Han pasado cerca de 20 integrantes de la comunidad y más de tres horas de discusión y con el exaltado debate, se han hecho evidentes varias dimensiones del poder tanto en la asamblea como en la comunidad.

El primero de ellos es de orden aparentemente técnico. Las largas intervenciones y a veces fuera de tema no son reguladas por un método, como lo quisiera el liberalismo de la democracia deliberativa. Esto es comprensible porque después de un largo proceso para que la asamblea pueda contar con la participación popular, parece un contrasentido poner candados y reglas que la inhiban. Sin embargo, el resultado es que no sólo se alargan las participaciones sino que la discusión es confusa. Aquí hemos presentado de manera más ordenada para el lector la discusión central, pero las intervenciones verbales son mucho más extensas y erráticas. Las propuestas o posiciones no son sistematizadas por la mesa que

facilita la discusión. Sin embargo se dan a entender, como pueden, en su lenguaje y su palabra. Esta omisión, empero, permite a su vez intervenciones decisivas de los dirigentes, que tampoco tienen contenciones discursivas. Su poder-saber que no es regulado, al igual que los otros integrantes asamblearios destaca entre los otros actos de habla. La falta de una técnica deliberativa que favorece la participación popular, no contiene procedimentalmente a los líderes.

Ello nos permite destacar el *discurso de autoridad*<sup>42</sup> de su dirigente, el que cierra, frente a un problema complejo, la discusión asamblearia. Esto sucede en varias asambleas. Podemos entonces afirmar que en tanto se discuten las decisiones locales, internas y que afectan directamente a las familias participantes, el poder -entendido este como la decisión que tiene efectos y consecuencias reales- está anclado en la mayoría comunitaria de manera directa. Las familias tienen un alto poder decisorio sobre la vida cotidiana y la regulación comunitaria. Sin embargo, en temas más complejos y externos, está claro también que la asamblea tiene serias dificultades tanto organizativas como discursivas y metodológicas para procesar soluciones colectivas. Así, aunque los líderes de la OPFVII constantemente esperan y alientan la participación popular y se autocontienen para no determinar el rumbo deliberativo desde el principio, la mayoría asamblearia se agrupa en torno de los liderazgos y sus propuestas prácticamente sin oposición alguna en casos difíciles. Esto es lo que ha sucedido en esta deliberación asamblearia, a diferencia de los otros momentos de discusión ya revisados. Hay una evidente asimetría y dependencia de poder en la tensión líderes-comunidad en los asuntos más complejos. Hay una hegemonía consolidada del grupo dirigente. Y existe como hemos visto, fuera de la asamblea, cierta resistencia y deserción minoritarias, que son la forma de expresión frente al poder hegemónico y mayoritario tanto al grupo dirigente como al mandato comunitario. Algunas posibles resistencias se procesan como deliberación y consenso en la enorme estructura participativa y, aunque de manera limitada, en las asambleas. Estas últimas generan una importante presión sobre los acuerdos, tanto para su cumplimiento, como en el soporte político de legitimidad con el que aparecen. La lógica inclusiva participativa y de cierta dispersión del poder es la clave para este proceso, que se complementa con el uso de la coerción y la disuasión a quienes no participan del acuerdo asambleario-comunitario.

No existen verdaderas disidencias porque no se formulan críticas programáticas o perspectivas; tampoco confrontación de un grupo que dispute el rol dirigente; las familias en asambleas cooperan dialógicamente porque quieren resolver sus problemas comunitarios, no ganar en la argumentación, ni vencer a otra facción comunitaria. Todo ello se debe a la enorme legitimidad del grupo militante pero en especial, al respaldo mayoritario al proyecto comunitario, que reacciona eso sí, frente a los intereses individuales.

Es el tipo de agrupamiento en la interacción asamblearia contra el joven que cuestiona la reciprocidad en torno de la seguridad. Si se revisan minuciosamente los fragmentos verbales escogidos, es claro que la asamblea rechaza el cuestionamiento al funcionamiento comunitario solidario. Las afirmaciones “nos hemos enseñado eso, que somos uno” o bien “eso es lo que hemos aprendido” hablan de un proceso de subjetivación comunitaria, que ha

---

<sup>42</sup> “en parte, la eficacia simbólica del discurso de autoridad depende siempre de la competencia lingüística de quien lo dice. Máxime, evidentemente cuando la autoridad del locutor no está claramente institucionalizada (Bourdieu, 1985: 49). En este caso, dicha competencia si bien es lexical –ordenado, complejo, coherente- está fundando en la argumentación tanto política como metodológica para construir una salida a la discusión, así como en el reconocimiento de autoridad de su liderazgo, emanado del proceso de memoria e historia que juega.

transitado, de la búsqueda familiar de beneficios a relacionarse con una reciprocidad decidida y voluntaria. Pensar en la comunidad, tienen claro varios oradores, es “pelear por una cosa que sea diferente de allá fuera”. Han entendido a lo largo de su propio proceso, que vivir en comunidad es una decisión de afrontar la vida cotidiana de un modo otro y saben y recuerdan que antes pensaban de manera muy distinta, porque contrastan siempre que es ahí, en la organización o la comunidad donde se han hecho conscientes así mismos de ese principio de reciprocidad voluntaria.<sup>43</sup>

En la participación de “El Moi” se vislumbra otra dimensión de la movilización comunitaria que no habíamos destacado. Recordemos sus palabras: “Y por lo que yo estoy en una comisión, es por ver el esfuerzo de los compas y las compañeras”. Y es que el ejemplo de los liderazgos en el trabajo y de los cientos de mujeres organizadas es profundamente movilizador. El esfuerzo físico y organizativo inspira en muchos –aunque no en todos- cierto espíritu solidario. No se puede dejar solas a quienes hacen esos intensos trabajos. La acción colectiva comunitaria arrastra consigo a indecisos, a los afectos familiares, a quienes evalúan como obligación moral o ética hacerse corresponsables. Es claramente un sentimiento de co-obligación pero emanado no del acuerdo asambleario, ni de la presión coercitiva, tampoco cálculo instrumental para lograr metas egoístas, sino la emergencia de responsabilidad de muchos para actuar con los otros sin abandonarlos. Es quizá la dimensión más subjetiva de nuestro análisis, porque la ayuda mutua no surge de un acuerdo, ni de la deliberación –como hemos visto antes- sino de las emociones y sentimientos solidarios. Esto concuerda con lo que afirma G. A. Cohen: “Comunidad puede significar muchas cosas, pero el requisito de la comunidad que es central aquí es que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuide, y que además se preocupe de que a unos les importen los otros” (Cohen, 2009: 30).

Es la dimensión ética de la comunidad y si se quiere, ideológica. Es por ello que la asamblea responde de manera intensa contra los argumentos ciertamente calculadores, egoístas e hiperrealistas. El símbolo del anciano al ofrecerse como voluntario para defender la comunidad es de responsabilidad moral, compromiso comunitario y quiebra la lógica calculadora del joven orador. Las alteradas intervenciones posteriores defienden discursivamente la lealtad de apoyo mutuo y reciprocidad desde una perspectiva ética en contra del individualismo. Valoran los vínculos afectivos, [Lo que tenemos que hacer es pelear (sic) por las personas que conocemos y que nos llevamos bien con ellos] frente al discurso que cuestiona que la actuación colectiva en este tema no sólo implique peligro, sino claramente que no se obtiene una ventaja racional personal o familiar en clave utilitaria o que su costo es demasiado alto. Las intervenciones elevan implícitamente la concepción de una vida comunitaria como el conjunto de valores que orientan la acción colectiva en Acapatzingo [Si hay un problema hay que estar todos juntos, ser compañeros.] y condenan la racionalidad de lo que es otro *free rider*.

Mientras en el caso de “Maritza” se ejerce la coerción contra el incumplimiento del trabajo colectivo, aquí se ejerce la condena moral colectiva sobre la racionalidad poco solidaria que se desentiende del problema común y que cuestiona la moralidad colectivista

---

<sup>43</sup> En entrevista con la dirección sobre este punto opinan: “Nunca en la organización hemos podidos avanzar al mismo ritmo, porque hay condiciones en cada comunidad distintas. Pero se trabaja sobre la siguiente reflexión. Hay un montón de lugares que puedes rentar sin tener que hacer trabajo comunitario, trabajo colectivo. Si no compartes este proyecto, no es tu espacio. Es una elección, que se demuestra con los hechos. Si no estás comprometido para que te sancionamos, si estamos construyendo un proyecto de vida es para toda la vida. A muchos les cuesta trabajo entenderlo” Entrevista con Rosario y Enrique. 30 de marzo de 2017.

de compromiso mutuo. De nueva cuenta, la mayoría asamblearia se impone sobre el individuo, que intenta apartarse con razones, de la reciprocidad en el tema de seguridad. En la asamblea se realiza (con dificultades, sin claridad metodológica, con participaciones fuera de lugar, con discursos en ocasiones confusos) una defensa de cierta eticidad. La política de agregación que se defiende es el “ser uno solo”, que se apela como principio organizativo y operativo, pero también ético, de afrontar los problemas y la vida juntos. Es una eticidad del cuidado, preocupación y protección de los otros como lo justo y correcto.

Se juega en esta deliberación, la memoria del proceso, pero también el horizonte constitutivo de ser comunidad. El estar juntos, trabajar juntos, vivir juntos pero también el anhelo de construcción de algo “diferente a lo de allá afuera”.

A lo largo de estos fragmentos asamblearios, podemos concluir que las principales relaciones de poder se establecen entre la comunidad y los individuos, entre lo colectivo y el free rider, pero también entre líderes y comunidad; que las formas de agregación política se determinan dependiendo de la situación, y que aunque influye la regulación y organización asamblearia, no es sólo su dimensión institucional sino su propia composición y politicidad lo que determina el rumbo decisorio. Podemos apreciar que no aparecen facciones rígidas y establecidas sino agrupamientos diversos dependiendo del problema discutido, lo que habla de interacción dialógica. A pesar de sus fallos y los problemas para deliberar, la discusión y la asamblea es un fin en sí mismo, porque politiza a la comunidad en su conjunto. La interacción estratégica o dialógica juega un papel pero no es esta la principal tensión como en otros movimientos sociales. Lo que se juega constantemente es el poder de la comunidad, su cohesión y los valores y horizontes que sostienen su unidad como fuerza organizativa. Constantemente la comunidad está siendo puesta a prueba.

La comunidad se pone en entredicho con el abandono del cumplimiento del trabajo familiar igualitario. La comunidad responde excluyendo de la organización a quien no cumple dicho lineamiento. La comunidad pone a prueba sus propias formas autorregulativas a la hora de tomar decisiones y que se respete el mando asambleario, como verdadero espacio decisor. La comunidad ha sido sometida a reto al ser convocada a salir unida en autodefensa y lo ha hecho mayoritariamente, convocada de emergencia ante el suceso de peligro. Y ha sido puesta a prueba discursivamente en la deliberación asamblearia: se ha preguntado hasta donde llega el principio de reciprocidad; hasta dónde pueden llevar el acuerdo y compromiso de ser un “nosotros”. Hasta dónde establecen no sólo relaciones de beneficio común, si no que se habla del horizonte máximo, donde la reciprocidad se significa como el acudir cuando el otro lo necesita, una relación no instrumental que se realiza porque se necesita, porque así debe ser, porque se espera una generosidad comparable del otro. Sino ¿para qué estamos aquí? se pregunta uno de los oradores.

Es decir, se defiende el proyecto de vivir en comunidad de la OPFVII como un acuerdo voluntario basado en aceptar la obligación de servir y preocuparse de los otros para a su vez, ser servido. Que todos se preocupen por todos. Como decía el Moi: *el pacto, fue compartir todo, dolores, sufrimientos, sueños, trabajar*. Esa compartición, ese afrontar la reproducción de la vida en colectivo, de manera recíproca, es la comunidad que existe en Acapatzingo y su politicidad es el poder de la comunidad. Son las clases populares, los de abajo, deliberando sobre cómo afrontar en colectivo sus problemas y la reproducción de la vida. Es la toma de la palabra, con todos sus bemoles, en la esfera comunitaria. Es el despliegue, la praxis, de lo político comunitario.

## Horizontes de emancipación

Las representaciones incitan al deseo en la misma medida en la que lo imaginado, presentido, promete realización. Por eso, allí donde tiene lugar la representación de algo mejor, cuando no perfecto, allí también tiene lugar el deseo, un deseo, dado el caso, impaciente, exigente. La mera representación se convierte así en un ideal que lleva la etiqueta: <<así debería ser>>. Querer que las cosas vayan mejor es algo que no cesa.

Ernest Bloch

“Sencillamente, somos una organización social que funciona como otra cosa” Organización Popular  
Francisco Villa de Izquierda Independiente

Si en la memoria de “las panchas” el duelo popular y la ideología comportamental sedimentados por haber vivido juntos la construcción comunitaria refieren a su camino recorrido, las representaciones políticas de lo que desean, proyectan, planean y luchan por constituir, refieren a sus caminos por andar, es decir, lo que Raquel Gutiérrez llama, *horizonte interior*; este puede entenderse según ella como el “conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva” (Gutiérrez, 2015: 18).

Este *horizonte interior* está anclado a las nociones de autonomía, poder popular y socialismo, que vertebran la acción política de la organización, sus concepciones, significaciones y formas de enunciación hacia la reproducción de la vida comunal, la escala supracomunitaria y algunas ideas sobre el cambio social, la revolución y el futuro de la organización.

La noción que ha propuesto Gutiérrez es útil, en tanto libera a las significaciones políticas del ámbito discursivo así como del concepto de ideología y el problema de la conciencia<sup>44</sup> que obturan la comprensión de los deseos, conceptualizaciones y sueños colectivos. Así, dicho término permite analizar más libremente lo que estos sujetos colectivos simplemente piensan y significan. No obstante, debemos recordar algunos principios que como control, necesitamos sostener para el análisis del campo de las ideas colectivas en la OPFVII, problematizando al concepto de horizonte interno.

Las representaciones y significaciones que analizaremos son las que necesariamente están orientadas a la acción política colectiva, las que dan cierto sentido y forma de enunciación; es el código interpretativo del mundo, la dominación y de sí mismos. De alguna forma es un *mapa cognitivo* (Lechner, 2002). Producir este horizonte interno, es parte insoslayable de la acción política comunitaria y de la organización en su conjunto. Engarza entonces la voluntad de acción y el campo de lo posible, lo factible y lo deseable. El conjunto de representaciones además de lo bueno y lo correcto. Politiza entonces el modo de hacer y su orientación y el sentido propio a las decisiones, haceres y acciones colectivas. (Aranda, 2002).

Muchas de estas ideas, en efecto, pueden caracterizarse como ideológicas, y los principios para reconocerlas como tales que han señalado Thompson y Eagleton nos parecen una matriz útil de precaución al analizar las ideas de los sujetos sociales, a pesar de no ser el análisis en clave ideológica, nuestro centro de atención. Así, ideas de legitimación,

---

<sup>44</sup> Seguimos aquí a Terry Eagleton, que plantea que el concepto de ideología tendría dos polos de significación; uno de ellos ligados a un campo negativo del concepto, donde ideología significa ideas contaminadas de raíz, ideas motivadas por motivos poco creíbles o engañosos que buscan legitimar una forma de poder, ideas falsas, en el sentido de disimular o distorsionar la realidad social. (Eagleton, 1997: 69). El otro extremo en cambio semeja más a un sistema de creencias (Eagleton, 1997: 71).

disimulación, unificación, fragmentación y reificación son las que John B. Thompson propone como constitutivas de las operaciones ideológicas. (Thompson, 2002). Eagleton por su parte sostiene que “las ideologías son conjuntos unificadores, orientados a la acción, racionalizadores, legitimadores, universalizadores y naturalizadores” (Eagleton, 1997: 71). Es de alguna manera lo que intenta hacer evidente el *análisis crítico del discurso* (Van Dijk, 2005; 1999a; 1999b) . Cabe señalar que todos estos autores, hablan de discursos sistemáticos de elites que concentran poder económico, político o mediático.

Si queremos destacar este primer acercamiento al ámbito ideológico es para enfocarnos en una dimensión que nos ha interesado a lo largo de esta investigación, que son las relaciones de poder. Así, los aportes analíticos de este conjunto de autores nos ayudan a pasar por el filtro del análisis ideológico para señalar las relaciones de poder intrínsecas en ellas.

No obstante, no es la única dimensión que nos interesa. Juan Rogelio Ramírez Paredes, en su excelente trabajo “la evolución histórica del proyecto del EZLN” propone, para comprender el proceso zapatista, las dimensiones axiológicas-éticas, históricas, utópicas, políticas e incluso filosóficas del sentido de su discurso. Ello abre el tipo de análisis interpretativo, creemos, en el mismo sentido que busca la noción de horizonte interno.

