POLÍTICA COMUNAL Y AUTONOMÍA URBANA

MUJERES DE BARRIO PRODUCIENDO LO COMÚN EN CIUDAD DE MÉXICO

CÉSAR ENRIQUE PINEDA

PRÓLOGO DE
JORGE ALONSO

POLÍTICA COMUNAL Y AUTONOMÍA URBANA

MUJERES DE BARRIO PRODUCIENDO LO COMÚN EN CIUDAD DE MÉXICO

Al oriente precario de la Ciudad de México, se encuentra la Cooperativa Acapatzingo, un conjunto habitacional encabezado por mujeres de familias pobres. Al cruzar las puertas de este inusual barrio, de inmediato uno se da cuenta de que algo muy especial sucede en este rincón de Iztapalapa. Uno puede ver y sentir otro orden en medio de la gran capital: un orden que podemos llamar comunal.

Aunque no pueda verse opulencia en este barrio auto organizado, quizás pueda encontrar otro tipo de riqueza: la que se basa en la cooperación, la colaboración, la reciprocidad y la organización de los más pobres, aquella que ha logrado construir, desde cero, una nueva comunidad que toma decisiones por asamblea, tiene su propia radio, su sistema de seguridad interno, sus promotoras de salud, su bachillerato popular, sus huertos colectivos, sus plantas de potabilización, sus farolas solares y sus espacios comunes, construidos en buena medida de manera autogestionada; que levantó de la nada cientos de viviendas, todo ello en medio de una zona marginada y sumamente violenta.

Acapatzingo es uno de los asentamientos de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente. Una excepción en la trayectoria del movimiento urbano popular en México. Una bifurcación poco conocida que los llevó a constituirse como un movimiento de la reproducción haciendo comunidad. Este trabajo narra su historia: la de cómo las clases subalternas y en especial las mujeres de barrio se ponen de pie, hacen emerger otras formas de hacer política y otros modos de regulación social, produciendo comunidad y autonomía urbana.

César Enrique Pineda es Doctor en Ciencias Políticas y Sociales, Maestro en Estudios Latinoamericanos y sociólogo. Profesor-investigador y activista, sus investigaciones se centran en la contradicción del capital en la naturaleza, los movimientos sociales, la autonomía y la comunidad. @cesarpinedar

9 786079 934835

Política comunal y autonomía urbana

Mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México

César Enrique Pineda

Esta investigación fue dictaminada por pares bajo el método doble ciego a cargo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

El texto fue modificado para su publicación. La versión original recibió de la Cátedra Jorge Alonso mención honorífica en el Premio a la mejor tesis doctoral en Ciencias Sociales, otorgada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social 2019. La investigación contó con el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología.

Política comunal y autonomía urbana. Mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México — César Enrique Pineda Ramírez, autor. — México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México; Bibliotopía, 2024.

Diseño de portada: Miguel Ángel Sánchez.
Cuidado de la edición: Bibliotopía.

D.R. © César Enrique Pineda, autor.

D.R © Bibliotopía
Calle de la Luz 33
C.P. 62450, Cuernavaca, Morelos.
México

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.

ISBN: 978-607-30-8938-8 (UNAM)
ISBN: 978-607-99348-3-5 (Bibliotopía)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector
Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria General
Patricia Dolores Dávila Aranda

Secretario Administrativo
Tomás Humberto Rubio Pérez

Abogado General
Hugo Alejandro Concha Cantú

Directora General de Publicaciones y Fomento Editorial
Socorro Venegas

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Directora
Carola García Calderón

Secretario General
Patricia Guadalupe Martínez Torreblanca

Secretario Administrativo
Jesús Baca Martínez

Jefe del Departamento de Publicaciones
Elvira Teresa Blanco Moreno

A las mujeres que a lo largo y ancho de América Latina cuidan de la vida y su reproducción, y al hacerlo construyen otra forma de hacer política.

A las mujeres de Acapatzingo y de todos los asentamientos de la OPFVII.

Por sembrar a diario, en sus comunidades, las semillas de un mundo nuevo.

Índice

Índice vii

Prólogo. Jorge Alonso ix

Agradecimientos xv

Introducción. Hacer comunidad en la ciudad 1

1 Movimientos de la reproducción 15

2 Infrapolítica femenina y potencia subalterna 43

3 Ocupar, habitar, comunizar 95

4 Poder comunal. Coerción, liderazgo y convicción 153

5 La política de lo común 217

6 Reflexiones finales 289

Bibliografía 305

Prólogo

Jorge Alonso

Me resulta muy grato recomendar ampliamente la lectura de este profundo y original libro. Su autor recibió por parte de un jurado plural, autónomo y muy estricto el aval para que le fuera otorgada una mención honorífica por su tesis doctoral *Lo político comunitario*, que concursó en 2019 en el premio anual de una Cátedra Bi-institucional.

Este trabajo profundiza en la experiencia de una organización popular independiente en la capital mexicana y escudriña sus aportes emancipatorios fincados en la autonomía comunal. Enrique Pineda, quien ha ido madurando la investigación que da origen al libro, cuenta con una sólida trayectoria en los estudios de movimientos surgidos de los de abajo. Ha explorado teórica y prácticamente lo que implican procesos de autonomía que, más allá de problemas y contradicciones, están ya prefigurando un mundo diverso al que ha impuesto el patriarcado, el colonialismo y el voraz y depredador capitalismo. Uno de sus méritos es que sus investigaciones han roto con los cánones estrechos para atisbar las potencialidades emancipatorias de organizaciones populares que están realizando nuevas economías y políticas.

Los movimientos urbano populares en México tienen una larga historia, y un extenso tratamiento. El relevante papel de las mujeres en ellos, aunque al principio prevaleció invisibilizado, finalmente ha tenido el reconocimiento que se merece. Se han ido multiplicando y diversificando por todo el país. Han experimentado drásticos cambios. Ha habido una gran cantidad de investigaciones en torno a sus manifestaciones en el Valle de México, pero su existencia en muchas de las ciudades de la República Mexicana ha tenido que ser atendida también. A principios del siglo XX irrumpió con fuerza el movimiento inquilinario. Los problemas urbanos suscitaron reclamos de pobladores relegados que desataron memorables luchas. El desordenado crecimiento de las ciudades debido al proceso capitalista tenía que ver con despojo sufrido por las comunidades campesinas generando intensas migraciones campo-ciudad. La mano de obra migrante del campo requería espacios donde habitar y fueron creciendo los núcleos de los pobladores en condiciones miserables de vida. El gobierno los fue controlando por medio de líderes, incitando divisiones entre los pobladores que se atrevían a organizarse independientemente (Alonso, 1980). Se movilizaban no solo los colonos, sino seguía habiendo movimiento de inquilinos y de solicitantes de crédito para vivienda (Ramírez, 1986) Los movimientos fueron encontrando formas de organización aglutinantes como campamentos, frentes y coordinadoras. Las

luchas se intensificaron en la década de los setenta. Ante las inclemencias de las políticas neoliberales, los movimientos urbanos contribuyeron con importantes contingentes a los llamados paros nacionales que reclamaban el rápido deterioro de las condiciones de vida de los de abajo en el primer quinquenio de los ochenta (Bautista, 2015). Cuando aconteció el terremoto de 1985 que afectó gravemente la ciudad de México, ante el pasmo e indiferencia de las autoridades, emergió con fuerza un movimiento desde abajo que se organizó para el salvamento primero, y posteriormente para la reconstrucción. Poco después se formó una combativa Asamblea de Barrios que se personificó en el anonimato de un líder que aparecía como un luchador enmascarado. Frente al fraude electoral de 1988 el movimiento urbano popular participó en la lucha en defensa del voto, y contribuyó en la formación de un nuevo partido de izquierda. Con los posteriores triunfos de esa izquierda muchos de los dirigentes sociales de los movimientos sociales pasaron a ser funcionarios. Hubo desgastes en dicho movimiento por su partidización. Fue declinando por su incapacidad para responder a la diversidad de demandas, entre ellas para cambiar las relaciones de género, y se vio superado por los cambios de las pulsiones de las y los de abajo (Haber, 2009). Se ha llamado la atención en que hubo algunos proyectos de autonomía organizativa y política con la configuración de comunas urbanas, pero muchos de esos intentos también se fueron diluyendo (Tamayo, 2022). Con la aparición e influencia del zapatismo desde el segundo lustro de la última década del siglo XX se dieron dos grandes tendencias. Una de ellas ligada a los vaivenes del estatismo fue la que influyó en la supeditación del movimiento urbano popular. Pero también se fue fortaleciendo la tendencia auténticamente autonomista desde abajo debido a la inspiración del zapatismo.

El autor de este relevante libro propició que en otra publicación que coordinó se analizara una de las experiencias con grande impulso que ha permanecido y se ha consolidado, la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII). Raúl Zibechi ha dicho que considera a la Comunidad Habitacional Acapatzingo como una de las más formidables experiencias autónomas urbanas de América Latina, tanto por la profundidad de su construcción comunitaria como por la duración de la misma, pero también por su vocación de transformar el conjunto de la sociedad y por su autonomía de ejemplar resistencia. Reconstruyó lo que es y lo que hace la comunidad, la cotidianidad de las familias que la integran. Llamó la atención que ha ido produciendo modalidades nada comunes. A finales de los años ochenta del pasado siglo cuando la mayor parte del movimiento urbano se asimilaba a los poderes, surgió el OPFVII integrado por varios asentamientos, entre los que se encuentra la comunidad de Acapatzingo que en 2013 contaba con dos viveros, una

radio comunitaria y espacios específicos para niños, personas de la tercera edad y jóvenes. Zibechi alaba que esta organización se haya opuesto a una concepción vanguardista. Precisa que la autonomía que ha ido forjando implica establecer un contorno físico y político que diferencia el espacio interior del exterior. Hace ver que la comunidad de Acapatzingo trabaja incansablemente con el barrio en el que está enclavada. La pormenorizada descripción y análisis realizados por Zibechi en torno a la cooperativa Acapatzingo y a las comunidades del OPFVII muestran que, pese a las dificultades, problemas y contradicciones, es factible la constitución de una vital autonomía. Apunta al ejercicio de reciprocidad, muy diferente a la simple solidaridad porque supone un vínculo integral, material y espiritual. La comunidad no es reductible a una institución o algo solo orgánico, sino que tiene que ver con radicales formas de convivir autónomamente (Zibechi, 2021). Previamente Zibechi había escrito que la Comunidad Habitacional Acapatzingo sufría el acoso de personas armadas ante lo cual había tenido que reforzar las guardias en todos los turnos , y la realización de rondines permanentes por las calles y andadores. Zibechi recordó que el narco ha sido uno de los modos utilizados por la clase dominante para controlar y disciplinar a los movimientos populares. Ante esto los pueblos organizados enfrentan y ponen límites al narco. En el caso de Acapatzingo la clave se encuentra en la solidez de su organización autónoma. El autogobierno colectivo ha sido fundamental para la formación de vínculos comunitarios que son los únicos capaces de defender la autonomía (Zibechi, 2020).