Por último, Modonesi, con su triada relacional de subalternidad, antagonismo y autonomía, propone operar el análisis a partir de las relaciones de opresión, lucha y emancipación, pensando en cómo los sujetos sociopolíticos niegan las relaciones dominantes y piensan su superación. Sostiene entonces, tratando de operacionalizar la propuesta conceptual, observar las formas e intensidades de “disenso o cuestionamiento o aceptación e interiorización”; o bien las formas de crítica a las formas de dominación, “lo que no debería ser” así como las formas de impugnación y confrontación; en su perspectiva de superación, propone analizar en los sujetos sus propios modos de negación de la dominación “lo que podría no ser”; “lo que ya no es”, y lo que ya es otra cosa” (Modonesi, 2016:140). Estos términos permiten analizar el mundo comunitario de la OPFVII con las relaciones dominantes, su significación y politización. Nos preguntaremos cómo ellos mismos cuestionan, niegan, pero también anhelan superar, reconstruir o destruir y finalmente lo que miran como su propio modo de horizonte emancipatorio.

En suma, las relaciones de poder intradiscursivas, sus modos de habla conformados históricamente en discursos axiológicos, políticos y utópicos, conforman un modo específico de mirarse en relación a lo dominante y trazar el camino para su superación. Estas tres dimensiones provenientes de corrientes teóricas disímbolas, integrarán el horizonte interno que analizaremos a continuación.

Hemos escogido la triada de socialismo, autonomía y poder popular porque son los mismos integrantes de la OPFVII quienes destacan estas nociones. De las primeras, incluso, han desarrollado talleres colectivos para su conceptualización en clave de educación popular, por lo que los sencillos documentos producto de esos espacios, son muy valiosos. Nos valemos además de una revisión documental de todos los discursos formales en actos y eventos públicos. Como en toda la investigación, contrastamos estos discursos, entendidos como sistemáticos y planificados, con las opiniones de entrevistados y registrados en espacios colectivos. La OPFVII no tiene un proceso teórico intenso. Ellos mismos dicen “no somos teóricos, nuestra acción es nuestra teoría”. Es por ello que en el rastreo discursivo hemos seleccionados estos conceptos y al contrastarlos con las dimensiones desarrolladas, podemos interpretar mucho más cómo estas nociones, a veces muy formalmente y otras

implícitamente, a veces de manera consistente y en otras no de todo coherente, constituyen este horizonte interior. Comencemos por su ideología disruptiva antisistémica.

### **Superar al capitalismo: socialismo desde abajo**

Lo que hoy es la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente es parte de una familia y ciclo de movimientos sociales que se articularon en un periodo bisagra y de transición entre el viejo régimen protector de posguerra y el neoliberalismo. Sus paralelismos no sólo son de coyuntura, sino decisivamente marcados por ciertas características en común con grandes movimientos antisistémicos como el EZLN y el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin tierra.

Estos procesos de movilización estuvieron caracterizados por la fuerte crisis y asfixia de sectores populares, indígenas y campesinos que estuvo representada tanto en las políticas de ajuste como en la relativa desarticulación del modo productivo y de los marcos socioestatales que fueron el contexto de cultivo y emergencia de protesta, movilización y auto organización en los ochenta y noventa. Todos ellos, además fueron fundados bajo ciertas ortodoxias de corte vanguardista, jerárquicas e ideológicamente identificadas con el marxismo-leninismo, que sin embargo, como es conocido, sufrieron enormes cambios y rupturas al hacer política que ellos llamaban “de masas”. Ello iría abriendo una concepción distinta del poder y las formas políticas de organización popular. Estas rupturas, no obstante, tienen una continuidad importante con la aspiración de un proyecto societal socialista y con la lucha por objetivos mayores a las reivindicaciones étnicas, rurales o de los sectores urbanos empobrecidos.

En el caso de la OPFVII y su posterior identificación con el zapatismo, así como el acercamiento de la dirección del EZLN con esta fracción de los “Panchos Villa” pueden comprenderse en que comparten también una matriz de origen y posterior evolución con algunas semejanzas y equivalencias. Una de ellas es que tanto el EZLN como el Movimiento Urbano Popular en la zona metropolitana, son la segunda generación de movimientos sociales post sesenta y ocho. A partir de los años sesenta, las tres vertientes en que se desenvuelven las direcciones políticas con bases populares son, primero, los movimientos revolucionarios de corte armado, las construcciones partidarias de corte socialista por otro lado, y finalmente el trabajo popular de base con los pobres, generalmente urbano (Haber, 2009). La primera es el antecedente del EZLN (1983), la última, del Frente Popular Francisco Villa (1988).

Ancladas en un ciclo similar, los núcleos militantes identificados por nuevos liderazgos en esa década, influyeron en un giro importante de la orientación de los procesos en dichos movimientos. Es conocida la influencia del sector mestizo y joven en la fundación del EZLN. En el caso de la OPFVII, una disidencia juvenil del PPFV –como hemos dicho– terminará rompiendo con dicha figura para formar lo que hoy es el movimiento comunitario urbano que hemos analizado. En ambos casos, los liderazgos juveniles de esa generación marcarán una comprensión heterodoxa de los cánones de la izquierda anticapitalista.

A diferencia del EZLN y del MST, el Movimiento Urbano Popular y el Frente Popular Francisco Villa, no lograron mantener su unidad interna, integrados sistémicamente, resuelta su necesidad primordial de vivienda y clientelarizados por el Partido de la Revolución Democrática. A pesar de su masividad y su emergencia como actor político en los años ochenta y el primer lustro de los noventa, el eclipsamiento del MUP y del PPFV fue evidente.

En medio de este ocaso del movimiento urbano popular, lo que primero sería el Frente Popular Francisco Villa Independiente-Unidad de Organización Populares de Izquierda

Independiente (UNOPII) que luego se transformará en la OPFVII, salvaguardó su propio proceso organizativo, pero modificaba a la vez su horizonte interior.

El proyecto de la OPFVII se encuentra dentro de una trayectoria histórica de marxismo heterodoxo y sin saberlo o reivindicarlo, de comunismo libertario, considerado por la tradición militante como ultraizquierdismo. Pero las características de su horizonte interno se fueron desarrollando en una praxis de ensayo y error y desde una comprensión no dogmática de la doctrina marxista-leninista. Fue mutando con varias rupturas epistémicas e ideológicas que se nutrieron de otras experiencias y procesos sociopolíticos, emulando sus principios pero sin intentar replicarlos como modelos de acción.

Cabe destacar que dicho horizonte está en constante tensión entre la dirección y las comunidades urbanas que ha ido integrando el proceso de comunización. Si terminamos ahora con este análisis es precisamente para romper la tradición de investigación que se sostiene en la creencia de que la politización de los dirigentes y sus cambios ideológicos explican del todo los procesos sociales de sus bases populares. Nuestra investigación está construida desde la perspectiva de las familias y mujeres de la OPFVII; es un recorrido distinto a la evolución del proyecto histórico de la OPFVII y de su horizonte interior ya que analiza las formas comunitarias dentro de esa trayectoria.

La OPFVII como desprendimiento y ruptura del Frente Popular Francisco Villa implica un proceso de aislamiento comunitario que protegió el proceso organizativo y que ayudó a modificar y radicalizar la perspectiva de la dirigencia. Sin embargo el rompimiento con el resto del FPFV, cuantitativamente, debilitó su importancia como actor político en la ciudad, pero permitió a la vez, que los esfuerzos de su dirigencia se concentraran totalmente en el trabajo comunitario-popular que hemos descrito. El proceso de sustracción política de la tendencia general en la ciudad, permitió hacer germinar las excepcionales comunidades urbanas que hoy existen. A su interior, el proceso de retiro —relativo y poroso— de las relaciones mercantiles, permitió la emergencia de la organización en clave comunal para el habitar en común. Estos dos repliegues, deben ser destacados.

Ha sido ese proceso práctico de la dirección política fundiéndose en la organización popular lo que terminó de modificar y transformar radicalmente su concepción política. Sin embargo la continuidad del proyecto socialista y su identidad marxista-leninista se mantienen hasta hoy. A pesar de ello, al revisar minuciosamente su forma de pensamiento y significación política, podemos encontrar también, que en los hechos, poco queda de su orientación fundacional en clave ortodoxa, a pesar de su reivindicación pública y firme del socialismo. Aunque hemos comentado algunos de sus elementos, ahora los analizaremos con mayor detalle.

Las líneas de continuidad que dieron identidad al FPFV original parecieran seguir vigentes en un primer acercamiento a su discurso. Cabe señalar que el siguiente fragmento ha sido constituido de forma participativa con los liderazgos de todas las comunidades de lo que es la OPFVII. Encontramos en ella una orientación ideológica tradicional sobre el primer concepto de su horizonte interno: “Socialismo significa que debemos tener el control completo de todos los sectores económicos, saber qué producir y cuando producir sólo lo necesario y útil para todos. Siempre basándonos en el interés colectivo y *comunitario* y luchando contra el individualismo y el extremo consumismo. Es decir, en *oposición del capitalismo*”.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012



Es destacable que la OPFVII incorpore el sentido comunitario a su visión socialista. Hoy, como hemos visto, su práctica política no puede entenderse sin la noción de comunidad. Han añadido así, a la tradición clásica, el *interés comunitario*, que analizaremos un poco más detalladamente adelante. También agregan en su propia definición la *oposición al capitalismo*, que les permitirá —en un contexto de contracción de las experiencias que se autoidentifican como socialistas— unirse, aliarse o coordinarse con expresiones de los movimientos mexicanos que luchan contra el capitalismo, pero no necesariamente se adhieren a la lucha por el socialismo. La oposición al capitalismo, como herramienta unificadora y orientadora de la acción en clave ideológica se sostiene en su crítica colectiva al capital:

En el capitalismo hacemos más ricos a los que más tienen, a esos a los que nos les importa subyugar a los individuos. El capitalismo nos mata poco a poco, es nuestra condena a la muerte. Sus pilares fundamentales son *la explotación, la represión, el desprecio y el despojo*. Es un *monstruo* que explota a los individuos que menos tienen, es una forma de destruir y atentar contra la vida de *los pobres*.<sup>46</sup>

Es destacable el conjunto de formulaciones antisistema como relato de un gran enemigo y que se utilicen los cuatro ejes propuestos por el zapatismo para caracterizarlo. Ello se debe al carácter político-pedagógico de las “cuatro ruedas del capitalismo” que en el marco de la iniciativa de La Otra Campaña, en la cual participaron como FPFVI-UNOPII, dejó como influencia en su pensamiento. Así, la legitimación de la lucha de los pobres significa también un momento identitario, claramente ideológico.

Es de destacar en dicha visión, que los elementos que fundan la caracterización de la dominación, contienen una lógica clara de negación, de lo que podría no ser, o no debería ser. El socialismo de la OPFVII está caracterizado más por su carácter antisistémico que por un proyecto y ambición de escala nacional; esta se fue erosionando a lo largo de su trayectoria, aunque podemos considerar que nunca llegó a madurar como visión vanguardista que tuviera un contenido político-histórico, sino más bien impregnado de la visión revolucionaria ortodoxa. Los problemas de unidad y de diversidad políticas en el FPFV original impidieron siempre la maduración de un posible proyecto nacional-popular, a diferencia de otros grandes movimientos latinoamericanos.

Mientras que quienes participan en las comisiones y en la dirección tienen un léxico y argumentación más sofisticada, en realidad, en sus bases populares, la negación del capitalismo se configura más como lucha “contra el sistema”. En general en asambleas y reuniones, se utilizan poco dichos conceptos, lo que no quiere decir que no exista una formulación popular y plebeya de su propia acción antisistémica. Marta y Karina, mujeres jóvenes de las comisiones lo explican así:

Nosotros luchamos contra el sistema, el sistema que conocemos desde que nacimos, con este sistema que nos impusieron que no nos preguntaron, que nos dijeron que esa era la verdad y nosotros esa es la que conocimos, entonces, ahora hemos aprendido que pues no es por ahí, que también hay que...que aprendemos, pero que también hay que desaprender lo que ya habíamos aprendido ¿no? porque no es lo más correcto, entonces eso es lo que ahora

---

<sup>46</sup> 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012

batallamos; vamos a contracorriente con todo lo que ya teníamos bien cimentado hasta las venas, eso es difícil que te lo quites.<sup>47</sup>

La reflexión y experiencia comunitaria, ha dejado una marca indeleble en sus propias formas de politización. La constante entre las bases comunitarias de la OPFVII, es pensar en sí mismas y cambiar radicalmente sus propias formas de relación. Su escala de visión de transformación es su comunidad, son sus familias y ellas mismas. Esta orientación ha sido también promovida por la dirección pero llama la atención que el proceso comunal les permite clarificar a través de la experiencia vivida, lo que deben superar. Así, socialismo más que toma de los medios de producción, en el pensamiento popular de base se identifica con la igualdad:

Que haya igualdad...que haya todos ricos o que todos seamos pobres, [...] que no diga, ay, es que porque Karina estudió más tiene mejor salario o tiene una mejor vida y el compañero que pues no estudió o yo que no quise estudiar, pus (sic) ni modo ahora me friego, sino que más bien tenga la misma posibilidad, entonces yo siento que es eso.<sup>48</sup>

La comprensión que hacen las mujeres de las comunidades de la OPFVII sobre el socialismo es de carácter utópico, entendida esta no en su versión peyorativa sino en la tensión utópica entre ideal y realidad. La visión utópica<sup>49</sup> que analizamos es la identificación y caracterización de una “realidad intolerable que propicia la postulación de un ideal deseable” (Cerutti, 2000: 172). Esto queda claro en la visión de las compañeras Gabriela y Alicia que expresan así su lucha:

Luchamos contra el gobierno, contra el capitalismo, contra las injusticias, contra los monopolios, contra lo que está sucediendo, lo que estamos viendo...a nosotros nos pasó cuando fuimos a Atenco, o sea, nosotros hemos vivido otro tipo de lucha, hemos visto la gente que ha estado batallando, los pueblos indígenas, hemos ido a Chiapas y tu visión va a ser diferente, o sea, estamos viviendo en un país injusto, el gobierno es pura corrupción, existe mucha droga porque el gobierno de eso vive...entonces, nosotros lo que queremos y digo, seguimos en la lucha por tener igualdad, un país diferente. Y pues no tan sólo ver que yo esté bien, que mi familia esté bien, que mi comunidad, sino en los lugares donde existe eso, la injusticia.<sup>50</sup>

Es evidente que desde las mujeres de la OPFVII se ha ido integrando un diagnóstico de la realidad mexicana y de la urbe, no sistemático, experiencial, vivencial, pero también reflexivo y crítico. En los últimos años, la dirección de la OPFVII ha intensificado procesos reflexivos en clave participativa, colectiva y popular, utilizando desde canciones hasta problemáticas comunes y cotidianas para fortalecer dicha perspectiva crítica.

---

<sup>47</sup> Entrevista a Martha y Karina. 7 de noviembre de 2015.

<sup>48</sup> Entrevista a Martha y Karina. 7 de noviembre de 2015.

<sup>49</sup> Según Horacio Cerutti, el término utopía se utiliza al menos en tres niveles de significación, cotidiano, literario y filosófico. En este último, ligado a su uso histórico, “la estructura del género parece estar asentada sobre la metáfora clínica: diagnóstico/propuesta. El diagnóstico exhibe lo que no gusta del mundo real, efectivamente existente. La propuesta muestra los rasgos de una sociedad perfecta (o, cuando menos perfecta en relación con la sociedad existente, que repudia). (Cerutti, 2000: 171-172)

<sup>50</sup> Entrevista a Gabriela y Alicia. 3 de enero de 2016

Así, detener la injusticia y lograr la igualdad es la forma sencilla de su visión de cambio, cuyo obstáculo primordial es el gobierno, que aparece siempre mucho más en las opiniones de las familias de la OPFVII. Aparecen también los ricos, los monopolios, pero es la situación del país que se significa como intolerable, como lo que debe ser negada y por tanto superada. Es importante señalar aquí, que como en todo el recorrido del proceso comunitario que hemos hecho, en sus discursos, opiniones y anhelos, aparece una forma elaborada clásica de socialismo que se desarrolla en los liderazgos que más participan y una forma más sencilla y popular basada en la experiencia de politización de las familias. La lógica de negación “del monstruo”, de la “opresión” de la desigualdad y la injusticia, son bases sólidas de una mirada antisistema, que se niega colectivamente a aceptar lo dado. Esta visión los unifica en contra de lo dominante, aunque ese “sistema” no tenga una explicación detallada o totalizante, ni tampoco una sofisticada abstracción de las relaciones de dominio y explotación.