En este libro el autor nos comparte sus investigaciones, bien cocinadas a fuego lento, acerca de las experiencias de esta organización urbana que enseña las grandes posibilidades para los movimientos urbanos de la autonomía. Por medio de su lectura podremos deslumbrarnos por lo que realiza la OPFVII, que agrupa a desempleados, obreros, comerciantes, profesionistas, amas de casa y estudiantes que buscan solución a demandas inmediatas. Se destaca esta organización por privilegiar la autogestión. Genera ahorro interno y trabajos colectivos. Busca la solución integral a las demandas por medio de una cuidada, vigilada y renovada organización. Sostiene la necesidad de transformar la sociedad. Defiende su independencia hacia los partidos políticos y el Estado. Recurre a la movilización popular como un instrumento de lucha. Precisa que su lucha política nada tiene que ver con la política parlamentaria, sino con otro tipo de política fincada en el desarrollo del análisis de la realidad, en la solidaridad con otras luchas, en el repudio al sistema de explotación, pero principalmente en el esfuerzo cotidiano por construir una nueva sociedad. Reivindica sus principios de dirección colectiva. Desarrolla la democracia interna. Y pone en práctica la crítica y la auto crítica. Impulsa un proyecto de

organización que exige la conjunción de diversas tareas. Proclama el colectivismo y ayuda mutua entre compañeros; la honradez y sinceridad, sencillez y modestia en la vida pública y privada; el respeto mutuo en la familia. Establece que la discusión libre es un derecho de todos. Critica las constantes mentiras oficiales. Repulsa los gobiernos impuestos bajo la farsa que llaman elecciones. Apunta que se multiplican los movimientos que rebasan las acciones inmediatistas y meramente contestatarias para iniciar la construcción de nuevas relaciones sociales. La comunidad actúa con sus propios recursos y creatividad. En sus proyectos impulsa una cultura de solidaridad, de seguridad, de trabajo, creando vínculos comunitarios a partir de intereses colectivos, demostrando poco a poco que es posible derrotar las taras heredadas por el sistema. Desarrolla proyectos basados en el uso de energía solar, plantas de tratamiento de aguas residuales, plantas potabilizadoras, alumbrado público, pozos de absorción. Todo esto da muestras de su respeto a la naturaleza, al medio ambiente, pero también se convierte en otro frente de lucha contra la miseria que les quieren imponer. Hay consciencia de que faltan muchas cosas. Poco a poco va resolviendo los problemas que surgen. Enfatiza la voluntad de construir un mundo diferente desde ahora. Crea comunidades y cuida de que los proyectos sean apropiados por estas comunidades, que verdaderamente se conviertan en proyectos de vida en lo individual y en lo colectivo. Recalca que se trata de pasar de espacios de resistencia hacia la creación de uno de los mundos posibles (OPFVII, 2023).

El presente libro no solo aborda la política comunal y cómo es posible vivir una autonomía urbana, sino que hace ver y ahonda en la importancia del papel de las mujeres de barrio en la producción de lo común. Estoy seguro de que los lectores se asombrarán de los conocimientos aportados por el autor, y se dejarán interpelar por los retos que implican para la vida.

Referencias

Alonso, Jorge, ed., 1980, Lucha urbana y acumulación de capital, México: Ediciones de la Casa Chata.

Bautista, Raúl, 2015, Movimiento Urbano Popular, México: Casa y Ciudad.

Haber, Paul, 2009, "La migración del Movimiento Urbano popular a la política de partido en el México contemporáneo", Revista Mexicana de Sociología, vol.71, n. 2, recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032009000200001

OPFVII, 2023, Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente, recuperado de http://www.opfvii.org/%c2%bfqui%c3%a9nes-somos.html

Ramírez Sáiz, Juan Manuel (1986). El movimiento urbano popular en México. México: Siglo Veintiuno

Tamayo Sergio, 2022, "El Movimiento Urbano Popular en México: de los social a lo político", Este País, recuperado de https://estepais.com/tendencias_y_opiniones/movimiento-urbano-popular-mexico/

Zibechi, Raúl, 2020, Zibechi, Raúl, 2022, "El movimiento popular resiste al narco", La Jornada, recuperado de

https://www.jornada.com.mx/2020/06/05/opinion/017a1pol

Zibechi, Raúl, 2021, "La comunidad autónoma urbana. El mundo nuevo en el corazón del viejo", en Alicia Hopkins y César Pineda, Pensar las autonomías, México: Bajo Tierra, pp. 23-52.

Agradecimientos

Esta investigación contó con el apoyo directo en el trabajo de campo, tanto cualitativo y cuantitativo de César Eduardo Ortega y Gizella Garciarena. Sin ellos hubiera sido imposible esta publicación. Agradezco su trabajo, compromiso y aporte. Colaboraron también Andrew Van Rompaey, Centli Pérez, Enrique Mejía, Yadira Ramírez, Rogelio Reyes, José Manuel Galindo y en especial Xilonen Pérez. Agradezco a Jesús Suaste por apoyar por mucho tiempo la posibilidad de este libro así como su cuidado de la edición. Agradezco también a Miguel Ángel Sánchez por su compromiso con las luchas de abajo, su arte y trabajo.

Este proyecto contó con la asesoría, acompañamiento, amistad, apoyo, comprensión, diálogo, cariño, experiencia y saberes de Fernanda Paz Salinas. A ella dedico este esfuerzo, en el que caminamos juntos durante cuatro años. Gracias Fernanda.

Finalmente, quiero agradecer a Rosario, Elia, Geras, Ale grande, Ale chico, David y Enrique, integrantes de la Coordinación de la OPFVII. Su lucha es una de las experiencias más maravillosas e importantes en mi vida, tanto política como académicamente. Gracias por permitirme aprender de su organización, de sus comunidades y caminar junto a ustedes, siempre, abajo y a la izquierda.

Introducción

Hacer comunidad en la ciudad

I

En 1994, un numeroso grupo de familias ocupó nueve hectáreas de tierras en medio de una zona de minas en el oriente precarizado y marginal de la Ciudad de México. Tierras alejadas, infértiles, usadas en parte como tiradero, ubicado en una zona de intensas polvaredas. Familias jóvenes con niños en brazos. Familias sin techo. Familias que habían decidido organizarse, como muchas otras en la ciudad y en el continente.

Eran parte de un movimiento urbano de las clases populares, formando un nuevo asentamiento de los muchos que se ocuparon desde la década de los ochenta. El 16 de mayo de 1996, estas y otras familias integraron una cooperativa a la que nombraron Acapatzingo. No sospechaban que la búsqueda por una vivienda propia cambiaría radicalmente sus vidas y que se transformarían en una comunidad urbana, la más importante, quizá, de América Latina. No imaginaban, en aquel entonces, convertirse en un movimiento que construye y organiza comunidades como forma de lucha.

Veinticinco años más tarde, al cruzar las puertas de este inusual barrio, de inmediato uno se da cuenta de que algo muy especial sucede en este rincón de Iztapalapa. No sólo porque es recibido por las guardias rotativas de los vecinos que en cada acceso mantienen la seguridad barrial para las más de 500 familias de la cooperativa; ni tampoco por los mensajes colgados en las puertas con numerosas invitaciones a talleres y a otras actividades culturales; sino esencialmente porque, al cruzar el umbral de esos accesos, uno puede ver y sentir otro orden en medio de la gran capital: un orden que podemos llamar comunal.

Enseguida, llama la atención que las jardineras de las banquetas están frondosas y cuidadas; que las casas, aunque sencillas y modestas, brillan con pintura reciente; que los pocos autos que circulan dentro de este barrio que restringe la entrada a los que no son sus habitantes, lo hagan a muy baja velocidad, permitiendo que los niños puedan correr por las calles sin cuidado de ningún adulto; se sabe que dentro de la comunidad todos están seguros.

Si uno camina por "La Polvorilla" –como también le llaman a la colonia– aunque no pueda verse opulencia en este barrio auto organizado,

quizás pueda encontrar otro tipo de riqueza: la que se basa en la cooperación, la colaboración, la reciprocidad y la organización de los más pobres, aquella que ha logrado construir, desde cero, una nueva comunidad, que toma decisiones por asamblea, tiene su propia radio, su sistema de seguridad interno, sus promotoras de salud, su bachillerato popular, sus huertos colectivos, sus plantas de potabilización, sus farolas solares y sus espacios comunes, construidos en buena medida de manera autogestionada; que levantó de la nada cientos de viviendas, todo ello en medio de una zona favelada, precarizada, marginal y sumamente violenta.

Acapatzingo es un oasis en un mar de pobreza. Es un proceso que, no sin contradicciones ni problemas, organizó la reproducción suprafamiliar e interfamiliar como una comunidad de reproducción para la subsistencia de todos sus integrantes, con una politicidad popular y plebeya emergida desde las asambleas y como experiencia ejemplar de auto-organización de los desposeídos.