Saben que el país está mal, tanto por su realidad inmediata como por su experiencia de politización en la OPFVII. Algunos han salido de sus comunidades urbanas para visitar otras luchas, pero en su mayoría han recibido a innumerables movimientos dentro de sus asentamientos. Por sus asambleas, encuentros y actos políticos han hablado el Frente de Pueblos Indígenas de San Francisco Xochicuautla, quienes se oponen a la autopista Toluca-Naucaupan; los ha visitado el pueblo Comca’ac, de Sonora, opositores a las mineras que depredan sus territorios; conocieron muy de cerca en el proceso unitario de la UNOPII a la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), cuyas problemáticas indígenas-campesinas, los acercaron a la realidad chiapaneca. Como hemos mencionado ya, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero (CRAC-PC), el pueblo nahua de Santa María Ostula o la tribu Yaqui de Sonora han estado directamente en sus espacios hablando de sus experiencias y procesos de lucha, especialmente sobre sus sistemas de justicia y seguridad. En el caso de la ciudad, por varios años, se articularon con organizaciones de comerciantes ambulantes, diableros del mercado de la Merced, microbuseros y taxistas así como otros sectores precarios urbanos de la Alianza Mexicana de Organizaciones Sociales, (AMOS) por lo que pudieron conocer algunos de sus condiciones de vida y explotación. Este intercambio y presencia directas son sumamente pedagógicas y simbólicas para ellas y ellos. El horizonte de superación y emancipación está fuertemente anclada en las formas comunales de los pueblos indios. Una observación directa en una de las comisiones de trabajo en la zona de Pantitlán deja ver también la orientación con la que la dirección imprime esta visión.

En la comisión de mantenimiento se habla sobre el racionamiento de agua, propio solo de ese asentamiento, por diversos problemas de abastecimiento en la zona. El control sobre el agua común se hace urgente debido a la escasez pero también a que algunas familias acaparan para sí en exceso dejando a otras sin el vital líquido que se acumula en grandes tambos. La comisión evalúa cómo se ha hecho el proceso de racionamiento. Una de las hoy integrantes de la coordinación, Elia, al conocer que la forma en que se ha implementado se ha hecho con algunos desplantes autoritarios por parte de los comisionados pregunta a la pequeña reunión: ¿qué principios de los pueblos indígenas nos ayudan en este tema? Rápidamente todas en la reunión buscan en sus apuntes. La compañera Estrella, responde: “yo creo que el de proponer y no imponer”. “¿Qué opinan las demás?” —cuestiona Elia. Y reflexionan sobre la superación de las relaciones de poder en su comunidad haciendo otra política, cuyo referente principal son los pueblos indios.

Así, existe un complejo proceso de significación sobre el capitalismo y “el sistema” que debe ser superado, partiendo de sí mismos y la imagen de su superación son los pueblos indígenas y en buena medida, la comunidad. Los principios del Congreso Nacional Indígena (CNI) los han hecho suyos,<sup>51</sup> como referentes éticos-axiológicos de un modo de hacer política. Existen entonces estos principios normativos que se utilizan de manera dinámica, situacional y sobre todo, funcional en la vida cotidiana.

Pero si bien estas sencillas nociones son entendibles por el proceso comunitario-popular, debemos destacar otro elemento sumamente significativo que se desarrolla sin embargo sólo en los dirigentes: su abandono del modelo de vanguardia del cambio en clave socialista, como gran proyecto centralizador, ordenador, progresista y homologante. Enrique, uno de los dirigentes, explica su visión sobre un ordenamiento socialista que supere a la sociedad actual:

Entendemos al socialismo como la posibilidad de convivir con muchos, de buscar estas formas de tolerancia, convivencia y participación entre diferentes. Tenemos que empezar desde nosotros mismos y desde los espacios donde estamos. Entendemos que no podemos convertirnos en una isla socialista. Entendemos que debe ser un proyecto compartido que puede tener muchos nombres, pero un mismo enemigo, aspiraciones comunes. Vemos en ese plano amplio la construcción del socialismo. Tiene que ser la suma o multiplicación de muchos esfuerzos.<sup>52</sup>

La dirigencia ha renunciado al papel de vanguardia, pero también a un proyecto general construido como gran plan. La OPFVII identifica la diversidad de modos de vida no sólo como respetables sino como parte o potencia societal mayor. Se trata de un encuentro de diversidades, de -por decirlo a la manera zapatista- “un mundo donde quepan muchos mundos”. Su visión socialista está anclada entonces en numerosos proyectos y potencias. Hablan no de un programa, sino de un programa de programas, de una diversidad inconmensurable de modos de vida no capitalistas. Esto no se ha derivado tanto de la influencia teórica del zapatismo, como de la interacción, articulación y vinculación con numerosas luchas sociales, colectivos y organizaciones de todo el país a partir del proceso de “La Otra Campaña” y de otras iniciativas a las que han estado vinculados, como la Red de Resistencias Autónomas Anticapitalistas o la Campaña Nacional en Defensa de la Madre Tierra por sólo mencionar algunas. De nueva cuenta, el método de los panchos, ha sido desarrollar una práctica política que luego se vuelve reflexividad. En un encuentro, realizado en el municipio de Cherán Keri, la OPFVII, emitía este discurso de diversidad de esos mundos:

Tuvimos la certeza de que no estábamos solos, que nunca lo estuvimos y empezamos a reconocernos en esos que como espejo nos reflejaban en otros espacios del planeta y empezamos a escuchar nuestra voz en cada lucha por justicia o por salud o por educación, en cada lucha por la vida y esas luchas a su vez se anidaron en nuestros corazones y nos supimos yaquis, rarámuris, tzotziles, nahuas, quechuas, mapuches, nos supimos obreros, estudiantes, comerciantes, carretileros, transportistas, nos supimos niños de la calle, trabajadoras

---

<sup>51</sup> Los principios del CNI son “Servir y no servirse, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir, representar y no suplantar”

<sup>52</sup> Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

sexuales, mineros, nos supimos perseguidos por nuestra apariencia y sufrimos las razzias y fuimos punks, darketos, skatos, rockeros, rastas, es decir, nos supimos pueblo.<sup>53</sup>

Lo que busca explicar la dirección de la OPFVII bien podría ser su renuncia a la totalización. Esa diversidad de luchas, aunque no explícitamente, aparecen como irreductibles a un solo proyecto único. Lo que ha venido sucediendo en las reflexiones de la dirección política es un proceso de *destotalización*<sup>54</sup> (Tischler, 2013) ya que ahora miran el cambio social como un gran mosaico de formas de vida y de reproducción, no subsumidos a una lógica general sistémica. Esta reflexión sin embargo es inacabada y no necesariamente coherente, ya que por su complejidad no ha llegado a desplegarse del todo. Pero sí ha madurado y clarificado un camino, un proceso de cambio social. El elemento más sólido de su visión al socialismo es su distancia de la política ortodoxa de izquierda, su concepción del poder y por tanto de la transformación social y la revolución:

Nuestra visión de revolución o de socialismo las seguimos manteniendo aunque entendemos hoy que la revolución pasa por otros matices. Rompiendo con el esquema que el sistema está imponiendo. Pensamos que en América Latina y en nuestro país se van multiplicando estas propuestas que van pasando de las resistencias a la construcción de alternativas. Aspiramos por supuesto a que puedan ir vinculándose entre sí, y que se vuelvan referentes y en alternativa de vida para muchos más. Me parece que entonces comenzaremos a construir el socialismo, en una perspectiva de tolerancia, búsqueda de acuerdos y diversidad, de suma de esfuerzos. Algo que nosotros hemos entendido es que *el socialismo no puede construirse de arriba para abajo*, son nuestras discrepancias con el llamado socialismo del siglo XXI de los gobiernos progresistas, donde se repite el mismo *esquema de poder*. Pensamos que *el socialismo tiene que ver con el poder del pueblo con el ejercicio real del poder por parte del pueblo* y esa ha sido la construcción de la organización durante mucho tiempo.<sup>55</sup>

Así, revolución y socialismo significan otra forma de concebir y ejercer el poder. El pensamiento de la dirigencia de la OPFVII genera una conceptualización filosófica y política, sobre un horizonte radical de transformación. Su crítica al poder *burgués* se convirtió también crítica al electoralismo en los noventa; este fue la base para intensificar una crítica radical a las formas de ejercicio del poder y a una aspiración permanente de su superación en los hechos, desde la comunidad y desde abajo desde hace más de una década. El proceso ha sido muy claro, por un lado, los acontecimientos electorales de 1988, la caída del muro de Berlín, el zapatismo y las nuevas formas de lucha y acción colectiva del siglo XXI así como el ciclo progresista latinoamericano han hecho repensar, reordenar y complejizar su forma de concebir el poder y la revolución.

---

<sup>53</sup> Intervención del PPFVI-UNOPII en la inauguración del Encuentro Nacional de Resistencias Autónomas Anticapitalistas en Cherán Keri. 24 al 27 de mayo. 2012.

<sup>54</sup> “Entendemos la destotalización como un concepto crítico de la lucha de clases. Se puede plantear, que esa perspectiva es la que diferencia el análisis de Marx sobre la mercancía y el doble carácter del trabajo en relación a la interpretación de Lukács al respecto, de carácter hegeliano y centrada en la categoría de totalidad. El análisis de Marx del capital implica la superación del mismo como forma social totalizante de las relaciones sociales (...) Una perspectiva totalizante del cambio social y de la lucha de clases da lugar a pensar la revolución en términos de un sujeto homogéneo que produce una nueva síntesis hegemónica, cuyo remate es el Estado. (...) Una perspectiva crítica, por el contrario, implica la idea de un sujeto autodeterminante que no totaliza sino comunica. (Tischler, 2013: 202). Como puede observarse, el parapelismo de esta interpretación teórica es equivalente al pensamiento de la dirigencia de la OPFVII.

<sup>55</sup> Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

Por el otro, su experiencia práctica comunitaria ha ido, intuitivamente, generando aprendizajes decisivos sobre el ejercicio del poder, el liderazgo, los problemas organizativos, la construcción de autoregulación, la coerción y el convencimiento, que precisamente han estado en permanente diálogo, al menos en la dirección política de la OPFVII con el contexto antes mencionado. De ellos va emergiendo cierta claridad de horizonte interno, sobre lo que no quieren repetir y lo que desean y aspiran, que podríamos decir, es un proyecto popular-comunitario.

El *esquema del poder*, del que hablan sus dirigentes, es repensar el poder estatal, para construir poder desde otra forma. *Socialismo como poder del pueblo*, no es sólo una consigna, sino una crítica también a las experiencias del mundo soviético, al progresismo latinoamericano y la democracia representativa de corte liberal. Se enmarca en la crítica anticapitalista de larga duración pero que fue madurando y radicalizándose. Estas negaciones críticas postulan un horizonte de *comunización*: construir comunidad, construir poder desde abajo. Así, socialismo más que poder material, como se encuentra también en sus propios pensamientos, es poder popular. Regresaremos sobre esto.

Así, aunque en las bases populares existe una visión del socialismo como igualdad absoluta y negación de la situación actual, es en la dirigencia donde se concibe lo que podríamos llamar un *socialismo desde abajo*. Este bien podría caracterizarse no como una etapa que se inicia con la toma del poder, sino como un proceso permanente de construcción y transformación de lo nuevo. Por supuesto esta visión no es exclusiva de la OPFVII sino de una amplia tendencia en América Latina; puede bien caracterizarse con los elementos que desarrolla Isabel Rauber:

Esa concepción estratégica, que no apuesta (ni espera) a tomar el poder institucional para desencadenar/articular el proceso socio-transformador, que no confía el cambio de las relaciones sociales entre hombres y mujeres a decretos emanados de la superestructura estatal-gubernamental-partidaria, que construye poder popular a partir de apostar a la formación de sujetos conscientes, protagonistas del proceso revolucionario de cambios es la que permite definir hoy a las revoluciones sociales como *revoluciones desde abajo* (Rauber, 2009: 53).

No existe un desarrollo en los documentos ni intervenciones de la OPFVII sobre este tema, pero el socialismo desde abajo y el poder popular identifican claramente al proyecto de los panchos villa. De esta concepción se deriva necesaria e implícitamente otra formulación del poder, la idea de construcción de poder propio, el cambio ya mencionado del sujeto de transformación social, que ahora es la humanidad en su diversidad y no sólo la clase trabajadora. La construcción de poder propio bajo otra lógica es el eje que identificará al *poder popular*, que tiene una mayor densidad en las significaciones políticas de la OPFVII.

La claridad sobre este tema en la dirigencia explica la intención, actitud, decisiones y proyectos de todos los integrantes de la dirigencia en asambleas, reuniones, talleres, congresos y procesos formativos, ya que dicha construcción es, aunque no esté explicitado ni formulado en algún documento sistemático, un proyecto político:

Desde el momento en que asumimos que el socialismo hay que construirlo de abajo hacia arriba, estamos chocando en la práctica con la visión vanguardista, esa del grupo de elegidos que va a decir para dónde y cómo. Discrepamos de algunas posiciones ortodoxas del quehacer

de la revolución, porque pensamos que la vanguardia puede servir en términos tácticos, en términos militares, pero no justamente para un proceso estratégico de largo plazo.<sup>56</sup>

Mientras que el socialismo como diversidad les permite generar una política flexible de encuentros, apoyos y alianzas antisistémicas, la concepción –aunque no lo denominen así– de un *socialismo desde abajo* es el nodo que organiza la acción comunitaria en un sentido de cambio societal. Conectado directamente con el concepto de poder popular, tiene una menor operación en la vida cotidiana porque refiere a una escala societal y a una dimensión dirigente, que, como hemos visto, no siempre está presente en las comunidades como auto-dirección. El constituir otras formas de relación de poder desde abajo como gran camino de cambio social está enunciado en las comunidades, pero la claridad del proyecto como parte de la construcción y superación del capitalismo se concentra en la dirigencia y núcleo militante de la OPFVII. A pesar de ello, estas ideas impregnan e influyen en el proceso en su conjunto, en su forma de trabajo popular, en sus dimensiones organizativas y en la deliberación asamblearia. El horizonte socialista sirve de vehículo para imaginar y soñar el cambio social más allá de la comunidad y orienta sus relaciones con un amplio espectro de luchas comunitarias. El socialismo desde abajo, permite hacer coherente su propia ruta de acción comunitaria, con la escala nacional y mundial.

El horizonte de la dirección política influye en las comunidades de manera decisiva, como proyecto, siempre inacabado, intuitivo, flexible, de construcción popular y comunal. De orden utópico, político-estratégico y axiológico, establece una orientación muy amplia y general de acción política a partir de un horizonte interior basado en el socialismo desde abajo. Conciben la rebelión como darse su propia figura y forma de vida como negación-superación del capitalismo.

El concepto de autonomía, ligado a las luchas populares de América Latina de principio de siglo así como al zapatismo y los pueblos indios, se incorporó en la última década como eje articulador de su hacer cotidiano. La autonomía en su forma comunitaria, ligada al principio y búsqueda del bien común, serán los conceptos operativos que orientan de un modo directo las significaciones políticas de las familias de la OPFVII.

### **Bien común y autonomía: las bases simbólicas de lo comunidad**

Antes de analizar estos conceptos movilizadores de su horizonte interior, quiero señalar que el propio concepto de comunidad, está totalmente generalizado en la vida cotidiana. Su normalidad y naturalización es sorprendente, considerando que Acapatzingo y el resto de asentamientos, están edificadas en medio de la mancha urbana. Así, la utilización tanto en las familias, mujeres e integrantes de la dirección política del concepto de comunidad está enraizado por completo en su léxico: “Cuando llegamos a la comunidad” “ustedes como comunidad” “los que somos parte de la comunidad” son las formas elementales de uso, pertenencia, identidad, operatividad y organización. Comunidad se utiliza como espacio-lugar, como sujeto colectivo y como identidad. Al reflexionar sobre ello, sin embargo una de las compañeras destaca ese cambio en su propio modo de vida:

Hemos *aprendido a vivir en comunidad*, hemos aprendido a ver la problemática de la demás gente no solamente lo que suceda en la casa, (...) yo a veces antes veía...que vivir con tanta

---

<sup>56</sup> Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

gente, decía es que vivir en una vecindad, *¿cómo vas a poder vivir, no sé... en comunidad?* Y ahora veo que es bonito, son enseñanzas que a veces piensas que no se pueden hacer y que sí, o sea, sí se puede.<sup>57</sup>

Desde ese punto de partida, existe una sabiduría práctica de lo que es vivir en comunidad, aunque no una definición, ni un desarrollo sistemático de ello. Saben —como en este testimonio— que antes no vivían de forma comunitaria y que ahora su vida se despliega a la manera comunal. Hay cierta reificación del término. Siguiendo la formidable fórmula marxiana “No lo saben pero lo hacen”, ellas y ellos producen comunidad, porque su hacer comunal tiene una importancia primaria y su pensamiento abstracto sobre la definición comunitaria es secundaria. Así, curiosamente comunidad es el concepto menos reflexivo —aunque como hemos visto su práctica más importante. El resto de expresiones políticas son recursos operativos para politizar y significar su propia práctica y hacer en común, así como su horizonte de emancipación.