Veinticinco años después de largas penurias en campamentos, de violentos choques con las policías, de diferencias y fracturas políticas, de deserciones y crecimientos, de aprendizajes por ensayo y error, Acapatzingo y una docena de comunidades similares se habían levantado para ejercer la política de la vida cotidiana y aún hoy no se detienen. En alguno de los documentos de sus congresos expresaban así uno de sus aprendizajes:

> 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 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.[1]

La Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII), es un movimiento inusual. Una excepción en las trayectorias políticas del movimiento urbano popular en Ciudad de México. Una bifurcación poco conocida que los llevó a constituirse como un movimiento de la reproducción haciendo comunidad. Este trabajo intenta narrar su historia: la de cómo las clases subalternas y en especial las mujeres de barrio se ponen de pie, hacen emerger otras formas de hacer política y otros modos de regulación social, produciendo comunidad.

1 Documentos del Séptimo Congreso General 2015. Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente.

II

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. Éstos se despliegan en la esfera de la reproducción social y la base de su autonomía, material y política, reside en sus comunidades. Son movimientos comunitarios, o mejor, comunizantes. Esta tesis es la que guía nuestra investigación.

En las últimas décadas, organizaciones, colectividades, así como movimientos sociales y antisistémicos, debaten sobre las formas de acción política más efectivas para una transformación radical del mundo. En medio de agresivos flujos del mercado y enfrentándose a históricas formas de dominación, algunos de estos sujetos desde hace tiempo intentan organizar de manera directa la subsistencia de quienes los integran.

En la trayectoria colectiva – encabezada por pueblos indígenas, campesinos y clases populares– por asegurar su propio sustento material y satisfacer sus 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 los integran. Es una política comunitaria cuyas formas, modos, instituciones, normas y relaciones son sumamente distintas a la política estatalizada dominante. Es, a la vez, una política autónoma. 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, en cierta medida obligadas a cooperar entre sí para sortear exclusiones, pobreza y estrangulamiento económico. La capacidad y potencia de las familias precarias, así como su condición de sujetos que pueden tomar la conducción de sus vidas –a pesar de la desolación y las contradicciones de las sociedades de mercado– muestran un potencial emancipatorio.

Nuestro estudio, entonces, trata de mirar la potencia de los de abajo desde la certeza de que existen otras formas de lo político en su acción. Partimos de que podemos aprender de sus procesos y 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 simultáneamente un estudio

sobre el poder en las clases populares, 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 su politicidad inherente.

Analizaremos la economía popular y las tramas de apoyo mutuo que la sustentan; las formas comunitarias del trabajo, autorregulación 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 basadas en la producción de lo común.

III

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 concentrarnos en este proceso excepcional de extraordinarias comunidades urbanas que se organizan en una de las megalópolis más grandes del continente. Su complejidad, sus problemáticas, lo insólito de su estrategia –a contracorriente de otras organizaciones sociales– sus logros materiales y organizativos, simbólicos y políticos nos hicieron 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.

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 diversos asentamientos se han consolidado después de haber seguido un largo y tortuoso camino, de numerosas divisiones 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. Por ello, las definiciones de la OPFVII resultan decisivas cuando deciden apartarse de las tendencias dominantes

de los movimientos urbanos, es decir, de alianzas electoral-gubernativas y de prácticas clientelares que progresivamente fueron invadiendo a dichos movimientos.

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 la vivienda hacia la autorregulación social, desde la demanda al Estado hacia la autoorganización, desde la alianza electoral y la ocupación de espacios estatales hacia la construcción comunitaria.

La OPFVII siguió un horizonte donde las clases subalternas se mantuvieron movilizadas alrededor de su propia forma de vida, y tomando la conducción de sus destinos. A esto le llaman "poder popular", y también, en ocasiones, autonomía. La vida en las comunidades de esa organización conlleva una dosis de incredulidad. Visitantes de movimientos sociales de Norteamérica, Sudamérica y Europa acuden de vez en vez a Acapatzingo a conocer los avances materiales en medio de la periferia urbana, pero en especial los modos organizativos y del poder de estas peculiares cooperativas de vivienda.

Después de casi tres décadas de organización urbana, el impresionante trabajo comunitario-popular que constituye verdaderas comunidades urbanas abre numerosas preguntas. Quisimos en esta investigación conocer cómo fue posible que familias y mujeres sin experiencia previa de participación y movilización, pudieran emerger como sujetos políticos. 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, nos interesa 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, así como de la fundación y formación comunitaria y sus relaciones.

IV

Estudiar lo político comunitario, en particular en la OPFVII, fue un reto epistémico. Como veremos, 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, la recreación y reactualización de comunidades ancestrales, pero también la fundación y producción comunitaria como estrategia de lucha, cambio social, reproducción y subsistencia de clases subalternas.

Tal tesis entraña el desafío de no poder ser explicada a través de la sociología dominante sobre los movimientos sociales y sus teorías hegemónicas, que podríamos categorizar como objetivantes y descriptivas (estadounidense), y subjetivistas (europeas).

El presente texto está fuertemente influido por la sociología relacional, 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 y la comunidad. Lo político comunal ha sido un constructo teórico desde donde se realiza toda la investigación.

Esta visión, si se quiere paradigmática, nos ha llevado a buscar las relaciones sociales e históricas que definen tres dimensiones de estudio: lógicas de subsistencia, formas comunitarias de reproducción, deber y autoridad y politicidad comunitaria, entendidas todas como prácticas sociales.

Para Marx, la vida social es esencialmente práctica. Siguiendo esta idea, nuestra investigación privilegia la observación de la acción, la interacción y los vínculos, 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 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 seguimos une premisa decolonial al intentar no suplantar a los propios sujetos de la investigación. El que una parte 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 de habla que no puede ser reemplazado o sustituido. Debe comprenderse en su propia lógica y sentido, a pesar de que la investigación sociológica por sí misma objetive al sujeto y a sus discursos con el recorte y construcción teórica que nosotros realizamos.

Esta estrategia de investigación se nutre también 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 en investigaciones formales previas de unos y otros.

En esa línea de pensamiento, hemos optado por la 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 y del movimiento.

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, pues situados en esta escala y posición, las motivaciones, discursos y experiencias prácticas se muestran como heterogéneas pero también complejas, contradictorias y no lineales, es decir, se resisten a la reducción. Defendemos este método, además, porque permite que el subalterno emerja como un actor con capacidad de acción y volición, no como un simple dato de la estructura, de la interpretación histórica o de una variable de un ente llamado "movimiento" u "organización social". En este trabajo intentamos que quienes suelen ser considerados como actores secundarios de los movimientos sociales –entes anónimos o simple masa–, aparezcan como sujetos que, si bien están constreñidos y limitados por las condiciones dadas, son siempre el sujeto que hace su propia historia.

Así, si las unidades de información analizadas son las prácticas y las significaciones como experiencias vividas, estas colocan la observación en 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; 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 estratégicos 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: 1) los fundamentos de la acción colectiva en clave comunal; 2) la politicidad de estas prácticas, acciones y vínculos, así como la comprensión individual y colectiva del proceso de subjetivación, a través del cual emergen hombres y mujeres distintos; y 3) el ensanchamiento de su visión y horizonte, de sus habilida-

des, y capacidades. Acción colectiva, politicidad y subjetivación en forma comunitaria son la urdimbre desde la que se realiza la investigación y que corre a lo largo de su estructura argumentativa.

V

El primer capítulo, "Movimientos de la reproducción. Forma comunidad" trata de explicar la estrategia teórica que hemos seguido, dándonos a la tarea de pensar lo comunitario como un entramado de trabajo, deber y autoridad que se despliega a través de otras formas de hacer política y de reproducción social. Es una propuesta –siempre inacabada– cuyo propósito es pensar esta experiencia excepcional desde la mirada de lo común y lo comunal.

Desarrollamos a continuación *Infrapolítica femenina y potencia subalterna. La formación de un movimiento urbano radical*. En él narramos la historia del Frente Popular Francisco Villa, organización de la cual se desprenderá el sujeto central de esta investigación, la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente. 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 –la argamasa con la que será posible la construcción comunitaria– y en las trayectorias militantes del grupo dirigente. De esa unión emergerá el movimiento social que estudiamos. Nos centramos, además, en la capacidad sujética de las mujeres a partir de su condición subalterna por la centralidad masculina.

El tercer capítulo, titulado *Ocupar, habitar, comunizar*, 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, en *Poder comunal*, analizamos la normatividad e instituciones que estructuran a las comunidades de la OPFVII. Pero como en toda la investigación, nuestro centro es la politicidad, de modo que las relaciones de poder y sus significaciones son el eje de esta sección. La lógica institucional desde una perspectiva alternativa a la de la ciencia política dominante fue el eje teórico añadido. Debido a la trama analítica que desarrollamos, nos interesó concentrarnos en la compleja relación de coerción, liderazgo y convicción que permite sostener al trabajo comunitario como una institución duradera y a la comunidad como un modo de ejercicio del poder.

La política de lo común, que es el capítulo final, ha sido construido de manera compleja. Nos concentramos en los rasgos subalternos de los individuos que integran la OPFVII, así como su emergencia y transformación en tanto sujetos políticos de una forma de hacer política específica, la comunal. Indagamos sobre el proceso de subjetivación en el proceso de toma de la palabra de los subalternos, y recorremos la forma asamblearia de hacer política comunitaria. Evidentemente, aquí encontramos la conclusión más densa y el punto culminante del recorrido de la investigación. 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, la reciprocidad y lo común a través del contraste con su opuesto : la reciprocidad negativa y la racionalidad instrumental.

VI

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 la observación de un centenar de procesos deliberativos durante dos años en congresos, espacios asamblearios, comisiones de trabajo, reuniones de la dirección política, actividades políticas con otras organizaciones y movilizaciones entre 2015 y 2017.

Realizamos treinta entrevistas a profundidad semiestructuradas, diseñadas con las pautas de ser no directivas, no estandarizadas, abiertas y con un control cruzado entre ellas (Taylor, Bodgan, 1996). El número de entrevistas fue determinado por el principio de "saturación teórica". 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 se realizaron seis "entrevistas-discusión" más (Dietz, 1999). Adicionalmente, realizamos una reconstrucción hemerográfica y documental del movimiento.

La segmentación buscó, por un lado, 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. También buscó incorporar la visión de los líderes como informantes, pero sobre todo como sujetos interpretativos de su propio proceso, una sugerencia metodológica que hemos retomado 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 y que fueron la base de su diseño. Estas se realizaron casa por casa y permitieron medir las tendencias observables en asambleas y espacios deliberativos.

Esta publicación, se adentra por completo en la vida de las mujeres y las clases subalternas organizadas de la OPFVII y devela tanto sus logros como sus conflictos y contradicciones. El proyecto de investigación en su totalidad siguió un riguroso camino de aprobación dentro de las estructuras de la propia organización. Fue presentado a la coordinación general de la OPFVII, quien después de discutirlo formuló su consentimiento para llevarlo a la Asamblea General de la comunidad de Acapatzingo donde se sometió a votación, siendo una vez más, autorizado favorablemente. Posteriormente en cada espacio de las comisiones de trabajo, basados en el acuerdo asambleario se sometió a consideración de cada comisión nuestra presencia como observadores. En todos los casos, en ocasiones de manera formal se sometió a consenso, mientras que en otras comisiones se autorizó nuestra observación participante bajo risas y bromas. La realización de la encuesta volvió a someterse a votación en la asamblea general. Todas las entrevistadas, por su parte, otorgaron por escrito su anuencia para esta publicación, sólo con su nombre de pila original, pero omitendo sus apellidos y mayores datos personales.

El resultado final de la investigación fue entregado a la Coordinación General de la OPFVII, quienes fueron nuestros verdaderos dictaminadores -no académicos-. Ellas y ellos aprobaron todos los contenidos que presentamos en esta publicación, sin omisión o cambio alguno. Nuestra consulta con la dirección del movimiento quiso hacer explícito su evaluación sobre si alguna información interna publicada en este texto, ponía en riesgo su proceso o la seguridad de sus integrantes. La Coordinación General de la OPFVII, consideró en sus propias palabras, que nuestra investigación "reflejaba fielmente" a su movimiento, siendo "la explicación científica" de su organización y su proceso. Muy emocionados con su evaluación después

de leer toda la investigación, en consenso con ellas y ellos, decidimos presentarla a dictaminación académica para su publicación.

Más allá de las influencias teóricas y los datos empíricos que sostienen la investigación, hay una mirada alimentada por un modo de acercarse a las clases subalternas, sus luchas, sus límites y contradicciones, pero en especial a su potencia de organización, politización y habla.

Mario Tronti, uno de los teóricos-militantes del operaismo italiano, en la década de los setenta criticó el que se mirara la relación capital-trabajo desde una perspectiva que en realidad sólo se enfoca en 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 está 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. Esta investigación suscribe dicha perspectiva (Tronti, 2001).

Por otro lado, E.P. Thomspon, en sus conocidas discusiones e investigaciones 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 consistía en abandonar simplemente la perspectiva determinante de las condiciones y sumergirse en el subjetivismo, omitiendo así los condicionamientos externos al sujeto, tal como la mirada del individualismo metodológico hace. 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. Esto significa que Thompson buscó 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 fijando 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. En suma, Thompson se desplazó desde una perspectiva vertical y estructural que anula al sujeto, hacia una mirada y enfoque que privilegia su experiencia – singular e histórica– frente a las relaciones estructurales en las que han sido colocados (Thompson, 1977; 1979; 1994).

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. Cuando hablamos de subjetivación, entendemos la formación de un sujeto que lucha, que habla, que actúa y piensa en colectivo. Es un proceso de subjetivación

política, en tanto hace emerger una potencia, una capacidad, subjetiva y material, organizativa y simbólica forjada al calor de la confrontación, la organización, la movilización y la lucha. Surgen 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 nutren de sus habilidades, saberes, memoria, culturas y formas organizativas formales e informales. Es por eso que las nociones de subalternidad de Gramsci, antagonismo de Antonio Negri y autonomía de Cornelius Castoriadis articuladas en el trabajo de Massimo Modonesi, nos permiten tener un punto de apoyo teórico para pensar la formación de ese sujeto colectivo, que en nuestra investigación es una comunidad y, aún más, un frente de comunidades de reproducción urbanas.

En ese proceso de subjetivación analizamos las condiciones de posibilidad para habilitar su propia politicidad. Analizamos, por un lado, cómo los sujetos viven y actúan frente a las estructuras que los excluyen o dominan. Y por otro lado, analizamos a los sujetos que –procesualmente– se organizan por 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 el proceso dialéctico frente a lo dominante y el proceso propio autónomo, es la descripción particular que debemos resolver.

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 el cual, 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 siempre de manera limitada y no exenta de contradicciones. 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.

Este trabajo parte de la convicción de que las mujeres y hombres de las clases populares tienen capacidades y habilidades políticas para decidir su propia forma de vida. Y que los movimientos comunitarios han mostrado una enorme capacidad sujética, de autoorganización y autonomía ante los embates represivos y disciplinantes del Estado así como de las dinámicas corrosivas del mercado.

Al conocer durante muchos años e intensamente durante la investigación, las contradicciones y límites que la OPFVII y otros movimientos comunitarios adolecen, es difícil pensar en idealizar estos procesos. Los movimientos comunales, como veremos, están cruzados por relaciones patriarcales, por minorías que funcionan bajo la racionalidad egoísta del beneficio individual, por asimetrías entre dirigentes y dirigidos. Aún más, las posibilidades de transformación social de los propios movimientos comunitarios llegan a sus límites cuando enfrentan las violencias sociales desatadas del crimen organizado, la fuerza centrífuga de las inversiones capitalistas en la ciudad y el país, o la indiferencia y aislamiento que provoca el desprecio de la clase política.

Sin embargo, el proceso de la comunidad de Acapatzingo y los otros núcleos organizativos de la OPFVII, nos muestran la potencia organizativa de los subalternos y la condición de sujeto político de las mujeres de barrio. Conocer, pero sobre todo, comprender cómo la gente sencilla, humilde y ordinaria logra hacer cosas extraordinarias y, en el proceso de hacerlas, se transforma a sí misma y sus condiciones de vida, nos permite demostrar que existen otras formas de relación humana; trazos, quizá de otros mundos posibles, más allá del mercado y del Estado.

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, están enmarcadas en un horizonte de emancipación. Cuando las comunidades comunizan, es decir, cuando hombres y mujeres concretos actúan como comunidad para reproducir la vida, pero buscando, 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 esta investigación vuelca toda su atención. Cuando las comunidades comunizan, llevan a cabo una serie de prácticas como movimiento real que cambia el mundo. Queremos aprender del comunizar de las comunidades que, de manera casi inaudible y limitada, pero real, cambian al mundo desde abajo.

Ciudad de México
Mayo de 2023

1 Movimientos de la reproducción

La forma comunidad

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

El nuevo sistema [...] será una resurrección [a revival] del tipo arcaico de sociedad en una forma más elevada...No hay que asustarse demasiado de la palabra arcaico.

Karl Marx, sobre la comuna
campesina rusa en 1881

El deseo de las cosas produce individuos, mientras que el deseo del arraigo relacional produce comunidad.

Rita Segato

Cuando la gente común y corriente se organiza autónomamente para sobrevivir en colectivo, aparece una politicidad y formas de relacionarse que podemos llamar movimientos de la reproducción. En ocasiones son movimientos que forman comunidades que cambian las relaciones sociales de dominación que los atraviesan, es decir, movimientos de comunización. Expliquémoslo.

En tiempos extraordinarios de crisis económica en muchos países y épocas, aparecen "ollas populares" como modo de apoyo colectivo ante el hambre, el desabasto y el desempleo. En muchos desastres naturales, a pesar de que aparece la rapiña o el robo, surge también una energía social cooperativa muy intensa que busca salvar vidas, cuidar enfermos, compartir medicinas y alimentos.

En momentos álgidos de confrontación en los movimientos sociales, a la par de que se realizan enormes protestas, en ocasiones, en las tomas de tierras, acampadas urbanas o universidades en paro, emerge la necesidad de sostener la vida cotidiana: el aseo de los espacios comunes, el abastecimiento de agua y los servicios sanitarios básicos o la alimentación de quienes integran al movimiento. Todas esas necesidades se resuelven con trabajos colectivos y participación voluntaria. Estas tareas, aparentemente sencillas, requieren un ejercicio práctico de organización que lleva consigo cierta politicidad: acuerdos sobre cómo dividir el trabajo, deliberación sobre los mejores modos de solución de problemas prácticos, dirección colectiva y liderazgos que ejercen el impulso de cómo organizar las tareas reproductivas.

En la crisis, el desastre o los movimientos de protesta, aparecen relaciones sociales cooperativas que llevan otra racionalidad y lógica: se coopera para afrontar la adversidad, se trabaja al lado de los otros y debe dividirse ese trabajo de manera más o menos igualitaria. Sin embargo, cuando la crisis económica cede y los empleos regresan, cuando la emergencia ha sido controlada por el Estado y sus instituciones, cuando el ciclo de movilización y protesta termina, éstas formas de relación social se disuelven. Estos procesos develan que las personas, en ciertas condiciones y circunstancias, cooperan entre sí y lo hacen bajo lógicas y modos distintos a los de la cotidianidad. Las experiencias de esos momentos dejan una huella indeleble en quienes han participado en ellas.

En cambio, en tiempos ordinarios, en las urbes, en medio de la pobreza, la precariedad y la violencia, existen numerosos mecanismos de agrupamiento, apoyo mutuo y cooperación para sobrevivir a la hostilidad urbana fuera de las lógicas competitivas y de intercambio mercantil. Los marginados urbanos usan como recurso crítico las redes familiares y vecinales y sus prácticas de reciprocidad. Ello implica hacer favores entre parientes, vecinos y amigos, lo cual obliga a devolver el favor cuando se necesite. Es decir apoyo mutuo recíproco. Algunas de esas formas de intercambio de apoyos implican compartir la vivienda, formas de ahorro popular, compromisos y obligaciones de compadrazgo, préstamos dinerarios, en especie o intercambios de trabajos gratuitos (De Lomnitz, 1975). No se trata de redes bondadosas con una ética colaborativa superior, sino de tramas informales afectivas donde existe un sentido común y moral entre pobres, obligados por las circunstancias: sin ayuda mutua, no se puede sobrevivir.