Aunque la noción de autonomía ha sido utilizada más recientemente en la OPFVII, en realidad, es parte de estos conceptos movilizadores que logra describir su práctica cotidiana. Es un término que es entendible y usado más o menos regularmente en los espacios colectivos. En la observación presencial en una comisión, una de las coordinadoras dice entre sus argumentos: “lo que buscamos es construir comunidades autónomas” y todos asienten con la cabeza, ya que el concepto ha sido discutido también en talleres y ha sido una premisa de la organización derivada de su afirmación “independiente” que desde 1997 acompañaba el nombre de formal del movimiento.

El concepto de autonomía de la OPFVII tiene precisamente la doble faceta que Modonesi ha desarrollado: por un lado autonomía como independencia del Estado y de la clase política y por el otro, autonomía como capacidad y organización propia para reproducir la vida en común. En los talleres colectivos su definición de autonomía enfatiza su poder propio:

La autonomía es la *capacidad que tenemos* para pensar y decidir por nosotros mismos tomando como principio el *beneficio colectivo*, significa perder el miedo y atrevernos a generar alternativas de solución a nuestras problemáticas y necesidades sin  *depender de los malos gobiernos* que sólo sirven al capital y que desde siempre han intentado mantenernos callados e inmóviles ante la injusticia y desigualdad.<sup>58</sup>

Destaca aquí su radicalidad sobre no depender de los malos gobiernos. Aunque hay una tradición de independencia de clase desde el origen del FPFV, la experiencia clientelar del MUP ha sido decisiva para rechazar un vínculo subordinante a los *malos gobiernos*. A ellos hay que agregar que conciben el proceso propio de organización como parte de un proyecto emancipador. Hay una claridad basada en ciertos elementos ideológicos reificadores del estado, así como de la experiencia política de su trayectoria sobre las reglas, formas y mecanismos que utiliza el estado, el gobierno de la ciudad y los partidos políticos para el sometimiento de las clases populares. Su rechazo es absoluto.

En esta definición de autonomía, construida de manera participativa, incorporan la noción de *beneficio colectivo*, sobre la cual regresamos adelante; queremos destacar que aunque ellos no lo reivindican como principio o concepto político que sea parte de su

---

<sup>57</sup> Entrevista a Gabriela y Alicia. 3 de enero de 2016.

<sup>58</sup> 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012.



horizonte interior, en los hechos, hemos encontrado que es una noción operativa, ideológica, pero también axiológica del deber ser comunitario.

Por otro lado, en esta breve definición autonómica, el pensar su independencia del Estado, implica, su independencia del mercado. El Estado aparece como instrumento de la clase dominante y como fuerza opresora. Junto a la perspectiva del socialismo desde abajo, está claro que se forma una unidad: confiar en los de abajo, desconfiar del Estado y del capital. Esta perspectiva dicotómica, es unificadora y legitimadora de los esfuerzos centrados en sí mismos. Se formula un antagonismo ideológico, cohesivo de *los de abajo*.

Nos interesa finalmente destacar la tercera idea del párrafo, donde se define a la autonomía como *capacidad propia*. Silvia L. Gil, feminista, destaca la tensión en las luchas autónomas contemporáneas donde “el acento ya no se pone en la autonomía <<frente a >> sino en la autonomía “para” (Gil, 2015: 39). Así, además de la autonomía como independencia de la clase dominante, la autonomía es *capacidad*:

Autonomía significa organizarnos y *rebelarnos a los designios* de la burguesía, *construyendo* proyectos de justicia en donde *seamos nosotros quienes determinemos* nuestras propias leyes, regulando nuestra convivencia y garantizando la seguridad de todos [...] Impulsando proyectos de salud comunitaria en los que nuestra vida no dependa de la falta de medicinas o la escasa atención que dan los hospitales del gobierno. Creando escuelas de educación popular en donde nuestros hijos no sean tocados por la educación capitalista. Construir nuestros propios medios de comunicación para generar conciencia y organización.<sup>59</sup>

Aparece aquí, tanto la autonomía “frente a” como la autonomía “para”. La “rebelión” contra la burguesía se conceptualiza como capacidad y creación de vida con un modo propio, decidido por sí mismo. La rebeldía, no sólo implica confrontación sino desobediencia de un modo de vida determinado, el que se “designa” desde una clase. En realidad, podemos ver, que autonomía, va describiendo paso a paso, la acción comunitaria de la OPFVII. Quizá por ello se ha vuelto una noción movilizadora desde la base y no sólo un proyecto político de la dirección. En el concepto de autonomía se juega la relación de poder. ¿Quién manda al reproducir la vida? Construir un mando propio sobre sí mismos, se vuelve la forma de rebelarse frente a lo dado. Esta lógica afirmativa de un poder propio, no es sólo de negación, sino de superación de la relación de mando.

Si su horizonte de *socialismo desde abajo* es su forma de entender el cambio social radical, la autonomía opera su forma de autodeterminación, rechazando un mando ajeno, construyendo un poder y formas propias para ejercer dicho poder. La autonomía se vuelve camino y ruta, pero también práctica y potencia propias. Vale la pena señalar que más que la rigurosidad conceptual, en el pensamiento político de los líderes y las comunidades, estos conceptos sin la sistematicidad de la teoría, se vuelven sumamente polisémicos, polivalentes, intercambiables y eso tiene total sentido como horizonte de praxis: “Hoy por hoy las luchas por autonomía, la construcción de espacios de poder popular, de vida digna o *como quiera llamársele* son los nuevos frentes de lucha que *enfrentan al sistema*, que proponen formas de relacionarnos y, por tanto, *nuevas formas de hacer política*”.<sup>60</sup>

Aquí se equipara poder popular, autonomía y vida digna —este último revisado en otro capítulo— y se relativizan sus fronteras conceptuales, porque la idea general es

---

<sup>59</sup> 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012.

<sup>60</sup> Reynoso, Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Inédito.

comprensible para actuar. Se reafirma la idea de que la autonomía o el poder popular son formas de lucha, formas de rebelión y oposición antisistémica. Pero son a la vez nuevas formas de hacer política. Puede interpretarse que hay un rompimiento con la vieja forma de concebir el cambio social y con las estrategias antagonistas que pasan por las rutas y tácticas canonizadas entre la izquierda. Las nuevas formas de hacer política son reivindicadas aquí, con el léxico zapatista, pero con una visión evidentemente mucho más amplia que reivindica a todas las luchas que toman ese camino y en las cuales la OPFVII se adscribe. La dirección política de los Panchos Villa está clara de que son parte de esfuerzos locales pero multiplicados a lo largo y ancho del continente e incluso del mundo. Estas aseveraciones las encontramos en el campo político discursivo, ya que la autonomía tiene el sentido de proyecto político, de horizonte que define los sueños y anhelos por conseguir. Pero también son resultado, porque autonomía ha implicado praxis y flexibilidad, aprendizaje y dinamismo. Es lo que se destaca en la siguiente opinión:

Entendimos que el poder popular no eran sólo las asambleas sino que ese poder se construye y se ejerce diariamente, entendimos que el control de nuestros espacios, que la elaboración de nuestras propias normas, que nuestros mecanismos de seguridad, este cuidarnos a todos entre todos, que la preocupación por nuestros niños, nuestros jóvenes, -que es decir por el futuro- que muchas cosas eran parte de ese poder, pero que eran también autonomía y que la autonomía era también una forma de luchar contra el sistema.<sup>61</sup>

La autonomía entonces tiene una compleja densidad de sentido y significación políticos: como independencia y rebeldía, como proyecto y nueva forma de hacer política, como capacidad y potencia de poder propio. No obstante, la OPFVII considera que no necesariamente sus esfuerzos autonómicos, anticipan un porvenir, sino que, siguiendo su idea de revolución aquí y ahora, parecen afirmar que el mundo nuevo ya está emergiendo: “Estos esfuerzos no son pre-figurativos, son los mundos posibles... preferimos pensarnos como ese mundo posible, no nos entendemos como una opción como una alternativa, sino como parte de esa diversidad de mundos posibles”.<sup>62</sup>

Es decir, la OPFVII no se ve como un modelo a seguir para la superación del capitalismo, sino como una de sus muchas alternativas, en consonancia con su horizonte de un socialismo no totalizador. La autonomía como podemos apreciar, es proceso en curso, en tensión con lo que no debe ser, pero desde donde emergen constantemente ámbitos autodeterminados de nuevas relaciones sociales. Cabe destacar que la OPFVII ni siquiera se pregunta sobre las condiciones de la autonomía en lo urbano, sino que da por hecho que esta es posible porque la experiencia y práctica cotidianas les permite tener una praxis que adhiere al concepto de manera directa y sencilla.

Si socialismo está pensado en un nosotros societal, autonomía está concebida en un nosotros material y práctico, situado. La OPFVII se encuentra entre la tensión histórica y coyuntural de dos épocas militantes, entre socialismo y autonomía, pero han modificado su horizonte hasta hacerlos compatibles. Su coherencia depende de una radical modificación de la *estrategia socialista* tradicional y de una fuerte reflexividad sobre el poder directo, local, comunitario y urbano que se condensa en el concepto autonómico.

---

<sup>61</sup> Documentos del séptimo Congreso General 2015. Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente.

<sup>62</sup> Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

Esta lógica fuerte y sólida de la autonomía, va acompañada en la vida cotidiana de la noción *de bien común o beneficio común* que orienta, legitima y unifica la acción comunitaria. Es una noción de otro orden, axiológica, de un deber ser comunitario, que ha ido ganando fuerza como legitimación de las decisiones. Si incorporamos esta noción, totalmente práctica y no desarrollada reflexivamente por completo como principio político de la OPFVII, es porque pensamos que en los hechos en un principio ordenador que cohesionaba como valor, argumento e ideal, la acción colectiva en comunidad. Así, el principio abstracto general de autonomía, vuelto práctica en los trabajos colectivos, sólo tiene sentido particular si se constituye un beneficio colectivo o un bien común. Lo que es mejor para todos es una construcción flexible en cada caso, no determinada como a priori ni, sino un minucioso proceso deliberativo – en las comisiones y las asambleas- que va constituyendo también un sentimiento empático de colectividad.

La noción apareció repetitivamente en nuestras entrevistas y luego en la observación, especialmente de comisiones. Gabriela y Alicia quienes son parte de ellas dicen al respecto: “La gente allá afuera dice, “yo pago y a mí dame mis necesidades, no me importa”. Y acá no, porque nuestras necesidades son de todos, no es del vecino, ni de uno, o sea, necesidades en la comunidad es en conjunto, Entonces ahí vemos una diferencia en todo lo que hacemos”.<sup>63</sup>

En esta opinión, hay una valoración, una eticidad que ha surgido de la comparación del mundo externo y la comunidad. Lleva implícita la idea de que las necesidades colectivas son diferentes y en su caso superiores a la perspectiva egoísta individualista. Véase que otras compañeras, Marta y Karina, opinan en el mismo sentido en entrevista por separado:

Pues lo hemos hecho buscando no que me beneficie en lo individual, sino que *nos beneficie en comunidad*, ¿no? entonces, este, si es benéfico para la comunidad, este, pues, entonces decimos haz lo que hagas, lo hacemos, entonces es la forma en la que ahorita lo hemos logrado, que no sea porque no le gusta a cierto compañero, sino *porque nos conviene que así sea*.<sup>64</sup>

Chayo, quien es parte de la dirección reflexiona sobre este aprendizaje sobre la interdependencia, el bien común y el beneficio común del que han hablado todas estas mujeres:

Por encima de la persona, el individuo, está la colectividad<sup>65</sup> *porque me permite tener lo que tengo*. Han asumido el *bien común* como una forma de generar las cosas que son necesarias para ellos, y de entender que solos no vamos a hacer mucho, que la unidad y la colectividad es la base de lo que se tiene que hacer. No podemos hacer otra cosa, eso, si ya no trabajamos, si ya no cooperamos, si ya no hacemos la guardia, porque todo lo que tenemos, dicen ellos, *va a valer madre*.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Entrevista a Gabriela y Alicia. 3 de enero de 2016.

<sup>64</sup> Entrevista a Martha y Karina. 7 de noviembre de 2015.

<sup>65</sup> Dice Villoro al respecto: La comunidad es, el horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que sus integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. (Villoro, 1997: 360)

<sup>66</sup> Entrevista a Rosario. 30 de marzo de 2017.

Además de repetirse la tensión de poder individuo-colectividad, hasta aquí, el beneficio común, aparece en estas tres opiniones, como participantes que razonan que el resultado cooperativo de todos es superior al resultado y perspectiva individual. Y que esta evaluación, es parte de un reflexividad a partir de la práctica. La cooperación estabilizada, comunal, se logra a través del *proceso* de aprendizaje cooperativo. La interdependencia que ya hemos señalado antes, aparece aquí como una racionalidad cooperativa basada en la praxis y no como ideal regulativo. Es lo que R. Axelrod ya ha señalado desde la lógica de la acción colectiva racional (Gómez, 2003). El proceso de acercamiento y aprendizaje colectivos pueden romper la racionalidad estratégica. Todos aprenden que cooperar es una mejor opción que la competencia y la sustracción egoísta. Así, beneficio común reconoce la interdependencia racionalmente. La coincidencia de intereses particulares con el interés general, sería desde otra visión, uno de los principios comunitarios: “Cuando esta coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en comunidad” (Villoro, 1997: 359).

El beneficio común o bien común, como construcción y proceso, no está dado de antemano. La preocupación liberal por excelencia de que no existe un bien común universal a priori –que encubre y disimula la imposición de una visión única sobre lo bueno y lo común– ha sido encontrada también en la praxis de la OPFVII. Aparece la pluralidad tantas veces exigida por el liberalismo que niega lo comunitario por imponer precisamente una visión del bien común; Elia, quien es parte también de la coordinación, explica ese proceso reflexivo:

En la cotidianidad de la organización algo que hemos visto o discutido, de pronto el hecho de que yo esté bien o yo esté cómodo con algo no significa que otros estén bien. Cuando pensamos en el *bien común*, tenemos que pensar que *somos distintos* y que dependiendo de la forma en que vemos las cosas es como vamos a estar satisfechos y conformes a lo que se hace. A partir de eso hemos reflexionado es decir: “yo estoy bien con eso” pero no necesariamente eso es lo que necesitamos, necesitamos escucharnos, considerarnos, tomarnos en cuenta, para que todos vayamos contentos a nuestra casa. Que todos estemos bien y nos sintamos bien. Como partimos de tomar las decisiones en las asambleas y de regirnos lo que dice la mayoría, pensamos que ya está así bien porque lo dijo la mayoría, pero no necesariamente entendemos que esa mayoría fue por el beneficio colectivo o el bien común. Pensar en el otro y trabajar mucho, reflexionar mucho en lo que llamamos bien común o beneficio colectivo. ¿cuál es el beneficio real de esa propuesta? En la comunidad, en lo personal, en lo colectivo, en lo organizativo ¿cuál es el bien, su impacto? Porque puede ser bien que para mí está bien, ¿en que me transforma, en que me cambia, en que me va a servir? Con la *praxis* hemos estado resaltando, como reflexionar nuestro accionar, e ir encontrando el sentido y el bien común.<sup>67</sup>

La praxis en la OPFVII, está experimentando sobre pluralidad e individuos en la construcción del bien o beneficio común. Tratan de que sea un proceso dialogal y reflexivo y no mayoritario el que define el bien común. La noción está madurando no como abstracción conceptual sino como práctica a la que pueden llamar de un modo u otro (al igual que la autonomía, el poder popular y la vida digna). Esto que parece una minucia, aunque de manera embrionaria, experimental y ambigua, separa a las comunidades de los panchos de la

---

<sup>67</sup> Comunicación con Elia. 30 de septiembre de 2017.

comunidad opresiva. Si las relaciones de constitución del bien común se realizan única y exclusivamente por la fuerza del número y de construcciones a priori, nos alerta de nueva cuenta Villoro, existiría una relación de dominación. En contraste, “Cuando la relación de servicio es libremente decidida constituye una elección de vida en que la persona se realiza” (Villoro, 1997: 362). En la autonomía y la comunidad así como en la construcción deliberativa, empática y dialogal existe la potencia de constituir “comunidades libres”; aunque la praxis enseña que esa búsqueda es la tarea de Sísifo y además, plagada de contradicciones y límites a lo que se añade el peligro siempre presente de convertirse en una relación de dominio comunal. La OPFVII enfrenta el reto día a día, buscando los modos y las formas de construcción desde individuos plurales y diversos, del bien común y por tanto, de la comunidad. El proyecto político de la autonomía y el bien común se condensa en la comunidad.

### **El potente ejercicio del poder comunal**

Mientras que el socialismo desde debajo de la OPFVII es un horizonte político-estratégico de cambio societal desarrollado más por su dirigencia, el concepto de autonomía y bien común se vuelven operadores de la vida comunitaria como horizonte en constante experimentación y consolidación tanto en las familias y mujeres como en los liderazgos. A ello hay que agregar el concepto de poder popular, que aparece como el concepto movilizador más claro y desarrollado tanto en unos como en otros.