Según la ONU, en 2010 más de 827 millones de personas de países en vías de desarrollo habitaban barrios urbanos marginales, 110 millones de ellos en nuestro continente. En el mundo, más de 2000 millones de mujeres no cuentan con trabajo remunerado (GRAIN, 2014).

Las familias nucleares y extendidas de las clases populares, vistas como un modo de agrupamiento para sobrevivir en colectivo –cruzadas, claro está, por las jerarquías y desigualdades de género– pueden ser entendidas como una técnica fundamental de solidaridad entre pares para garantizar la subsistencia, pero también el goce y el disfrute.

Existen numerosas formas familiares de trabajo para el autoconsumo, para la obtención de ingresos no asalariados y la movilización de recursos no mercantiles –basados en la confianza– que algunos investigadores llaman lógicas de subsistencia. (Pérez, 1989). La familia es la primera unidad productiva y reproductiva y en ella existen numerosos conocimientos y saberes prácticos. Las familias trabajan para sobrevivir, no para acumular ganancias o invertir. Subsistir no implica enriquecimiento ilimitado. Por ello, la producción mercantil dirigida a la producción de mercancías es muy distinta a la producción dirigida a la satisfacción directa de las necesidades humanas, es decir, hacia la reproducción directa de la vida tal como planteó el feminismo desde la llamada perspectiva de subsistencia" (Mies, 2005, 2014).

Las llamadas redes de apoyo mutuo para la migración, los pequeños ámbitos de circulación de productos artesanales e intercomunales que aún subsisten, así como las formas productivas y de vida comunitarias amplían esa esfera subalterna. A esos vínculos y lazos de apoyo mutuo, intermitentes y fluctuantes podemos llamarlos entramados de subsistencia.

Las clases subalternas sin trabajo asalariado, excluidas de las redes formales de la producción y consumo del mercado internacional, desconectadas total o parcialmente de sus beneficios y del acceso a la riqueza de la división del trabajo mundial, crean su propio trabajo e incluso sus circuitos comerciales. Están basadas en el trabajo para el autoconsumo de bienes y servicios, en las reglas, conocimientos y valores que orientan esas actividades de manera descentralizada y horizontal, y en distintas formas de agrupamiento y regulación de esas formas de trabajo. Es una economía otra, una economía popular dirigida a la "reproducción ampliada de la vida humana" (Coraggio, 1999: 83). Son a la vez tramas sociales de los segmentos más bajos de la economía informal mundializada, que Gustavo Lins Ribeiro (2012, 2018) nombra como todo un sistema mundial no hegemónico. Es decir, un mundo subalterno, donde el mercado y el Estado, aunque imbricados y conectados de muy diversas formas e intensidades, no aseguran la reproducción social, por lo que son las mismas clases subalternas las que tienen que hacerlo por su cuenta. Esa economía popular tiene paralelismos con las economías de subsistencia rurales.

En América Latina, la forma particular de subsunción al capital de lógicas de reproducción ancladas en el valor de uso y la sobrevivencia, mantienen una ambivalencia profunda. Muchos campesinos-indígenas

mantienen un relativo control de su propio trabajo y medios de vida, en comunidades como unidades productivas y formas de cooperación. Se vinculan al mercado sólo como medio de subsistencia y sostienen tramas familiares y colectivas fuera de la lógica del dinero, el mercado y el valor. 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 el mundo existen aproximadamente 570 millones de granjas agrícolas. Más del 90% de ellas tienen una gestión individual o familiar. El 72% mide menos de una hectárea y las que miden entre 1 y 2 hectáreas representan el 12% del total (FAO, 2015: 11) Es una agricultura, pues, no orientada a la acumulación. En el caso de América Latina la agricultura familiar agrupa cerca del 81% de las explotaciones agrícolas. Más de 1,600 millones de campesinos son agricultores por cuenta propia.

Alrededor del mundo existen también numerosas y diversas formas de acceso compartido a la riqueza natural y social: tierras de pastoreo que deben compartirse de manera rotativa si no quieren agotarse y donde, por tanto, los pastores deben encontrar el sistema de acuerdos organizativos que lo haga posible; bancos de peces donde los diversos pescadores artesanales, que extraen del mar el alimento en escala de subsistencia, deben comprender los ritmos de reproducción de las especies que pescan, evitar la captura de especímenes aún no bien desarrollados y constituir complejos sistemas de turnos para no competir entre ellos, evitando que la riqueza natural del mar se destruya, como en el caso de los Seri y la pesca de callo de hacha, en el Golfo de California. (Basurto, 2008) Sistemas de gestión del agua, donde quienes participan de su uso no sólo evitan el exceso de consumo del bien universal, sino que generan modos de recolección, cuidado, y retroalimentación de los mantos acuíferos a través del trabajo colectivo, como el caso de la Coordinadora de Pueblos en Defensa del Agua (COPUDA), quienes han sido nombrados por ello "sembradores de agua". (Pineda, 2017).

Aunque existe una amplia discusión teórica sobre estas experiencias, se les puede nombrar a esas relaciones sociales como comunes, o comunes de subsistencia o simplemente común, es decir, relaciones sobre los bienes naturales que operan parcial o tendencialmente fuera del sistema de mercado, sin derechos de propiedad ni dinero. De ellos dependen en algún grado -según la Asociación Internacional para el Estudio de los Comunes- aproximadamente 2 mil millones de personas. (Bollier, 2014: 129).Las lógicas de subsistencia de las unidades familiares pobres, los entramados de reciprocidad y apoyo mutuos urbanos, las dinámicas de la economía popular y de la agricultura de subsistencia, así como las prácticas de producción de lo común, nos hablan de un mundo de reproducción social al que

no estamos acostumbrados a pensar. Un mundo insólito y desconcertante, reducido en nuestra imaginación a pobreza, marginalidad, atraso e incluso criminalidad. En todo caso, pareciera experiencias insignificantes, poco representativas y no, como hemos ejemplificado, prácticas que permiten la reproducción de millones de personas en el mundo.

Pensar teóricamente en ellas implica reordenar nuestra visión a través del conocimiento y la comprensión de "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). De acuerdo con estas autoras feministas, muchas de nuestras investigaciones se realizan con una visión "capitalocéntrica", lo cual oscurece el hecho de que en más de un tercio de la humanidad se despliegan "prácticas no capitalistas, no plenamente capitalistas y en algunos casos, tendencialmente anticapitalistas" (Gutiérrez, 2015).

El reconocimiento de que el Estado y el mercado no alcanzan a asegurar la reproducción social de toda la población nos lleva a comprender mejor a América Latina como un mosaico de sociedades abigarradas. (Zavaleta, 2009) Es decir, como sociedades con múltiples y diversos modos de producción y reproducción social, yuxtapuestos e inter-penetrados, subordinados a la lógica dominante estatal-mercantil, pero con distintos grados y escalas de interconexión. Modos de vida, *ethos* (Echeverría, 1998), que no terminan de integrarse por completo a la racionalidad capitalista. Desarticulaciones de sociedades sobrepuestas, que le da al continente una condición multisocietal, donde existen movimientos societales, es decir, "la acción de otras sociedades subalternizadas por la colonización, que se mueven para reformar las estructuras de la sociedad dominante" (Tapia, 2008: 63).

En estos mundos de las clases populares, los campesinos y los indígenas, las dinámicas del capital son hegemónicas, pero subyacen, de manera subalterna, tramas de cooperación, reciprocidad y compartición que permiten a las clases populares vivir con sus propios modos siempre contradictorios. 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[1] tratan de sobrevivir y enfrentar su condición para poder asegurar su propia reproducción.

1 [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[2] —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 hacia la autodeterminación. Cuando hablamos de reproducción social, hablamos de la unidad entre la producción material e inmaterial, entre lo real y simbólico, así como de los trabajos reproductivos de toda índole que, entreverados, aseguran la reproducción humana.

Podemos entonces entender que dentro de estas sociedades abigarradas latinoamericanas se formen tendencialmente movimientos de la reproducción con base en una realidad material e inmaterial que hace que las formas de organización social que conocemos como Estado y mercado no sean las únicas vías para sostener la reproducción vital de manera plena o parcial.

Aunque algunas de estas prácticas pueden ser efímeras o discontinuas y otras de ellas son los modos culturales de sobrevivencia de millones de personas, ocasionalmente aparecen iniciativas, proyectos y acciones con la capacidad de convertirse en movimientos que consiguen articular a las familias en procesos de autoorganización. Son fenómenos distintos, porque aspiran a asegurar la subsistencia de sus integrantes reactivando formas comunitarias, actualizando relaciones comunales o incluso fundando y creando nuevas comunidades de subsistencia, muchas veces formando un proyecto sociopolítico de transformación. Llamo a estos procesos "movimientos de la reproducción".

Entiendo como movimientos de la reproducción a la movilización y organización de lógicas de subsistencia, a la interconexión deliberada de los entramados familiares y sus lógicas de apoyo mutuo, hacia formas de acción colectiva orientadas a garantizar la reproducción de la vida en colectivo. Defino como movimientos comunizantes a aquellos sujetos sociales que, además, producen, actualizan, reactivan o forman relaciones comunales como estrategia de lucha, como movilización de estructuras comunitarias que cuestionan el orden dominante, así como las relaciones

2 Bolívar 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). Desde el feminismo, el ámbito de la reproducción posibilita la esfera de la producción. La reproducción de la fuerza de trabajo, requiere de otros trabajos: afectivos, de cuidado, que sostienen y hacen que la mano de obra –mayoritariamente masculina- pueda realizarse en la esfera del trabajo propiamente productivo de objetos y mercancías. (Federici, 2013; Ceceña, 1983).

opresivas y de dominación que los atraviesan y a la vez se habilitan para sobrevivir en común.

Los movimientos comunizantes construyen comunidad como forma de emancipación social y como práctica de autorreproducción en medio de la precariedad, la exclusión y las agresivas dinámicas del capitalismo. Aunque los movimientos comunales son movimientos reproductivos, no todo movimiento de la reproducción es comunitario, tal como demuestran las innumerables iniciativas y movimientos de la llamada economía social y solidaria, el cooperativismo o la expansión de huertos urbanos, que hoy involucran a cerca de 800 millones de personas en las ciudades del mundo.

Los movimientos comunales, en cambio, producen común a través de otras formas y modos de lo político. Constituyen una política comunal: la del gobierno de sí mismos para la reproducción de la vida.

Los movimientos de la reproducción se encuentran, por supuesto, insertos en dinámicas históricas de explotación, dominación, exclusión o segregación que los coloca en una situación de subalternidad y a su vez cruzados por la matriz patriarcal-colonial de dominación entre los propios subalternos. Organizar la reproducción de la vida y la formación de comunidades es la acción colectiva que busca salir de esa posición. Comunizar es el proyecto político de autotransformación de las relaciones de opresión entre los propios subalternos.

Las oleadas de recuperación y tomas de tierras para fundar comunidades productivas y agrovillas en Brasil; la disolución de haciendas con las masivas tomas después del alzamiento zapatista en Chiapas para reconstituir comunidades que son hoy el núcleo de municipios autónomos; la recuperación etnoterritorial del pueblo mapuche para la reconstitución de sus pueblos y estructuras autogubernativas, son modos diversos y polifónicos de movimientos comunizantes. Y también lo es la oleada de recuperaciones de tierras urbanas, que en algunos casos, como el de la Organización Popular Francisco Villa Independiente, pudieron constituir verdaderas comunidades reproductivas en la ciudad.

La propiedad privada implica que la riqueza social queda restringida a una minoría y que sólo se puede acceder a ella a través del intercambio mercantil o la protección del Estado y el derecho. La lógica de lo común, por el contrario, entraña otro modo de gestionar la producción y el acceso a la riqueza.

Para que ese uso sea tendencialmente igualitario, es decir, que nadie se aproveche de manera desproporcionada, se requieren acuerdos y regulaciones para gestionar eso que es común.

Por ello se necesita tiempo colectivo para cooperar, debatir, negociar los conflictos y desacuerdos en torno de esa gestión común de uno o

varios bienes. Así, aparece una politicidad inherente a la gestión de lo común. Una praxis política conectada directamente con la reproducción social vital, con la reproducción de la vida. Una política de lo común que no puede ser posible sin una comunidad. El hacer comunidad y producir lo común, por lo tanto, son fundamentales para comprender esa politicidad que es el centro de nuestra investigación, una politicidad otra.

Otros modos de lo político

La política dominante[3] es un espacio monopolizado por la forma estado. El poder se identifica con lo estatal y la política queda entendida como el espacio privilegiado de la clase política organizada en partidos que compiten entre sí. La política formal, es el modo de dominación burocrática de nuestro tiempo, cuya configuración es la separación entre gobernantes y gobernados en la forma Estado (Castoriadis, 2006). Bolívar Echeverría evalúa esta política formal como "un juego irracional y cuasi religioso de poderes carismáticos". (Echeverría, 1998). En palabras de Carl Schmitt, es una lucha permanente de facciones entre alianzas de "amigos y enemigos".

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 un actor secundario dentro de una obra protagonizada por la clase política. Lo comunitario es ignorado: se presenta de manera abstracta como comunidad política y no como comunidad de reproducción social. Por ello, lo social se desvanece. Lo político, en su crudeza, aparece necesariamente como poder sobre otros.

La política dominante tiene una configuración específica: una concepción que concibe lo político como gobierno sobre los pueblos, "técnica o arte de lo gubernativo" sobre otros. (Maquiavelo, 2008). Implica, además, una escala de despliegue: como lucha por la hegemonía global o por la estatal-nacional.

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

3 La distinción entre "la política" y "lo político" a la que se 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. (Echeverría, 1986; 1998).

monarca), un poder centralizado con límites (monarquía constitucional), o un poder más disperso en una élite (democracia representativa), pero el hilo rojo que une a estas formas de lo político, desde las más autoritarias hasta las más democráticas, es una práctica delegada. El "pueblo" no se gobierna a sí mismo, sino que es gobernado por otros; quizá otros que cambian de manera regular y periódica o irregular y arbitraria, pero siempre otros.

La política dominante asume un fatalismo: el autogobierno es imposible. Fatalismo que configura al Estado y la noción de lo gubernativo. El mando delegado en otros será entonces la segunda mejor opción dada la imposibilidad del autogobierno del pueblo. De esta idea derivan las concepciones sobre las democracias contemporáneas. En el mundo real sólo tenemos oligarquías competitivas, poliarquías y no verdaderas democracias.

Autores como Schumpeter creían que una oligarquía competitiva es todo lo que la democracia puede ser (Przeworski, 2010). En esta perspectiva, pues, la política es un discurso de lo posible, es decir, de 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 lo nombra "oligarquía plebiscitaria".

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

Existe, por otro lado, una politicidad informal, que generalmente no concebimos como realmente política: la del poder económico. Fundada en la separación formal entre poder político y económico, festejada y alentada por el liberalismo, es una acción política no explícita que da por sentado que los intereses particulares del despliegue económico de los capitales coinciden con los intereses del resto de la sociedad. De ahí se desprende una visión de las tareas que el poder político formal, el Estado, debe perseguir la protección de la propiedad privada y el aseguramiento de los goces privados sin que las libertades individuales para ese goce puedan ser intervenidas o interrumpidas. (Locke, 2004 [1690]); (Constant, 2013[1819]).

Esta visión policíaca de lo político-estatal reduce la politicidad al convertirla en el mero marco de reproducción de los intereses individuales en una sociedad de mercado. Lo político se limita a la llamada "libertad negativa", es decir al aseguramiento de que las libertades individuales

no sean trastocadas. Pero este achicamiento de lo político-gubernativo oculta que el carácter estatal-protector de la propiedad habría permitido a la esfera privada de lo económico sustraerse al control democrático, permitiendo que la apropiación de la fuerza de trabajo excedente tenga lugar por medios estrictamente económicos, no sometidos a control de lo formalmente 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).

Al interior de la esfera económica dominan los intereses privados. En la esfera productiva mandan de manera despótica el propietario en particular y los imperativos del capital en general. Este proceso de control total de la producción implica que el sujeto distribuidor de la riqueza, un sujeto automático, el mercado -o mejor, el capital- ejerce un mando despótico soterrado sobre la sociedad.

Que quien manda en la producción, es decir, el sujeto soberano, sea la lógica del mercado, deshabilitó las capacidades políticas de los sujetos políticos comunitarios del pasado. Los arrancó no sólo de sus medios materiales de subsistencia al separarlos de los medios de producción, -un proceso estudiado por Marx-, sino que además disolvió la politicidad que lleva consigo el decidir sobre su propia forma y ritmos de vincularse con la naturaleza, organizarse en colectivo para sobrevivir y darse relativamente su propia figura para asegurar esa subsistencia. Esto supone la represión y enajenación fundamental de lo político, ya que "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 pensar otras formas posibles de politicidad.

La total pérdida de control, el vaciamiento de poder sobre lo productivo desde lo comunal y social es sólo una de las caras del proceso. Su reverso es un empoderamiento casi absoluto del capital dentro de lo productivo, del que se desprende una politicidad específica, o mejor dicho, la negación de una politicidad en el campo que se considera "económico". Así, toda la esfera partidaria y representativa, en apariencia política, se vacía de sentido debido a un poder mayor, el del capital. En contraste, el campo de intereses económicos -que llegamos a normalizar como "no político"-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 (Ávalos, 2007: 29).

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. Desposeído no sólo de los medios materiales, sino controlada su orientación o expropiadas sus facultades, el poder social del trabajo se encuentra doblemente negado.

Estado y capital son formas de reproducción social que enajenan el mando, la dirección y el gobierno de la reproducción de la vida. Una a través de un proceso de delegación y otra por medio de un mando despótico, terminan por subsumir a su forma, tiempos y modos, a la reproducción humana como una forma específica de vínculo con la naturaleza.

Capital y Estado asfixian otras formas de reproducción o bien expulsan de su órbita a contingentes sociales importantes. Pero en la medida en que estas lógicas no alcanzan a configurar todo lo societal, emergen o se renuevan otras formas de reproducción: formas de vida que se les resisten y las impugnan con el objetivo de reordenar las relaciones que los atan. A partir de las variopintas y polifónicas experiencias y acciones de insubordinación, pero también de la politicidad de otras formas de reproducción social, se constituye una politicidad subalterna, una política de los de abajo, la política de los dominados y de los excluidos.

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 colectivas que recuperan o actualizan para sí el control de la reproducción social bajo sus propias formas y modos. La recuperación de la dirección y el gobierno de lo social, en fin, constituye una forma de construcción de "lo político".

Modonesi ha encontrado dos dimensiones del concepto de autonomía[4] 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 ambos casos veremos cómo, dentro del proceso que estudiamos, estas dimensiones relacionales y subjetivas son decisivas debido a su radical separación de la política partidaria y a su evolución en clave autónoma.

Sin embargo, podemos afirmar que existe una posible tercera dimensión de la autonomía, entendida como potencia para la reproduc-

4 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).

ción de la vida material e inmaterial. Si el mando delegado del Estado y el mando despótico del capital sustituyen las capacidades sociales para sostener la reproducción social vital, los subalternos quedan no sólo dominados por un mando vertical, sino que se vuelven dependientes del modo de reproducción social hegemónico. Los subalternos lo son por su sometimiento, su dependencia y dominación subjetiva y política, pero también, y esencialmente, por su dependencia material, por la desposesión objetiva y simbólica que los obliga a sobrevivir atados a las lógicas y tramas estatales-mercantiles. Para los subalternos emanciparse significa crucial -aunque no exclusivamente- sostener su reproducción material e inmaterial por sí mismos.