El poder popular, articulado de manera flexible y dinámico con el de autonomía como hemos visto, es no obstante, vivido y percibido -por muchas de las mujeres que más participan- con profunda convicción y complejidad, quizá por ser un ejercicio cotidiano, sumamente pensado y reflexionado en espacios colectivos pero sobre todo, contrastado con el modo político dominante. Existen, empero, matices entre comunidades y dirección. Las primeras han desarrollado ideas muy importantes sobre el poder popular, como plantea la compañera Diana, en el Congreso de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente, donde ella es parte del Consejo General de Representantes:

El poder popular...es muy sencillo, *es el poder que tenemos todos*, el pueblo, las bases. Toda la gente tenemos cierto poder y lo que aquí aprendemos es precisamente eso. Usar ese poder . Que tú te sientas con poder y que te sientas capaz. Que tú te propongas. *Yo puedo sin un sistema externo*. Con el poder y la lucha...*es el poder de hacer lo que queramos pero unidos...yo sola no puedo hacer un proyecto...necesito estar en un grupo...que nos apoyemos.*<sup>68</sup>

Aquí se mezclan todas las nociones que hemos analizado: poder popular como autonomía [sin un sistema externo; poder de hacer lo que queramos], la claridad de la interdependencia [unidos, necesito estar en un grupo] y el principio de cooperación comunitario [que nos apoyemos]. Pero es de destacar que está presente también la idea de que el poder se encuentra en ellas mismas, en las familias, en la organización. Contrasta con las opiniones subalternas en las asambleas. Aquí aparece una subjetivación muy potente, segura de sí misma como *poder propio*. Pero asombra también la claridad no sólo sobre la presencia y potencia de ese poder sino también, de la necesidad de su auto-regulación. Es toda una cultura política,

---

<sup>68</sup> Entrevista con Diana. VIII Congreso de la OPFVII. 28 de mayo de 2017

sumamente exigente, que se ha desarrollado al interior de la OPFVII. Una mujer, en una asamblea en Acapatzingo, al ponerse a ratificación abierta la elección abierta de integrantes del Consejo General de Representantes de la comunidad y estar ellos de pie al frente de la masiva reunión, pide la palabra y emite esta opinión:

Yo tengo, no una observación, no es para ningún compañero en lo personal. Mi participación va para todos los compañeros. Yo creo que es una gran responsabilidad la que ustedes están adquiriendo. Sí me gustaría que, no olviden nunca compañeros al igual que todos nosotros como nos vemos. Que no porque tengo un cargo, se olviden que somos parte de un mismo proceso. Lo hago en el sentido de que muchas veces olvidamos de dónde venimos o quienes somos. Mi recomendación personal, es que la responsabilidad de estar en un CGR pues ustedes serían la representación de todos nosotros que no solamente se conviertan en verdugos sino en personas con criterio, que apliquen esos criterios para beneficio de todos, para las condiciones de convivencia, para llegar a acuerdos y que no se conviertan *en lo que siempre hemos criticado. Como parte de una comunidad* a mí se importa quién nos representa, quién va a ser, *cómo vamos a actuar porque todos somos parte de un colectivo. El trabajo tiene que ser colectivo, para todos y de servir a los compañeros y no servirse de los compañeros.* Si sabemos que algún compañero no hiciera su trabajo como es, pues aquí estamos todos para decirles, compañero... *no somos como los de afuera*, que ahí les pusieron a Peña Nieto y lo tuvieron que aceptar. Ese es el presidente de otros. *Pero nosotros sí ejercemos el poder aquí y podemos decir, compañero bájele, compañero está faltando. No olviden eso.*<sup>69</sup>

Negación de la política dominante, pertenencia comunitaria, trabajo comunitario, son ejes de politicidad y significación que ya hemos desarrollado y que aparecen en este largo extracto, pero que se conjugan de nuevo con el modo de concebir el ejercicio del poder por ellos mismos. Aparece de nuevo un principio del CNI, el de servir y no servirse. Se repite la potente idea de que ejercen el poder por ellos mismos. Es el poder popular.

En otra comunidad, en Pantitlán, la compañera Elizabeth y quien ha sido elegida como parte del nuevo CGR y quien no ha escuchado la anterior intervención, sabe también de esta regulación del poder comunitario y en la organización:

Vas a formar parte del CGR pero recuerda que tienes ciertos puntos que cumplir. Eso creo yo que está bien. Es bueno saber que nos digan las comunidades te vamos a estar observando, te vamos a estar evaluando y si vamos a representar, pues tenemos que estar conscientes del trabajo que vamos a realizar. Así nos tenemos que ver como compañeros. A veces el poder te nombran como algo y podemos confundir y *en vez de representar entonces mandamos* porque nos sentimos con algún poder. *Puede confundirse entre representar y mandar.* Nosotros no podemos llegar como CGR y decir se va a hacer esto. Las prácticas son diferentes. *Aquí no hay esa separación de poderes.* De hecho la asamblea es el órgano como más importante que toma las decisiones finales y la asamblea somos todos o sea sí hay comisiones. Pero por ejemplo si yo comisión de salud quiero hacer un proyecto lo tengo que llevar a la asamblea. Entonces si la asamblea me dice no van pues no va. *Nos falta mucho. El camino es muy largo. Pues hemos logrado...cierta igualdad.*<sup>70</sup>

Elizabeth, además del ejercicio del poder propio, separa las nociones de representación y mando, temas evidentemente reflexionados en colectivo que constituye una politicidad cuyo

---

<sup>69</sup> Asamblea 25 de marzo de 2017.

<sup>70</sup> Entrevista con Elizabeth. VIII Congreso de la OPFVII. 28 de mayo de 2017.

escenario es el *mandar obedeciendo*, el mando colectivo y en otros términos, el mandato imperativo que como representantes están obligados a seguir de sus comisiones, asambleas y comunidades. La concepción del poder ha sido puesta patas arriba, ya que se ha invertido por completo en su significación la forma de despliegue y ejercicio del poder. Elizabeth, ve este logro, como igualdad. Llegamos así a un punto totalmente distinto de donde comenzamos este capítulo, ya que la igualdad se concebía como condición material equivalente, de compartición de riqueza. Aquí, igualdad significa un mando que obedece, una forma de ejercicio particular, al que llaman poder popular.

Mientras las mujeres y varones que más participan en el proceso organizativo han desarrollado esta intensa y compleja visión del poder —de manera no homogénea ni lineal entre todas las familias—, hay un matiz decisivo de diferencia con la dirigencia; si bien esta comparte todas estas significaciones, el horizonte y visión de la dirección política de la OPFVII es de concebir al poder popular, como el núcleo del proyecto político que despliegan desde hace 25 años. Es de alguna manera el corazón de su propuesta y utopía política. Chayo al definir el poder popular señala:

Tiene que ver con el objetivo estratégico de la organización que es *cambiar a esta sociedad*. En la medida que los compañeros *vayan asumiendo esa responsabilidad de su vida*, de sus vidas, *vamos transformando el mundo*. [...] Nosotros lo hicimos, nosotros nos organizamos. El objetivo es que los compañeros asuman la *dirección de sus comunidades*. Es difícil que asuman un compromiso como la de nosotros que es de vida, porque tienen trabajo, mantener a la familia. El objetivo es que se hagan responsables de su comunidad. Pensamos que las responsabilidades deberían ser de todos los compañeros. *El CGR debería ser la dirección de todas las comunidades*.<sup>71</sup>

Aquí el poder popular es la vía de cambio de la sociedad, ese objetivo descomunal de la OPFVII, que como hemos visto, se concibe de manera diversa y plural, donde ellos son una pequeña parte. La frase de Rosario, condensa esta politización como proyecto: la emergencia de la autodeterminación es la transformación misma del mundo, dirigirse a sí mismos, en comunidad, es la transformación del mundo misma. El poder, la autodirección, el flujo autodeterminante, es transformación radical, revolucionaria. Encontramos aquí movimiento permanente de autodeterminación. Un planteamiento analítico sociopolítico sobre la concepción del cambio radical. El CGR sólo es la vía organizativa para estructurar el poder popular, pero el objetivo es la autodirección. Enrique, otro integrante de la coordinación ratifica este horizonte y va más allá:

Aspiramos que este ejercicio de construcción de proyectos que hablan de autonomía en algunos aspectos, esta cultura de seguridad, justicia, aspiramos a que permitan la pervivencia de la organización, que no terminen cuando la coordinación ya no esté. En términos de poder popular, por supuesto es que estas instancias, esta reinención, reestructuración de la organización, tiene que ver con eso. Hace dos años dimos un vuelco, lo que sostiene a la organización son las comisiones que trabajan cotidianamente. Esta renovación tiene que ver con la *visión de poder popular*. Por supuesto el planteamiento del CGR lleva esta situación. Generar espacios de *dirección colectiva*. Esta lógica de *autogobierno*, que se *autoregulen*, que puedan resolver sus problemáticas por sí mismas<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Entrevista a Rosario. 30 de marzo de 2017.

<sup>72</sup> Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

En ambas intervenciones, el colectivizar aún más la dirección de las comunidades es su objetivo mediato, pero eso es el medio para lo que Enrique llama como autogobierno y autoregulación. Mientras el concepto de autonomía se integra fácilmente al de comunidad, pareciera que el de poder popular aspira al autogobierno. Han logrado constituir hasta hoy varias comunidades, no sin dificultades ni contradicciones. Las amenazas hacia ellas hemos intentado describirlas a lo largo de esta investigación. Parece que lenta y pacientemente emerge la posibilidad, el sueño, el posible proyecto del autogobierno urbano.

Pero autogobierno urbano parece un proyecto lejano. Los integrantes de la OPFVII suelen imaginar horizontes de largo aliento, pero prefieren avanzar en sus pasos inmediatos sin realizar grandes proyectos planificadores de dicho horizonte. Se concentran en el siguiente paso, y en cada uno de ellos, vuelven a repensar tanto lo caminado como el porvenir. En realidad, este método, esta técnica de trabajo popular, de organización comunitaria y de dirección política, han ido constituyendo una praxis propia:

Nosotros entendimos desde siempre que el poder popular no era tener un grupo de gente que avalara tus propuestas. Eso nos quedó claro desde siempre. La construcción del poder popular tenía que ver con este compartir digamos responsabilidades. También pensábamos en otro modelo de revolución. Conformar espacios para auto-organizarse desde un punto de vista idealista. La realidad nos dijo que ni era tan sencillo, que no era llegar así, como con una varita decirle a la gente, ahora ustedes organicense. *Aprendimos que había que dedicarle tiempo, que había que pensarle y repensando, inventando y re-inventando y re-inventándonos nosotros.* Ir construyendo desde abajo estas instancias donde la gente se valora y valora también la posibilidad de juntarse y tomar las decisiones en colectivo por supuesto forma parte desde siempre de nuestro objetivo. La construcción de poder popular y de autonomía, requería de tiempo... <sup>73</sup>

Politizando la vida y problemáticas cotidianas, tejiendo fino y lentamente el entramado comunitario, repensando en cada paso tanto lo inmediato como su horizonte, han constituido una práctica política, un modo de lo político propio, que ha logrado constituir comunidades urbanas donde nos las había, reciprocidad donde había intereses particulares, deliberación donde había voces subalternas. Este trabajo minucioso y que aparece como poco político a las luces de la política dominante es un proceso de comunización: tejer comunidad, construir y horizontalizar el poder, constituir lógicas de reproducción de la vida, aprehender colectivamente para el habitar en común. Todo ello con horizontes que se modifican pero sin perder el rumbo, logrando una especie de *equilibrio dinámico*, entre regularidad, corrección e innovación y un constante experimentar: “Hemos creído siempre en el trabajo cotidiano, la talacha. Podemos caernos y levantarnos, seguir caminando. Vemos la necesidad de seguir caminando, puede no haber resultado pero hay que volverlo a intentar”.<sup>74</sup>

Si las capacidades de las familias pertenecientes a la OPFVII han sido las potencias que vienen desde las unidades de reproducción amplificadas en la esfera comunal, la capacidad de su dirección política ha sido esta flexibilidad y constancia, esta experimentación persistente, esta resiliencia frente al fracaso, sosteniendo una política de afrontamiento conjunta y procesualmente con los cientos de familias de los panchos villa: “Caminar y si nos equivocamos, corregir” dicen en una de sus reuniones. Es una praxis que va instituyendo

---

<sup>73</sup> Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

<sup>74</sup> Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.



autoregulación, visiones y horizontes de emancipación. Es un praxis que va instituyendo comunidades a contra corriente de la política dominante, y en contraflujo de la dinámica mercantil-estatal de la urbe.

Hemos intentado en este último capítulo unir la politicidad comunitaria —de las bases comunales— con el proyecto político de la OPFVII —que emerge de su dirigencia.

La *sabiduría práctica* que emana de las familias en la esfera comunal, del trabajo comunitario rotativo y de servicio así como de la autoregulación basada en normas, flujos de mando, organización e institucionalidad comunal separa la politicidad comunitaria de los movimientos sociopolíticos tradicionales. La memoria sedimentada de afectos y aprendizajes de habitar en común, son un potente vínculo que se despliega en la acción política asamblearia. Así, la ideología comportamental comunal, el habitus popular y su lenguaje constituyen la base para las relaciones formalmente políticas de deliberación, decisión y sanción asamblearios.

El poder y sus tensiones se expresan crucial aunque no exclusivamente entre comunidad e individuos y entre dirigentes y bases comunitarias. El horizonte interior está construido de manera multipolar entre dirigentes, mujeres que participan activamente y sectores comunitarios minoritarios que se resisten al mando comunitario o mayoritario. El horizonte interior, caracterizado como todo un conjunto de reflexiones y perspectivas del cambio en clave antisistémica opera en la vida cotidiana con ciertos conceptos movilizados, operativos y prácticos que le dan sentido y significación a su propia acción.

Pensamos que analizar la sabiduría práctica, la acción política asamblearia y el horizonte interior, permiten comprender el proceso de subjetivación, la tensión entre memoria y utopía, entre lo vivido y lo posible, entre la experiencia y la potencia.

La politicidad que hemos descrito tiene anclas y límites, especialmente de carácter subalterno que van tratándose de disminuir, regular y superar lentamente, con experiencias concretas de auto organización, trabajo y autorregulación comunal. Practicar el poder propio, obtener resultados materiales y simbólicos es lo que mueve la rueda de la subjetivación y permite comprender y significar los conceptos de autonomía, beneficio común y poder popular. Es una práctica que se significa, para luego regresar a la práctica y su posterior resignificación. Es pues una praxis instituyente de lo comunitario, pero que logra un equilibrio dinámico, es decir, hacer permanente el cambio dentro de rutas y marcos estabilizados pero flexibles.

La constitución de una esfera comunal sólo es posible a partir de la premisa de vivir juntos, como condición material de partida, pero cuyos vínculos prácticos de trabajo y autoregulación son verdaderamente los que la constituyen. Vivir juntos no sólo significa vivir uno a un lado del otro, sino crear una esfera reproductiva del habitar en común, y dicha creación, es ya acto político de un estar juntos entre mujeres y varones.

La esfera de los asuntos comunitarios —deliberación, trabajo y autorregulación— necesita, requiere de una politicidad que define horizonte, es decir, direccionalidad. En la OPFVII, se ha ido constituyendo primero, la base material del habitar en común, luego la esfera del trabajo y la regulación. Todo el tiempo existió una direccionalidad que emanaba no sólo de las asambleas sino de un proyecto político militante. Hoy, están dando un tercer paso, que es partir de esa base material y de la esfera comunitaria que han propiciado, así como de la habilitación y capacidades desarrolladas en todas sus bases comunales para lograr la autodirección comunitaria y luego, quizá, sólo quizá, el autogobierno urbano.

Su composición, claramente popular, ha condicionado que el proceso tenga un antagonismo indirecto y si se quiere, débil. La confrontación con el Estado ha sido utilitaria

y subalterna. Es su condición y duelo popular el que hemos intentado significar como relaciones de exclusión, marginación y olvido sistémicos más que como relaciones de antagonismo cara a cara. El relativo aislamiento urbano de las comunidades de la OPFVII de las relaciones penetrantes y ordenadoras del Estado en plena megalópolis es un campo excepcional de construcción que ha permitido desplegar todo su esfuerzo en la construcción comunitaria, sin enfrentar un enemigo que debilite, divida y erosione sus bases simbólicas y materiales de reproducción comunal. Así, esta experiencia puede entenderse más en la tensión subalternidad-autonomía, como un asombroso, inusual y quizá irrepetible proceso urbano de constitución comunitaria en clave autónoma.