El concepto de autonomía, entonces, implica también la construcción de un sujeto que lucha y se encuentra en permanente proceso de habilitación de capacidades intelectivas, organizativas, estratégicas y de acción de poder contra lo establecido. Es decir, un proceso de subjetivación, un proceso de producción o constitución del sujeto colectivo por sí mismo, de auto-constitución (Tassin, 2012). Este campo de potencia de saberes y haceres para luchar, integra, forja una sujetidad con capacidades y reglas propias. Lo autónomo emerge como un sujeto colectivo que puede pensar, hablar y accionar por sí mismo, orientado y cohesionado por y para la interacción antagónica.

Ahora bien, esta doble faceta de la autoconstitución autónoma refiere a otro tipo de sujetidad, encaminada y orientada a la emancipación, creando una tensión entre el sujeto que combate y el sujeto que se emancipa a través de sus propias capacidades y habilidades para sobrevivir por sí mismo. Esta tensión puede decantarse hacia formas más eficaces, eficientes y disciplinadas de combate y lucha (en formas que emulan las jerarquías militares) que obligan a la negociación, a la reforma o disuelven las formas mismas de dominación, o bien hacia formas que priorizan al sujeto que se produce a sí mismo para reproducir la vida (en formas que semejan la cooperación para el cultivo y los trabajos de cuidado), es decir que aseguran su propia conducción de lo social y de su vida material e inmaterial.

Emerge entonces 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 dominación patriarcal-coloniales. 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 la vida y de los momentos constitutivos y

de actualización de esos modos de reproducirla (Echeverría, 2001). Esta politicidad, la dirección y gobierno de lo social, implica autodirección y autogobierno, lo que constituye 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. La autonomía, en conclusión, es el proceso a través del cual los de abajo se dan su propia forma y figura mediante el ejercicio de la independencia, la prefiguración y la autoactividad.

La comunidad es una de las múltiples y posibles formas de autonomía política y material orientada hacia la reproducción social vital, base potencial de autogobierno y para la producción de lo común.

Comunidades para producir lo común.

Podemos definir lo común como un modo de acceso, gestión y control de la riqueza social distinto a la propiedad privada. El principal derecho que otorga la propiedad privada es precisamente la exclusión de otros al usufructo y beneficio de esa propiedad, lo que le otorga dominio absoluto sobre lo que se posee.

La propiedad privada es una trama de relaciones con lo material y lo inmaterial. Como sabemos, en lo que concierne a los medios de producción, la propiedad privada implica la exclusión de la comunidad de trabajo, que pierde todo poder sobre el acceso, gestión y control de la riqueza producida.

Lo común, por el contrario, es una serie de relaciones sociales parcial, tendencial o plenamente desmercantilizadas, que gestionan de manera compartida la riqueza para el beneficio colectivo. Es un modo cooperativo de producción de riqueza social, no necesariamente de carácter propietario (Negri, 2019). Existen, pues, además de la lógica privada del mercado como asignación de recursos y de la dinámica centralizadora y redistribuidora estatal de los mismos, los modos auto-organizados y auto-regulados de la riqueza social en colectivo. (Ostrom, 2000; Bollier, 2014). A estos modos les llamaremos comunes, o común, y designan aquellas formas del hacer colectivo donde los recursos, la riqueza o los bienes son de acceso colectivo, de forma más o menos equitativa o igualitaria y se gobiernan no desde lo público-estatal, ni desde lo privado-mercantil, sino desde lo comunitario. "No hay comunes sin comunidad". (Mies, Bennholdt-Thomsen, 1999; Federici, 2020).

La comunidad, como poder autorregulado para la reproducción social vital es la piedra angular –y no sólo una forma más- para la producción de lo común. Por ende, comprender lo comunal se vuelve central para nuestra investigación. Pensar lo comunitario requiere, sin embargo –siguiendo

el término de Immanuel Wallerstein– impensar lo que sabemos sobre la comunidad. Necesitamos descolonizar, des-idealizar y desfetichizar el concepto de comunidad.

Desaprender lo que creemos saber sobre la comunidad implica mucho más que reconocer lo problemático y polémico del término por su excesiva polisemia. Significa deshilvanar la mirada eurocéntrica de las dicotomías sociedad-comunidad y modernidad-tradición enmarcadas en una visión evolucionista y lineal de la historia y las relaciones humanas. Lo comunitario, entendido como pasado remoto, arcaico, pre-capitalista, y pre-moderno, es el modo europeo y situado históricamente de ver el retroceso de las formas comunitarias del siglo XIX frente a la modernidad capitalista cosmopolita en esa región de manera etapista y con pretensión universal; es una forma de captura y petrificación de las relaciones comunitarias, considerándolas estáticas, condenadas a la desaparición frente al avance inexorable de progreso material. La carga valorativa implícita en esta visión es la inferioridad de lo comunitario frente a la superioridad asignada a la modernidad industrial y de mercado. El marxismo vulgar por un lado, así como las categorías sociológicas sobre los tipos de solidaridad y racionalidad por el otro influyeron en esta mirada.

El liberalismo, por su parte, ha sido hostil ante lo comunitario, lo que se explica por la primacía que esta ideología le otorga al individuo. La comunidad fue combatida, al considerar a las corporaciones como mecanismos cerrados y opresivos de un pasado feudal y oscuro. El liberalismo contemporáneo mantiene su animadversión hacia lo comunitario por la permanente sospecha de que las relaciones cooperativas encubren relaciones opresivas sobre el individuo y que los modos colectivos no pueden ni deben imponerse sobre los universales derechos individuales y la libre elección. El liberalismo implica modos distintos de negación de lo comunitario, ante su exacerbación de la individualización, que llevan consigo el radical desconocimiento de los modos de organización comunitaria en el caso de los liberales individualistas (en temas de autodeterminación, normativos, de justicia, etc.) o de una aceptación relativa al interior del liberalismo comunitarista (que acepta cierto pluralismo identitario) (Díaz, 2006). El escepticismo científico ante lo comunal se alimenta en buena medida de la posición ideológica liberal anticomunitaria; es indispensable lograr discernir entre las críticas legítimas liberales y las que se refieren a su perfil ideológico, que supone la absoluta superioridad política del liberalismo y postula al individualismo occidental como el único modo de vida razonable.

Otro obstáculo epistémico es la idealización comunal basada en su supuesto principio de pertenencia subjetiva, de relaciones cálidas y de proximidad que en buena medida la sociología de Tünnies invocó. Esta

perspectiva propone una visión ontológica de lo comunal,definiéndolo como orden, autarquía, cohesión, armonía, homogeneidad, consensualidad y fraternidad. Es una comunidad de valores, una comunidad de sangre en la que la lealtad de parentesco pareciera expulsar cualquier agonismo, conflictualidad y relaciones de poder. (Tünnies, 2011 [1887], Redfield, 1973 [1878]). El carácter íntimo, estable, auténtico y natural de lo comunal es el espejo invertido e idealizado frente a una sociedad individualista, fría y mercantilizada. (De Marinis, 2010; Liceaga, 2013). Weber, a pesar de pensar lo comunitario como proceso, definió a la comunidad sólo como una "actitud social inspirada en un sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de formar un todo" (Weber, 2014 [1922]: 33) lo que traslada lo comunal por completo a la inter-subjetividad sin ninguna base material, práctica u objetiva, poniendo un énfasis excesivo en una comunidad afectiva, irreflexiva o pre-reflexiva. Esta perspectiva fortalece la visión de lo comunal como una unidad que puede ser idealizada: equilibrada, filial y armónica.

El pensamiento socialista utópico de comunidades ideales de siglo XIX, así como las tendencias contemporáneas new age, cargadas de esoterismo y misticismo que folclorizan las relaciones comunales, han llenado también de escepticismo la noción misma de lo comunal. En ambos casos la comunidad es, en efecto, el posible escape mítico de la modernidad hegemónica, cuyo fundamento es por supuesto el capitalismo industrial urbano.

Si para aproximarnos a lo comunitario debemos separarnos críticamente de su romantización y de cierta mirada colonial-liberal, el camino analítico que creemos fértil para hacerlo requiere también desfetichizar el concepto de comunidad.

La idea marxista de que "toda vida social es en esencia práctica" (Marx, Engels, 2014, [1845-1846]) parece indicarnos que si se quiere comprender a la comunidad no debe observarse per se, sino que la atención debe centrarse en las prácticas, vínculos, interacciones y comportamientos que determinan la abstracción que llamamos comunidad.[5] Desfetichizar el concepto de comunidad implica conjugar la sustantividad de la abstracción, dando prioridad a la realidad práctica y material cambiante y dinámica, permitiendo concebir una abstracción determinada, lógica e históricamente.

Es por ello que podemos resignificar la noción de forma[6], para aproximarnos a lo comunal; entendiendo forma como una trama de rela-

5 Es esta una reformulación de las ideas de Richard Gunn, citado abajo.

6 Para una profundización sobre el concepto de forma en el marxismo y su importancia, 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,*

ciones 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. Dichas interacciones, por supuesto, integran un modo de socialización, una forma –como hemos apuntado- de producir, gestionar y controlar la riqueza social, una manera específica de articulación familiar e interfamiliar, que implica diversas formas de significación, conceptualización y visión de mundo. El énfasis en las prácticas comunales como relaciones y no como esencias o condición del ser nos permite volver inteligibles sus lógicas, pero a su vez su dinamismo, en el sentido de que las relaciones comunales emergen, se transforman o desaparecen, porque son una praxis en constante movimiento. Es una creación, recreación y disolución de prácticas e interacciones en flujo permanente, que propongo entender como una comunidad de trabajo, una comunidad de deberes y una comunidad política que constituye autoridad.