Por otro lado, podemos afirmar -siguiendo la matriz de Gerardo Avalos sobre libertad y política (Ávalos, 2001) que el proyecto político comunitario-popular de la OPFVII, tiene tres dimensiones. La primera es que rechaza y regula las llamadas *libertades negativas*, entendidas estas como ausencia de constrictión y obstáculos al individuo. -desde la concepción liberal-. Para el funcionamiento comunitario en *los Panchos Villa*, se restringen dos libertades individuales, dos principios de no intervención de lo colectivo en el individuo: propiedad privada, basada en el uso y usufructo de lo común-habitación y sustracción de las obligaciones individuales sobre la producción de decisiones [participación política] y de trabajo comunitario [rotativo y de servicio].

Cabe destacar que el campo de lo íntimo, doméstico y corporal, queden fuera de la intervención comunitaria. Esta esfera que solemos denominar privada, asegura la autonomía individual. El liberalismo ha promovido y legitimado el retiro del individuo de la esfera común a partir de la relativa autosuficiencia que representa la propiedad privada y la ausencia de la gestión de los asuntos comunitarios. Si se piensa, ambas dimensiones están íntimamente relacionadas con la reproducción de la vida. Pero el liberalismo defiende la autonomía corporal e individual. La comunidad, en el caso de la OPFVII, después de experimentar y errar, se detiene ante las fronteras de esas libertades. La política comunitaria tiene una relación dual con las libertades negativas, respetando algunas libertades individuales básicas y restringiendo otras.

Por otro lado, la concepción de *libertad comunitaria* que plantea Avalos, -siguiendo a Marx- es la ausencia de relaciones de dominación entre iguales. Aquí, hemos podido ver cómo algunas mujeres de quienes integran las estructuras de autorregulación comunitaria, simbolizan precisamente como igualdad a las relaciones de poder internas en cada comunidad. Pero hemos visto también que cierta violencia simbólica en los agrupamientos de mayoría -minoría, se ejercen a partir de la fuerza y la coerción. Hay sin embargo, todo un esfuerzo por contener, disminuir y regular dichas relaciones de fuerza. Es decir, como plantea Erik Olin Wright, por minimizar el grado en el que los individuos están sometidos a la coacción. El horizonte en la OPFVII, quizá irrealizable como ideal puro, es buscar que la adhesión comunitaria sea totalmente libre y voluntaria, que el beneficio común sea un proceso empático y consensual. La libertad comunitaria, sin relaciones de dominio, es un horizonte en la OPFVII aunque siempre inalcanzado y quizá inalcanzable.

Pero en donde la política de los Panchos Villa es más sólida es la búsqueda de la llamada *libertad positiva*, es decir, la autonomía. Porque en ella están concentrados todos sus esfuerzos: construir poder propio, libre del estado y del mercado; habilitar al máximo las capacidades cognitivas, simbólicas y prácticas de sus integrantes hacia la autoregulación y la autodeterminación. Constituir un modo de vida alterno. Darse su propia figura para su propio destino. Las nociones de socialismo desde abajo, autonomía y poder popular están encaminadas en ese horizonte. Entendida así, el proyecto radical anticapitalista está

impregnado de tintes libertarios. La autonomía no es prefiguración para ellos, sino ya su forma de liberación en proceso. La autonomía es la emancipación de la sociedad dominante pero también la forma de relaciones nuevas, que son ya emancipación en curso.

La comunidad es la forma de reproducción de la vida, pero esta puede y podría desplegarse de manera opresiva, asfixiante de los individuos, imponiendo una cohesión identitaria totalizante. Puede desplegarse también como un proyecto hegemónico de pequeños elites intracomunitarias —ancianos, cuerpo religioso, varones— pero el proyecto de la OPFVII es precisamente lograr que la dirección y autoregulación sea lo más amplia y comunitaria posible, incluso a pesar de su dirección y liderazgos. Es una hegemonía que busca el fin de su propia hegemonía. A la búsqueda explícita para construir autonomía, horizontalizar lo más posible el poder y eliminar o al menos reducir las relaciones de dominación, la llamamos también *comunización*.

La comunidad podría desplegarse de manera autocrática y despótica con trabajo comunal y autoregulación autoritaria y participación obligatoria familiar opresiva. Es la forma comunitaria que el liberalismo siempre señala y rechaza. Pero lo que esa mirada no comprende e ideologiza con un cierre cognitivo, es que la esfera comunal es el espacio de politicidad privilegiado para que la gente común pueda realizarse en colectivo. No sólo es la vía directa para satisfacer sus necesidades reproductivas sino también el ámbito de realización política y relacionalidad que permite la emergencia subjetivante de individuos que integran un nosotros. La OPFVII nos ayuda a imaginar una nueva forma comunitaria. Creemos que esas formas no están en todas las comunidades sino en aquellas que explícitamente buscan su autonomía y la horizontalización del poder. Es decir, jugando con los términos, en aquellas comunidades que comunizan. Afirmamos que en la OPFVII, pero también en el EZLN o en Cherán K`eri, existen procesos de constitución y re-constitución comunitaria pero también, de *comunización*. Es decir, un movimiento que suprime relaciones de dominación y las sustituye no sólo por nuevas socialidades sino también, están caracterizadas por la búsqueda incesante e interminable de terminar con la dominación.

*Producir comunidades urbanas* hasta ahora, ha sido el horizonte más profundo y radical de estas mujeres de la ciudad. Ha sido una práctica disruptiva en medio de la gris ciudad, que de manera subrepticia y silenciosa, aislada de las dinámicas tradicionales de los movimientos sociales, logró hacer germinar material y simbólicamente nuevas formas de relación de los de abajo. La cooperación y reciprocidad autorreguladas en medio de la dinámica de la megalópolis se fundó en necesidades reales, así como en sus saberes más íntimos ligados a la reproducción de la vida; de ahí partió el intenso proceso autogenerativo, fundacional de lo comunitario, que tuvo que luchar, domesticar e imponerse a la lógica del beneficio egoísta, a la racionalidad calculadora de ellos mismos. Estuvo orientado siempre por un horizonte que ha ido mutando, aprendiendo, complejizando su propia perspectiva de lucha y emancipación. Estas mujeres lograron hablar no sólo por sí mismas, sino ayudándose a hablar entre sí. Creando sus espacios internos donde pudieron hablarse, no sin contradicciones, límites y errores. Sólo han podido ponerse de pie haciendo su propia política, la que los une para afrontar su vida en común y que tanto se desprecia, por no buscar gobernar a otros que no sean ellos mismos, que no sea mandar sobre otros que sus propias comunidades y que lo hagan sin grandes recursos y sin estrategias de asalto, captura y victoria. Su camino es otro: está centrado en otra política, en la de hacer germinar la vida: en una visión nosótrica de entender y afrontar la reproducción humana y hacerlo en colectivo, en común, en comunidad:

Entendimos que nuestra lucha no empieza ni acaba con un predio o un solar, ni en cuatro paredes y un techo, se construye con organización, unión y autonomía, se construye pensando y trabajando en colectivo, amando y defendiendo nuestra tierra; que la lucha que ha de transformar al mundo empieza por nosotros mismos, por dejar a un lado el egoísmo, por empezar a pensar en colectivo, es decir, empezamos a dejar de ser yo, para empezar a ser nosotros (FPFVI-UNOPII, 2012).

Estos hombres y mujeres sencillos, de las clases populares, han logrado hacer una urdimbre poderosa y flexible a la vez. Es un tejido de esperanza. Su hilado es la comunidad. Enfrenta numerosos peligros y riesgos. No sabemos si ese hilado los resistirá. Pero lo que sabemos hoy es que en medio de la desolación urbana, estas mujeres, estos hombres, plebeyos, groseros, de la banda, que se hablan con la neta, lograron hacer cosas asombrosas; que abrieron el campo de lo posible; al hacer comunidad en donde parecía imposible, hicieron otra política, una muy otra. Sabemos también que día con día, deliberan, trabajan, moldean, el principio esperanza; que tienen sus sueños, sus anhelos, sus convicciones y sus manos puestas en sí mismos; pero lo más importante y el aprendizaje que nos muestran, que su práctica y su hacer nos señala, es que en medio de la gris ciudad, de la catástrofe nacional, en medio de las lógicas del poder y del dinero y a pesar de ellas, lograron sembrar, crecer y germinar, como ellos mismos dicen, *el nosotros*.

El trabajo con el que la historia sigue hacia delante, e incluso ha seguido hacia delante desde siglos, lleva a lo que puede ser bueno, y no como abismo sino como montaña, hacia el futuro. Los hombres, al igual que el mundo, llevan suficiente buen futuro en sí y ningún proyecto es bueno en sí mismo sin esta fe fundamental en él.

Ernest Bloch

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Acha Omar, Campione Daniel, et. al. 2007, *Reflexiones sobre el poder popular*, Editorial el Colectivo, Buenos Aires, Argentina.
- Avalos, Gerardo, (2001), *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. UAM Xochimilco, México.
- Bautista, Rafael, 2014, *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*, AGRUCO, Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- Bajtín, Mijail, (1990), *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*. Alianza Universidad. Madrid.
- Bloch, Ernst, 2004, *El Principio Esperanza*, Editorial Trotta, Madrid, España.
- Bourdieu, Pierre, (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid, España.
- Bourdieu, Pierre, (2009), *El sentido práctico*. Siglo XXI. México.
- Cerutti, Horacio, (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. UNAM. México.
- Cohen, G.A, 2009, *¿Por qué no el socialismo?*, Katz Editores, Buenos Aires.
- Colombani, María C, (2008), *Foucault y lo político*, Prometeo Libros-Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina.
- Cortés, Miguel A., (2010), *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*, Biblioteca Nueva, Madrid, España.
- Cohen, Joshua, 2007, “Deliberación y legitimidad democrática”, *Cuaderno Gris*, III Época, UAM, México.
- Eagleton, Terry, 1997, *Ideología. Una introducción*. Paidós, España.
- Elster Jon, (2001), (comp.) *La democracia deliberativa*. Gedisa. España.
- Franzé, Javier, 2014, *Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea ¿consenso o conflicto?*, Madrid, Catarata
- Foucault, Michel, (1975), Poder-cuerpo, en *Rev. Quel Corps*, no 2, septiembre 1975, pags. 2-5.
- Foucault Michel, (1977), Poderes y estrategias. Entrevista con Michel Foucault. En *Les révoltes logiques*, núm 4, primer trimestre, 1977.
- Foucault, Michel, (1997), *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Raquel, (2015), *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, México, BUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego.
- Gutiérrez, Raquel, (2014), *Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil*
- Gutiérrez, Raquel, Salazar Huáscar, (2015), “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente” en *Revista el Apantle. Revista de estudios comunitarios*. No.1 Puebla, México. Sociedad Comunitaria de Estudios estratégicos.
- (Gutiérrez, Linsalata, Navarro) *Producir lo común para reproducir la vida: claves para repensar lo político*.

- Habermas, Jürgen, (1987), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, España.
- Laval Christian, Dardot Pierre, (2015) *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- Lechner Norbert, 2002, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM, Santiago, Chile.
- León, Emma, Zemelman, Hugo (Coords.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Anthropos. México
- Modonesi, Massimo, 2016, *El principio antagonista. Marxismo y acción política*, UNAM-ITACA, México.
- Modonesi, Massimo, 2010, *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO, Prometeo libros, UBA Facultad de Filosofía y Letras.
- Mouffe, Chantal, (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós. Buenos Aires. México.
- Piedrahita C., Díaz A., Vommaro P., 2014, (comp.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Colombia, Universidad Distrital Francisco José De Caldas, CLACSO.
- Ranciere, Jacques, (2000), “Política, identificación y subjetivación” en Arditi, Benjamin, (Ed.) *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Nueva Sociedad. Caracas
- Ramírez, Juan Rogelio, 2002, *Nunca más sin rostros. Evolución histórica del proyecto del EZLN*. México, Eón.
- Restrepo, Eduardo, (2016), *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*, Envién Editores. Ponticia Universidad Javeriana.
- Sartori, Giovanni, (2005) “En Defensa de la representación política” en Carbonell, Miguel (Comp.) *Democracia y representación: un debate contemporáneo*. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. México
- Sinave, Naïla, (2009), *Análisis de las actitudes lingüísticas hacia el slang mexicano: usos y valoración de la palabra güey*. Études hispaniques, Département de littératures et langues modernes. Faculté des arts et des sciences.
- Tapia, Luis ,2008, *Política salvaje*, La Paz, Bolivia, Comuna, Muela del diablo editores, CLACSO.
- Thompson, John B., ( 2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM Xochimilco, México.
- Ovejero, Félix, (2005), “Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo político” en Carbonell, Miguel (Comp.) *Democracia y representación: un debate contemporáneo*. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. México.
- Tischler, Sergio, 2013, *Revolución y destotalización*, Grietas Editores, Guadalajara, México.
- Van Dijk, Teun A, 1999a, *Análisis del discurso social y político*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- Vázquez, Rodolfo, (2009), “ Entre el individuo y la comunidad. Derechos de las minorías étnicas. en Lisbona Miguel (Edit), *La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán. México
- Vich, Victor, Zavala, Virginia, (2004) *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Grupo Editorial Norma. Colombia.

- Villoro Luis, 1997, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zárate, J. Eduardo, (2009), “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo” en Lisbona Miguel (Edit), *La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán. México.

### Fuentes secundarias

- Aranda, José, 2002, “Constructivismo y análisis de los movimientos sociales” en *Ciencia Ergo Sum*, noviembre, volumen 9, número 3, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, pp. 218-230.
- Derville, 1996, citado en González, Tamborine, 2011; Bajtin, 1987; cultura popular
- Gambetta, Fearon, Elster, Mackie, Stokes, Przeworski, 2001; Ovejero, 2012, 2005
- Benedicto, Rubén, 2010, “Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado” en *STVDIVM. Revista de Humanidades*, 16, pp. 201-229.
- Cáceres Jorge, Herrera, Hugo, “Las formas fijas y sus márgenes: sobre “Estructuras de sentimiento” de Raymond Williams. Una trayectoria” en *Universum*. Vol. 29. No 1. 2014. Universidad de Talca.
- Carvajal, Alvaro, “El discurso argumentativo: las perspectivas analítica y pragmática” en *Revista Comunicación*. Volúmen 15, año 27, no 2, Agosto-Diciembre, 2006 (pp. 5-22).
- Córdova, Patricia, “La esgrima conversacional: entre la tradición discursiva y la tradición popular verbal” en *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, Vol. IV, sem. 2, año 2016:59-98.
- Carvalho José Jorge de, “La mirada etnográfica y la voz subalterna” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, enero-diciembre, 2002, pp. 287-328. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.
- Della Porta, Donatella, (2005), *Deliberation in Movement: Why and how to study deliberative democracy and social movements* en *Acta política*, 40, (336-350).
- Dietz, Gunther, 1999, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Farieta, Alejandro, “aproximaciones éticas al problema del free rider: consecuencialismo, deontología y ética de la virtud”, en *Discusiones filosóficas*. Año 16 no 27, julio-diciembre. Pp. 147-161.
- Gamboa, Isabel, “La pobreza como desolación: vivencias y representaciones en mujeres y hombres rurales” en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, 35-36: 171-207, 2009-2010.
- García Ferrando, 1979, “Problemas metodológicos y técnicos de investigación en la sociología política” en *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 7/79 pp. 35-61.
- Gil, Silvia. L, 2015, “Pensar la autonomía hoy. Una mirada feminista” en *Calibán. Revista semestral de antropofagia cultural*, Año 1. No 1, México. DF.
- González Carlos, Tamborine Aline, *El Lenguaje popular como isomorfismo social*, en *Versión. Nueva Epoca*. Septiembre de 2011. Número 27.

- Gutiérrez, Silvia, “El discurso argumentativo. Una propuesta de análisis” en *Escritos, Revista del centro de Ciencias del Lenguaje*, Número 27, enero-junio de 2003, pp. 45-66.
- Jasper, James M., “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación” en *Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*. No 10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. Pp. 46-66
- Haber, Paul, “ La migración del Movimiento Urbano Popular a la política de partido en el México contemporáneo” en *Revista Mexicana de Sociología* 71, núm. 2 (abril-junio, 2009) 213-245. México.
- Lara, Luis Fernando, (2012) “Hacia una tipología de las tradiciones verbales populares” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, LX, núm. 1, 51-60
- López Montiel, Gustavo (2006), “Modelos formales en ciencia política: ¿alternativas en la construcción y validación de teoría? En Alarcón, Víctor (coord.), *Metodologías para el análisis político. Enfoques, procesos e instituciones*. UAM Iztapalapa/Plaza y Valdés. México.
- Martín Criado, Enrique, “Mentiras, inconsistencias y ambivalencias. Teoría de la acción y análisis del discurso” en *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 72, no 1, Enero-Abril, 155-138, 2014.
- Salles Vania, López María, “Viviendas pobres en México: un estudio desde la óptica de género” en Barba Carlos (2008), *Retos para la integración social de los pobres en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.
- Matías Rossi, Federico, Las asambleas vecinales y populares en la Argentina: las particularidades organizativas de la acción colectiva contenciosa en *Sociológica*, año 19, número 57, enero-abril de 2005, pp. 113-145
- Navarrete Juan P, “Ciencia Política Cualitativa ante el modelo cuantitativo dominante” en *Iberofórum, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Año V, no 9, Enero-junio 2010.
- Noguera José A., “Racionalidad y deliberación en la acción colectiva” en *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Vol. LXV, no 46. Enero-Abril, 107-129, 2007.
- Orozco, Mónica, Alba Citlali, Cordourier Gabriela, *Lo que dicen los pobres: una perspectiva de género*. Secretaría de Desarrollo Social. Documentos de Investigación, 13. México.
- Rauber, Isabel, (2009) “Socialismo desde abajo. La impronta indo-afro-latinoamericana para el siglo XXI.” En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. <http://conceptos.sociales.unam.mx/inicio.php> revisado el 6 de octubre de 2017.
- Reyes, Agustín, El principio de comunidad en G.A. Cohen: reciprocidad y eticidad no sustancial, en *Revista ACTIO* no. 11 –diciembre de 2009. Pp.49-58
- Sato, Kazuo, (2000), “ Diálogo y consenso en el encuentro tradicional japonés” en <https://them.polylog.org/2/fsk-es.htm> revisado el 6 de octubre de 2017.
- Suárez Zuleyka, “Etnografía crítica. Surgimiento y repercusiones. En *Revista Comunicación*, 2012. Año 33/ vol. 21, No. 1. Instituto Tecnológico de Costa Rica, pp. 16-24.
- Pousadela Ines, (2011), *Entre la deliberación política y la terapia de grupo. La experiencia de las asambleas barriales-populares en la Argentina de la crisis*. Buenos Aires, CLACSO’
- Sartori, Giovanni, 2004, ¿Hacia dónde va la ciencia política? En *Política y Gobierno*, Vol. XI, No 2, II semestre de 2004, Centro de Investigaciones y Docencia Económica.
- Sierra, Teresa, 1992, *Discurso, poder y cultura*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México.



- Talego, Felix, (1996) “Democracia asamblearia y liderazgo. La acción política jornalera en Marinaleda”, en *Revista de Estudios Andaluces* no 22, pp. 67-82
- Tassin, Etienne, “De la subjetivación política. Althusser/Ranciere/Foucault/Arendt/Deleuze en Revista de Estudios Sociales, num. 43, mayo-agosto, 2012, pp. 36-49
- Van Dijk, Teun A, “Ideología y análisis del discurso” en *Estudio. Utopía y praxis latinoamericana*. Año 10. No 29 (abril-junio, 2005). Pp. 9-36.
- Van Dijk, Teun A, “El análisis crítico del discurso” en *Anthropos*, (Barcelona), 186, septiembre-octubre, 1999, pp. 23-36.
- Zavaleta Diego, “Pobreza, vergüenza y humillación. Una propuesta de medición” *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. Boletín no 76. Agosto de 2011. PNUD

# Comunidad y comunizar:

Aprendizajes sobre la experiencia de las comunidades urbanas de la OPFVII.

**Comunizar es experimentar otras relaciones, otras maneras de vivir, en todos los planos. Pero es también, obligatoriamente, algo más y distinto que extender al máximo los márgenes de autonomía que esta sociedad permite.**  
**Troploin**

I.

En las periferia de las ciudades existen posibilidades de despliegue de lógicas intersticiales de reproducción de vida comunitaria. Esto se debe a la contradicción en la que las instituciones estatales no logran asegurar la esfera reproductiva de los sectores populares y a que muchos de ellos no terminan de articularse a la producción por medio del mercado asalariado. Esto es característico de nuestras sociedades periféricas de manera estructural y también por la particular forma de segregación urbana latinoamericana. En el abigarramiento de nuestras sociedades latinoamericanas se despliegan otras lógicas de reproducción social.

Estas condiciones, empero, no propician por sí mismas lógicas colectivas comunizantes. Se requiere de organización, iniciativa, disposición así como de un largo y dificultoso proceso. En la metrópoli, las familias encuentran mecanismos para afrontar la adversidad de la reproducción urbana a través de sus propios modos y lógicas de reproducción, pero estas no derivan ni necesaria, ni automáticamente, en relaciones comunales o de lucha. Como hemos afirmado, son tramas subalternas de apoyo mutuo, fragmentarias, discontinuas e infra-políticas. Son, como hemos dicho, no hegemónicas, pero a la vez, no necesariamente emancipatorias en sí mismas.

La acción colectiva familiar es sumamente fértil como potencia de las lógicas de reproducción hacia la organización comunal. Esas relaciones están fundadas, aunque contradictoriamente, en relaciones de don puro y altruismo total por estar constituidas por los afectos y el imperativo de la reproducción en un entorno hostil. La acción colectiva familiar despliega una infrapolítica de los afectos, que, aunque ambivalente por las relaciones patriarcales que la cruzan, se realiza bajo una lógica de obligaciones y deberes cuya moralidad es la compartición que exige cierta cooperación y colaboración de manera regular. Aunque exista una división del trabajo por género, la unidad familiar coopera entre sí hacia la reproducción. Es de destacar que las familias en donde no existe esta lógica de regularidad del deber y la cooperación, son precisamente aquellas que mayores dificultades afrontan para integrarse a la esfera comunitaria.

La comunidad tiene uno de sus fundamentos en el reconocimiento recíproco de la necesidad de interdependencia para afrontar la adversidad de la reproducción. El horizonte de escasez es la realidad que comuna. La comunidad es volver a necesitar a las personas y no sólo a las cosas, lo que crea una intersubjetividad y relacionalidad cara a cara, que conlleva afectos, memoria y vínculos que van más allá del utilitarismo sobre el otro para sobrevivir. Esta interdependencia sólo es posible cuando los recursos estatales o dinerarios del salario son débiles, intermitentes, difíciles de acceder o incluso están ausentes. No es necesaria la

interdependencia comunal si el dinero media las soluciones de la reproducción o bien lo hace la lógica distributiva pero subordinante de la acción estatal. Las necesidades básicas entre los pobres bien pueden ser resultas con dinero, con acciones gubernamentales o bien, por relaciones clientelares de intercambio personalizado de favores, bienes y servicios. Otra posibilidad es que dichas necesidades sean afrontadas de manera comunitaria. Mercado o comunidad, Estado o comunidad son relativamente excluyentes entre sí. O mejor, estatalidad o comunalidad, como prácticas dinámicas son relativamente antitéticas ya que unas sustituyen a las otras como modos de reproducción.

Por eso, el proceso comunitario urbano de la OPFVII, como hemos visto, es a la vez una relativa, permeable y dinámica sustracción de las relaciones de mercado por un lado y una sustracción de las relaciones estatales, gubernativas y partidarias por el otro. A pesar de la evidente y limitada dependencia de recursos gubernamentales para la vivienda, es claro que la lógica productiva de habitación ha sido sólo posible a través de relaciones no mercantiles, que complementan y hacen viable la edificación. También, estas familias, a pesar de que dependan por completo del intercambio dinerario de trabajo, a través de la organización, se sustraen de las relaciones mercantiles –de manera parcial, relativa y porosa- para resolver otras de sus necesidades por la vía comunitaria.

Aprendimos que *habitar es la dimensión que integra la reproducción comunitaria de la vida*. Como hemos visto, las prácticas de apropiación y construcción, abren el camino a la protección en común, la auto regulación, el autocuidado colectivo y el auto conocimiento. Esta construcción común del habitar es un proceso político de reunión, deliberación y acuerdo. Esta politicidad deviene necesidad por el proceso organizativo, pero es a la vez proyecto y horizonte.

Habitar no sólo es espacialización, aunque sea esta su base material y relacional, sino el modo de vivir en común. Habitar es el conjunto de prácticas, vínculos, relaciones, saberes, afectos y politicidad reunidas al vivir juntos. Habitar y producir, reunidas, son las prácticas de la reproducción social. La mirada productivista del mercado capitalista pero también de la izquierda ortodoxa, oscureció el habitar y sus dimensiones reproductivas. Habitar en común –protegernos, sostener la habitación, cuidar de nuestra salud, pensar y planificar nuestros aprendizajes- es tan importante como la base material productiva y es un campo enorme donde se despliega una politicidad para asegurar la vida. Es en este campo, donde muchos movimientos latinoamericanos avanzan a pasos agigantados, a los que llamamos movimientos de la reproducción.

En el proceso de habitar, hemos visto cómo la política femenina de subjetivación, se despliega en la esfera comunal, como desprendimiento, modificación y renegociación del poder patriarcal. En buena medida las mujeres recuperan sujetividad debido a la fuente de autoridad y significación que implican las prácticas en la esfera comunitaria, volviendo secundaria la autoridad fundada de manera crucial -aunque no exclusivamente- en el salario masculino como medio reproductivo. Es la práctica y el hacer femenino el que cambia la percepción de los varones e hijos al ver su despliegue comunitario, tanto de fuerza y habilidad física, como verbal y de liderazgo. Dicha transformación y renegociación no acaba de una vez y para siempre con las relaciones patriarcales, quizá, debido a la ausencia de una

subjetivación comunitaria explícita, donde se busque, en colectivo, la superación de dichas relaciones de dominación.

La política femenina, la acción colectiva familiar y sus tramas de apoyo mutuo reproductivas, la relativa sustracción del mercado y el estado, las necesidades estructuralmente creadas donde el habitar no está asegurado así como el reconocimiento de la necesidad de interdependencia obligada en medio de la escasez, son la argamasa, los elementos y condiciones que permitieron *comunizar, fundar comunidad*. Son los fundamentos de estas peculiares comunidades urbanas, mas no su forma esencial, sino apenas sus condiciones de posibilidad.

La OPFVII, organizada inicialmente como solicitante de vivienda, en clave subalterna y antagonista con los distintos gobiernos de la Ciudad y en alguna medida contra propietarios privados, aglutinó y formó una organización social demandante de derechos, acceso y redistribución de los recursos sociales. La larga lucha en clave de protesta popular y acción colectiva (marcha, plantón, negociación, cierre de avenidas) que no hemos descrito con detalle en esta investigación, logró su objetivo. Una vez ganados por la presión social y la movilización popular terrenos y viviendas, así como ha sucedido en otros movimientos como Los Sin Tierra, y el Movimiento Urbano Popular, el peligro de que las familias participantes en el movimiento se disgregaran en la pequeña propiedad familiar era un enorme riesgo. Si desde abajo las lógicas de las clases populares permitieron fundar comunidad, desde la dirigencia lo que logró mantener reunidas a todas las familias, fue el proyecto de constituir comunidades como formas de vida. Fundar comunidad sólo ha sido posible por las lógicas reproductivas familiares pero también por el horizonte político comunitario propuesto e impulsado por su dirección.

## II.

La *esfera comunal* es una ampliación de relaciones recíprocas de responsabilidad política interfamiliar así como de obligación y deber, basados en la cooperación, el apoyo mutuo y la compartición. La cohesión y articulación interfamiliar forma una nueva subjetividad y relacionalidad donde se amplía la esfera no mercantil que proviene del interior de las unidades domésticas. La suma organizada de esfuerzos cooperativos es un resultado distinto y superior de los intereses equivalentes pero separados por familia. La esfera comunal es una ampliación de la esfera de la reproducción familiar junto a otras familias diferentes. Es una segunda escala reproductiva, donde de manera distinta a la unidad familiar, existe no obstante una continuidad de las responsabilidades intrafamiliares de cuidado y protección común que ahora son interfamiliares, es decir, comunitarias.

La esfera comunal, se integra por las prácticas y deliberación limitadas a los asuntos directos y comunes de la reproducción en colectivo. Su escala y alcance son autocontenidos. La esfera comunitaria es un espacio de acción, subjetivación y politización. Es una socialidad donde se habilitan numerosas capacidades y donde pueden desplegarse saberes locales, diversos y situados.

La esfera comunal se va integrando cuando las prácticas esporádicas y discontinuas, familiares o interfamiliares se articulan como un modo permanente de reproducción en común. Cuando el trabajo para la reproducción se instituye como medio para afrontar la

escasez de manera interfamiliar. El trabajo comunitario es la relación y vínculo fundante de la esfera comunitaria. *Comunizar es la búsqueda de estabilización de lógicas comunes, cooperativas y comunitarias.*

El trabajo comunitario es también un proceso subjetivante, que no sólo obliga y permite las relaciones interfamiliares, sino a la vez, aprender a desplegar habilidades y capacidades en colectivo, materiales y simbólicas. Ellas producen una subjetivación de orgullo, dignificación y auto control. El proceso de hacer en común, muestra la potencia cooperativa y envuelve a quienes la realizan en una experiencia vital de reconocimiento recíproco y del colectivo. Es una individuación y socialización *nosótrica* no sólo por su realización material, sino por su autodirección y gestión común. Hablamos aquí de la experiencia de trabajar en común y el aprendizaje práctico que provoca.

Los vínculos prácticos de la cooperación y el trabajo comunitario, no basados en la especialización de individuos sino en la socialización de saberes y organización en colectivo, es parte de la forma comunal de reproducción de la vida, de un modo específico de relaciones y subjetividades.

La tierra inerte no comuna por sí misma. Es necesario desfeticizar la propiedad y el territorio –espacio geográfico creado por la naturaleza- ya que cierto determinismo material está detrás de los medios de producción y reproducción, como si estos derivaran necesariamente en relaciones colectivizantes. Es el trabajo y hacer colectivo el que espacializa la comunidad como territorio; aprender a hacer en común, e instituir dicho trabajo es quizá la trama comunitaria esencial del proceso. Debido a ello, suele confundirse la propiedad colectiva con la comunidad. Aunque exista propiedad comunal o colectiva no necesariamente existe comunidad. Se necesita de las prácticas que definen lo comunal para que exista como relación la comunidad misma. Esta reflexión llevada a otras latitudes y experiencias históricas, bien podría explicar el fracaso de procesos estatales de colectivización.

Podemos caracterizar a ese hacer en común como *trabajo familiar igualitario*, como mecanismo radical de horizontalización del hacer, así como *rotativo de servicio*; este último, desde donde se deriva cierta delegación pero mandatada desde las asambleas. Ambos aparecen y se despliegan no sólo en la experiencia inusual de las comunidades urbanas que hemos conocido, sino en otras comunidades y situaciones a pesar de sus muy diversas formas y figuras. Esta relativa horizontalidad del trabajo radicalmente igualitario, tiene resonancias en los significados sobre el deber, la obligación y las decisiones. El intercambio recíproco puede aparecer como una relación diádica entre unidades [familia-familia, individuo-individuo] o multiradial [familia-individuo frente a todas las demás familias o individuos]. La cooperación suprafamiliar aparece como la formación de una nueva relación y unidad reproductiva organizada como fuerza de trabajo unitaria.

Obligados por la situación desolada en que viven las clases populares urbanas, estas familias aprendieron a necesitarse entre sí y desaprendieron –nunca del todo- la mirada egoísta autocentrada. La cooperación y reciprocidad no está basada sólo en valores altruistas y lógicas afectivas como en la familia, sino en la sabiduría práctica de que los resultados de actuar en común, muestran su superioridad sobre la lógica egoísta. Aprender a coordinarse, organizarse, trabajar y actuar en colectivo muestra la potencia de la forma comunidad. La

comunidad se forma en la acción en común interfamiliar que rinde frutos para todos de manera más o menos igualitaria. Ese sentido práctico, es posible que se despliegue de manera reificada en la comunidad ancestral, bajo la ideología de la tradición y la identidad.

Los críticos de la comunidad sólo alcanzan a ver la reificación sin comprender esa lógica práctica, por lo que niegan la existencia misma de comunidad, al sólo ver vínculos identitarios opresivos. Pero debajo de ella, la practicidad interfamiliar para reproducir la vida es una lógica de cooperación y reciprocidad que asegura la reproducción como mejor medio de agregación entre familias que se reconocen como iguales en el trabajo, en un medio de relativa escasez.

Así, la *reciprocidad equilibrada y/o cooperación interfamiliar*, como fuerza de trabajo social unitaria de trabajo concreto y útil, es tanto una técnica de sobrevivencia interfamiliar, como un modo de agregación de voluntades y por tanto una politicidad, si se quiere básica, que es la de hombres y mujeres reunidos buscando los medios para sobrevivir juntos y reproducir la vida de quienes integran la comunidad como responsabilidad conjunta. Aunque esa relación práctica puede ser significada de múltiples modos, que van desde su idealización romántica hasta ser considerada parte del ser étnico, la comunidad comienza a existir cuando sus integrantes se organizan para afrontar la reproducción en colectivo. La identidad puede aglutinar numerosas comunidades, pero son estas últimas las unidades prácticas de organización y reproducción material. A su vez, la etnicidad puede perdurar sin su base material comunitaria, como en el caso de los migrantes. Suele confundirse la comunidad con la etnicidad y la identidad, pero la comunidad como práctica, ha sido nuestro eje de investigación y creemos haber demostrado que la comunidad se forma en un tipo de acción colectiva muy específica, que es la reproducción de la vida en común.

Si aprender a trabajar juntos en torno de lo común, fue un largo y tortuoso proceso, es aún más difícil y sofisticado aprender a regular el habitar en colectivo. La dimensión autoreglativa de la esfera comunitaria implica la capacidad de dirigir y controlar el poder consensual, coercitivo y persuasivo dependiendo de las circunstancias. Significa que la cooperación interfamiliar es estable pero también dinámica, ya que se transforma en el tiempo. La autoridad que asegura que dicha cooperación se cumpla es la comunidad misma, a través de figuras múltiples y diversas de uso del entendimiento y convicción colectiva pero también de la sanción y la presión social ejercidas para lograr sostenerla en el tiempo. La comunidad fundada en el trabajo familiar igualitario y rotativo de servicio, requiere tanto de confianza y certeza creados en la deliberación, como de algún tipo de autoridad y monitoreo de los acuerdos; se requiere del compromiso explícito y prolongado para asegurar su funcionamiento. Ello constituye un principio asociativo colaborativo que necesita de la vida deliberativa y la autoridad para mantenerse en pie. Sin ellas, la cooperación interfamiliar falla, se retira, erosiona o debilita. No se trata sólo de normatividad, sino de la capacidad y voluntad colectiva de autoregulación. Su reducción desde el institucionalismo fetichiza reglas y acuerdos, pero la habilitación de ese saber autoreglativo, es el otro pilar comunitario.

Una *capacidad instituyente de trabajo y autoregulación* comunitarias son entonces enormes logros de las emergentes comunidades urbanas de la OPFVII. Lo que es asombroso es su capacidad generativa para la organización, que lenta y contradictoriamente va integrando esa esfera comunitaria de la que hablamos. En medio de la precariedad, los intereses estratégicos

o utilitarios de muchas familias, el cansancio y una sórdida y violenta realidad urbana, este entramado comunal de trabajo y autoregulación se construye diariamente y aún más, se despliega en constante actualización, revisión y corrección. Esta constante transformación y reevaluación, es una praxis permanente de lo colectivo.

La esfera comunitaria está integrada, en resumen, por el trabajo comunitario, los mecanismos de autoregulación así como por las figuras autogubernativas y deliberativas de la política asamblearia. En cada una de ellas se despliegan significaciones y representaciones del poder, la autoridad, lo justo y lo común que deben ser constantemente deliberadas, negociadas, consensadas y acordadas.

### III.

Aunque los individuos y familias tengan aparentemente intereses compartidos, de ello no se deriva que deban actuar de manera comunal. Identificar esas necesidades, intereses anhelos y sueños como comunes para luego afrontarlos de manera colectiva es el núcleo de la política comunitaria. *El corazón comunitario es la capacidad colectiva de producción, significación y regulación de lo común.*

En la comunidad empero, convergen racionalidades estratégicas utilitarias y de altruismo, de preocupación, responsabilidad y cuidado de los otros, así como de desapego y descuido y -siguiendo la noción de Marshall Sahlins- de *reciprocidad negativa*. La tradición teórica de la acción racional ha elevado las relaciones estratégicas y de búsqueda de beneficio propio como la única racionalidad existente. Quienes integran una comunidad, son diversos en sus formas de relación con el resto de las familias y también son diversos y contradictorios consigo mismos. Conviven tanto entre familias como en cada individuo racionalidades donde la preocupación y compromiso por los otros son también una forma de realización y deber. En otros, domina una racionalidad utilitaria y algunos más, quisieran terminar con cualquier vínculo que los ate al compromiso comunitario. Esta diversidad es la que constituye a quienes se vinculan de manera comunal.

Aunque es una forma de reproducir la vida en colectivo, *la comunidad es también ejercicio de poder y autoridad que reduce, disciplina y desincentiva las relaciones estratégicas de beneficio egoísta*. Debilita o cancela la reciprocidad negativa a su interior. Es a la vez, cierta liberación de la potencia de lo social y su gobierno. La sustitución de la forma propiedad por la forma de usufructo común, es el fundamento de la regulación colectiva, ya que ata en la interdependencia por el uso de comunes a todas las familias asociadas en comunidad. *La pertenencia comunitaria y el derecho de uso, son el vehículo organizativo y relacional para disciplinar y someter la posible reciprocidad negativa.*

No obstante, dicho mecanismo que comuna y cohesionan a la vez a los principios de responsabilidad, cooperación y reciprocidad para la pertenencia comunal, puede implicar también una relación opresiva sobre los individuos y familias. Es esencial que en la experiencia que hemos revisado, la esfera autónoma individual sea respetada y que la intervención comunitaria se detenga en las fronteras del cuerpo, razón, albedrío y moralidad individuales. Se salvaguarda así la libertad individual, que, aunque fruto de la modernidad liberal, es indispensable como relacionalidad emancipatoria. Así, la comunidad urbana que

hemos analizado no es omni-abarcadora. No todo es relación comunal. Estos límites son un principio básico de una posible *comunidad libre*.

*Producir comunes, regular la reciprocidad negativa y darse a sí mismos un horizonte comunitario, es decir dirección y gobierno, son los elementos de la praxis instituyente comunitaria, de lo político comunitario. Esta capacidad instituyente de la OPFVII es un logro asombroso, logrado a base de prueba y error, de una flexibilidad y resiliencia entre horizontes de transformación ambiciosos pero pasos cortos, lentos, y zigzagueantes, de estancamientos y reinicios constantes. La política comunitaria es una política de sí mismos; es movimiento práctico de intervención y acción sobre sus propios asuntos, regulación de la vida cotidiana para la reproducción de la vida; pacto, compromiso y deber del cuidado y preocupación recíprocas. La política comunitaria se funda en el compromiso y obligación de reproducir la vida de quienes integran la comunidad.*

Ese lazo político exige una intensa politicidad de deber y obligación en la participación, y – como ya han hecho notar otros- se funda más en el servicio que en el derecho. Las figuras particulares de organización, mecanismos y despliegue de la política comunitaria son muy diversos y situados. La capacidad de darse a sí mismos su forma y figura política abre la potencia de lo político mismo. No obstante, las figuras político-comunitarias pueden reificarse en el tiempo y pueden como sabemos, tener mandos despóticos, elitistas y opresivos. La politicidad esencial de la reproducción de la vida bien puede ser una politicidad asfixiante de relaciones de dominación. Por eso, buscar como horizonte comunitario que el poder se despliegue en todo el entramado comunitario, luchar contra la oligarquización, contra la separación de poder y potestas, y que ello implique un ejercicio radical de autodeterminación no está dado por se en la *forma comunidad*.

*Comunizar es esa búsqueda emancipatoria de relaciones comunitarias libres. Es la búsqueda de superación de lo dado, y lo que ata a los subalternos. Es una serie de prácticas y reflexividad para no reificarse a sí mismos y sus relaciones; implica una ardua tarea para lograr un mando colectivo, un mando que obedece. Es habilitar las condiciones, capacidades y habilidades colectivas de autodirección así como constreñir o regular las relaciones de dominio. Por ello podríamos afirmar que existen comunidades que comunizan, es decir, comunidades para la reproducción de la vida, que impulsan un movimiento auto-determinante.*

Si como dice E.P.Thompson, la clase se forma en la lucha, podemos decir, *la comunidad se integra en el trabajo para reproducir la vida*. El sujeto que combate se forja en el antagonismo. *El sujeto que cuida de la vida, se funda en la autonomía, en su propia potencia para reproducir la vida*. El primero lucha, derrota o es derrotado en la lógica político-estratégica de poder que emula las maniobras militares. El segundo se reapropia de las condiciones de su propia reproducción, les da forma y figura y si busca relaciones libres de dominación, entonces *comuniza*.

La comunidad, empero, es sólo una de las posibles formas de la autonomía. *Es sólo una de las figuras posibles para la reproducción social, pero implica otra forma de lo político. Politicidad subterránea, intersticial, que aparece en los márgenes de lo dominante como*



*potencia y emancipación inacabada, por ser sólo el principio de posibilidad de una liberación más allá de la comunidad.*

#### IV.

Las coordenadas que encontramos sobre la comunidad, bien pueden ayudarnos a comprender que lo comunitario es apenas la unidad mínima de procesos inter y supracomunales, de los que se desprende una potencia más amplia de regulación societal. Muchos de los movimientos comunitarios y autónomos, tienen clara una perspectiva de mayor alcance regional, más allá de la comunidad, y a la vez, una perspectiva de auto-contención. Si pensamos las lógicas reproductivas de la comunidad urbana y la experiencia de la OPFVII, quizá nos puede alumbrar sobre otros procesos. *La comunidad urbana, se despliega en la esfera del habitar y la reproducción, pero no en el ámbito productivo, al menos hasta ahora.*

La comunidad urbana entonces es una –entre muchas- de las posibles vías de recuperación de la politicidad básica de hombres y mujeres concretos, para autodefinir y darle forma y figura a su existencia material y simbólica.

Podemos pensar que la tradición del movimiento obrero que reivindicó la recuperación de fábricas, constituyendo concejos y regulando la producción fabril de manera autogestiva, se fundamenta en el ámbito de la producción, pero en contraste, no en el de la reproducción y el habitar en común.

Tanto los concejos de fábrica como las comunidades urbanas se integran como unidades productivas y reproductivas a nivel microsociales, cuyo grado de autonomía material es parcial, debido a que están insertas en lógicas societales que los atan y determinan. Por ello, *el horizonte de los concejos fabriles siempre fue el de la autogestión generalizada de la producción, y el de las comunidades urbanas organizadas el horizonte de la comuna.*

Son los pueblos indígenas quienes han logrado en los últimos tiempos a partir de su reconstitución comunitaria, construir tramas supracomunitarias que descansan en esferas comunales tanto productivas, como reproductivas. De su integralidad y de su escala surgen potencias de autogobierno intercomunitario como horizonte de transformación, es decir, de autonomía integral, que sólo el zapatismo ha logrado instituir.

Así, podemos ver claramente las diferencias entre las lógicas subalternas de reproducción, es decir, a los millones de interacciones en redes de parentesco, afectividad y apoyo mutuo, discontinuas y fragmentarias y no mercantilizadas que logran asegurar la reproducción en nuestras sociedades abigarradas. Frente a ellas, pero desde y a partir de ellas, *el impulso de movimientos comunizantes que forman comunidades aquí, o concejos fabriles allá como una estrategia de lucha y como forma de hacer política.* Pero sólo podemos imaginar una escala superior de articulación más allá de esas unidades, con los ejemplos del zapatismo y quizá del Kurdistán, donde se establecen relaciones confederadas de regiones, asentamientos y poblaciones.

*Podemos afirmar entonces que sólo desde las lógicas de reproducción no mercantiles, se puede hacer, fundar o actualizar comunidad. Pero sólo desde un movimiento comunizante se construyen comunidades con un horizonte emancipatorio.*

Para pensar en una emancipación generalizada, la comunidad es la unidad potencial de gestión de una sociedad otra, pero hasta hoy, su límite es estar constreñida a su propia dimensión. Su potencia pero también sus límites deber ser repensados en una lógica de *destotalización* que muchos de estos proyectos reivindican.

Repensar las escalas y posibilidades de autoregulación societal, deben partir de la reflexión que han hecho estos mismos movimientos comunizantes. El caso del Gobierno Comunal de Cherán K'eri es digno de destacarse, ya que concluyen que su objetivo “no es Cheranizar al país”; es decir, reconocen al igual que la OPFVII, que su proceso de gobierno comunitario no puede ser un modelo replicable en otros lugares, experiencias y procesos. A pesar de ello, la irradiación del ejemplo de Cherán comienza a tener consecuencias en la región, donde un centenar de comunidades buscan ya, emular dicho proceso. *Lógicas de irradiación pareciera ser la posibilidad local y regional de alcances mayores de una gestión societal emancipadora.* En ello la OPFVII, por diversas razones, tiene claros límites, que deben seguir siendo analizados, considerando que la perspectiva de su proyecto político se piensa como parte, pieza o componente de un cambio societal generalizado, pero donde su forma de comunidades urbanas no necesariamente es un modelo revolucionario replicable. *Irradiación, autocontención, destotalización y sus contradicciones,* son escalas de cambio social que no hemos desarrollado en esta investigación, pero son indispensables para seguir pensando la emancipación. *Comunizar significa pensar y realizar prácticas de antagonismo, fuga y superación de las relaciones de dominación a escalas supracomunitarias. Es gestionar la vida social desde otras racionalidades destotalizadoras, pero que son conscientes de la máquina totalizante del capital.*

V.

Más allá de las posibilidades y potencias de la emancipación en escala societal, la comunidad está cruzada por el poder, la contradicción y el conflicto. Muchos son los riesgos y retos que viven las comunidades urbanas de la OPFVII: desde la brecha generacional, hasta la violencia del crimen organizado metropolitano; el agotamiento por la intensidad del trabajo comunal o el retiro egoísta de familias de los acuerdos comunales. Siempre es grave además la posibilidad del aumento del poder coercitivo sobre individuos y familias, o la posible fragmentación entre comunidades o escisiones. Cabe seguir reflexionando además, sobre la inusual ausencia de intervención estatal en estas tramas comunitarias, que ha permitido un despliegue organizativo sin precedentes urbanos.

La experiencia de la OPFVII sólo ha sido posible por la convergencia de fuerzas y procesos históricos en la ciudad, que son prácticamente irrepetibles, donde el mérito del movimiento-organización fue saber desplegar su fuerza popular en medio de ese contexto. Por supuesto, son las fuerzas centrífugas del capital las que más ponen en riesgo al proceso de estas comunidades urbanas. En una perspectiva emancipatoria, podemos afirmar que *las comunidades urbanas de la OPFVII, son el despliegue constreñido de la potencia de las clases populares en un entorno estatal-mercantil hostil y adverso.* El mayor límite de la OPFVII, es que su propio camino es el de una experiencia solitaria en medio de la urbe. No existe un movimiento de comunidades urbanas en la megalópolis mexicana. Cabe cuestionarse qué habría sucedido si el movimiento urbano popular en su conjunto hubiera

escogido un camino de comunización, si hubiera elegido hacer comunidad como modo de lo político.

No obstante, nuestro largo recorrido termina al regresar a esos hombres y mujeres concretos que integran una experiencia inusual. Más allá de la potencia y prefiguración de una regulación urbana alternativa, la práctica concreta de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente es la de cambiar radicalmente la vida de quienes integran sus comunidades.

Es otra potencia, la del comunizar, que transforma a las clases subalternas en hombres y mujeres realizándose, siendo sujetos colectivos de otra forma de lo político. *La experiencia de las comunidades urbanas logra reducir las dosis de dominación, con el mayor despliegue del sujeto posible dentro de un marco de constreñimiento.* Es la política comunitaria de sujetos contradictorios que han ido ensanchando lo dado y creando un nuevo sentido, en colectivo. Un proceso donde se libera la potencia de lo social y donde la gente sencilla y humilde aumenta su poder sobre el control efectivo de las decisiones que afectan sus propias vidas. Donde se habilitan sus capacidades para la esfera política comunitaria y aumenta su capacidad de acción sobre sus propias vidas; experimentando, conociendo y ejerciendo su hacer en común y nuevas relaciones sociales.

Es pues la emergencia y liberación de la potencia de los sujetos, que no puede evaluarse ni cuantificarse en términos de las estrategias de cambio societal a gran escala. *Comunizar es la certeza de que los de abajo son sujetos con potencia de cambio radical. Que son ellos mismos quienes pueden autodirigirse y que su emancipación significa desplegarse como sujetos autónomos. Comunizar es cambiar las relaciones sociales en sujetos concretos y situados, abriendo la posibilidad de su despliegue.*

Estos hombres y especialmente, estas mujeres, sencillas, de barrio, que no se quedan calladas, dominadas y rebeldes a la vez, han ido aumentando su poder; no el poder sobre otros, sino el poder para cambiar sus propias vidas. Se han apropiado de manera cada vez más profunda de sus condiciones de existencia haciendo comunidad. Es una política en donde importa el sujeto y no las victorias estratégicas. Es una política donde emergen los hombres y mujeres concretas, decidiendo sobre su destino. Estas mujeres son cada vez más dueñas de sí mismas, restringiendo relaciones de reciprocidad negativa y ampliando siempre de manera inacaba e imperfecta, la comunidad como modo de afrontar la vida misma. En sitios desolados y precarios, en medio del caos y del mercado urbano, donde pareciera que no hay salida más que las relaciones instrumentales o la barbarie, estas mujeres hacen una política muy otra, la de las extraordinarias comunidades urbanas, la de la política comunitaria y su horizonte de comunización, que es tal vez - sólo tal vez- una ventana hacia el mañana.

**Ciudad de México. Diciembre 2017.**