En vista de lo anterior, definiré la forma comunidad como un entramado dinámico de prácticas, vínculos, interacciones y comportamientos familiares e interfamiliares en lógicas y modos comunales de trabajo, deber y autoridad para producir lo común, como medio de reproducción social vital.

Trabajo, deber y autoridad se entrelazan en combinaciones desiguales y multiformes en una diversidad de figuras que no pueden ser capturadas por el espíritu topológico de la sociología, ni por la búsqueda taxonómica de la antropología. Es por ello que seguimos una estrategia teórica de abstracción de lo comunal que si bien tiene muchos límites sobre sus propias generalizaciones nos permite construir una malla teórica a partir de abstracciones más simples de trabajo, deber y autoridad, construyendo un concepto cada vez más concreto para, finalmente, encontrarnos con una totalidad de múltiples determinaciones y relaciones que llamamos comunidad, forma comunidad o simplemente lo comunal.

El fundamento de la forma comunidad es una unidad de trabajo integrada por relaciones de cooperación, reciprocidad y compartición. En palabras de Marx, "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, la comunidad entonces es una forma de relación histórica orientada hacia el valor de uso y para vivir en colectivo. Es por tanto un modo particular de trabajo concreto, a

---

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.

diferencia del trabajo abstracto, indiferenciado, homologable y cuantificable que permite su reducción como mercancía en el mercado de trabajo asalariado.

Trabajo concreto, entonces, que no busca la ganancia, la producción del valor ni el enriquecimiento privado, sino la producción social de valores de uso reales e intangibles para la reproducción social y el beneficio común. Siguiendo a Engels, John Holloway propone la distinción entre trabajo y hacer, derivada de la diferencia lingüística del inglés británico entre los términos job y labour, para acentuar el trabajo asalariado y mercantilizado del trabajo abstracto y el trabajo concreto del hacer en común, conceptos centrales en la propuesta de Marx. Siguiendo esa idea, podríamos decir que la comunidad es un entramado de haceres.

Este trabajo concreto, o hacer en común, está determinado por el imperativo de sobrevivir en colectivo y de producir las condiciones básicas de subsistencia de quienes integran la unidad misma de trabajo. No es, entonces, cualquier trabajo colectivizado o cooperativo, sino aquel que permite la reproducción social vital (Margulis, 1980). Es el trabajo productivo y reproductivo que asegura la vida de quienes integran la unidad comunal. Genéricamente, podemos llamar a estas personas comuneros.

Cooperación, reciprocidad, compartición y redistribución definen el carácter comunitario del trabajo y de sus frutos. Entendemos cooperación como la interacción sinérgica y dialéctica, (González Casanova, 2000) es decir: interdependencia de la acción en conjunto concertada entre familias que crea un resultado más grande que el que se esperaría sumando las acciones separadas. Si las relaciones de parentesco son una unidad básica de cooperación solidaria para la reproducción en común (los trabajos reproductivos y de cuidado básicos de alimentación, vestido, educación y protección) la interacción entre familias coordinando trabajos comunes, lleva consigo los intereses objetivos para beneficiarse del trabajo colectivo permaneciendo juntos (García Linera, 2009). La interdependencia comunitaria significa entonces el reconocimiento de la necesidad de otras familias para lograr resultados mayores que los derivados del esfuerzo familiar aislado. Es una racionalidad que comprende la necesidad de cooperar con otros.

El trabajo comunitario es el aporte de cada unidad doméstica al entramado comunal, que combina el interés particular familiar con el interés general interfamiliar. Se organiza con criterios de trabajo más o menos igualitario por cada unidad doméstica para el usufructo y goce en colectivo. (Maldonado, 2015; Martínez Luna, 2010; Díaz, 2007) Ese trabajo no remunerado es la base práctico-material para la producción de lo común: riqueza social que beneficia a todos los comuneros, o riqueza social al cual cada comunero puede acceder por su cuenta. El trabajo comunal puede ir

desde la construcción de medios para el acceso al agua, hasta la gestión colectiva de lo cultivado en graneros comunes; desde la protección rotativa en guardias o rondas, hasta la limpieza, acondicionamiento o renovación de espacios comunes.

La comunidad es también un sistema de reciprocidades, entendiendo las relaciones de reciprocidad como vínculos de beneficio o asistencia y apoyo mutuo. Son formas simétricas de organización social. "La reciprocidad se consigue a veces mediante el intercambio de determinadas equivalencias en beneficio del asociado que está escaso de alguna clase de necesidad" (Polanyi, 1974: 163-164). La reciprocidad son pautas de comportamiento claramente comunales, donde se da ayuda o asistencia entre familias o comuneros, ayuda que de ser posible y necesaria debe ser devuelta. (Sahlins, 1972, 1974)

Pero también puede implicar un modo de división del trabajo donde todos aportan para satisfacer intereses o necesidades particulares de una familia, al tiempo que ésta queda comprometida a participar de igual forma con trabajo que satisface intereses y necesidades de otras, semejando el beneficio por turnos. La reciprocidad puede ir desde la rotación para el cultivo de parcela en parcela de cada familia, hasta el apoyo material y emocional para funerales; desde préstamos gratuitos de herramientas entre familias, hasta el apoyo intergeneracional de los jóvenes donando parte de su producción familiar para los más viejos para su sostenimiento.

Las formas de división del trabajo comunal formulan mecanismos preferentemente de igualación, como técnicas que dispersan el esfuerzo físico entre comuneros, pero también de redistribución y apoyo mutuo en intercambios de trabajo, en especie o de bienes simbólicos. Se necesita compartir el esfuerzo debido a que el trabajo comunal se sostiene en el uso intensivo de la mano de obra y muy poco en capital; utiliza e interviene los bienes naturales locales y, por lo tanto, tiene como límite los tiempos y capacidades de renovación de los mismos. El trabajo comunitario, al depender centralmente de la fuerza propia familiar e interfamiliar, tiene una perspectiva autolimitada, basada en la suficiencia. El trabajo necesario es sólo el indispensable para satisfacer necesidades e intereses comunes. Así como en la unidad doméstica el trabajo se detiene cuando se ha producido lo suficiente para subsistir, el trabajo comunal es sólo el necesario para la reproducción ampliada material e inmaterial, para el goce y el disfrute de lo que los comuneros se han propuesto.

El trabajo comunal, cooperativo, recíproco, compartido, autolimitado, basado en la suficiencia, es el fundamento de otras relaciones que permiten la reproducción de la vida.

Ahora bien, esta descripción puede despertar escepticismo si se asume, erróneamente, que la cooperación emerge de una esencia exclu-

sivamente altruista y desinteresada o de un atributo de alguna identidad étnica. La cooperación comunitaria, la acción colectiva en clave comunal, se explica, como hemos dicho, por la racionalidad de la interdependencia pero también por su tendencia a ser un trabajo autodirigido.

La característica central del trabajo comunitario -en contraste con lo que Marx llamó trabajo enajenado- es que los comuneros controlan de manera directa su hacer en común. Realizan el proceso a partir de sus propios saberes, conocimientos y habilidades locales y comunales, socializados en las tramas de parentesco y en la cotidianidad del hacer en colectivo. Definen la forma y ritmo de su hacer que en el trabajo enajenado se conduce de manera exógena; gozan directamente del uso o el usufructo, material o inmaterial de lo realizado que es producto de su propio trabajo. En ese sentido, el trabajo comunitario es autoactividad: trabajo para sí mismos y controlado autogestivamente. El trabajo comunal puede ser productivo –como cuando se cultiva con distintas formas de cooperación o cuando se recibe ayuda recíproca para construir viviendas de cada familia- o reproductivo –como el trabajo colectivo para la fiesta comunitaria que es un encuentro de goce, o bien las guardias, brigadas o rondas de protección de los bosques-.

El trabajo comunitario debe ser convocado, coordinado, organizado y ejecutado. Y aún más relevante, debe determinarse cuándo el trabajo comunitario implica un beneficio común y cuándo el interés particular de cada familia coincide con el interés interfamiliar comunal. De los múltiples modos de hacer una y otra cosa, emerge entonces una dimensión política del trabajo mismo.

Lo político comunitario se ejerce -como veremos- como una politicidad que gestiona, regula, organiza, dirige y gobierna el hacer en común, el trabajo comunal. Si se hace de manera autoritaria o despótica, o de manera consensual y deliberativa, si se hace de manera autónoma o capturada por intereses o poderes extra-comunales, es -como en cualquier política- fruto de relaciones de poder y liderazgo, de participación o pasividad, de la historicidad y culturas políticas de cada pueblo y, por supuesto, resultado del conflicto, la lucha y los horizontes internos de cada una de ellas.

El trabajo comunitario es obligatorio. Pero lo es también la obligación de co-producir los acuerdos que orientan ese trabajo. Esto constituye una comunidad de deberes. "Lo común, el commune latín, implica, siempre, cierta obligación de reciprocidad ligada al ejercicio de responsabilidades públicas" (Dardot y Laval, 2015: 29) Lo común, es aquello que está más allá de lo propio, lo que concierne a todos. Communitas, proviene de un término mayor: munus. "Este término oscila entre tres significados no del todo homogéneos(…) onus, officium y donum" (Espósito, 2003: 26). Estos términos significan, siguiendo el mismo orden: deber o carga,

puesto o empleo y, por último, don en el sentido de regalo, presente, o donación. La comunidad obliga a retribuir, a participar en lo que es común; es el compromiso de la mutualidad para dar y donar a los otros. Se dona trabajo material o inmaterial. Es un circuito de reciprocidades. Esta obligación aparece en numerosas culturas comunales, a pesar del distinto origen lingüístico del término comunidad.

El gran aporte de la ganadora del Nobel de Economía, Elinor Ostrom, fue haber demostrado, en relación a los bienes comunes naturales, que lo común es un tipo de gestión autorregulada, en donde "las reglas fueron creadas y modificadas por los propios participantes y ellos mismos las supervisan y las hacen cumplir", es decir, la auto-organización y el autogobierno como un modo de gestión distinto a lo privado y lo estatal. (Ostrom, 2000).

Si el incentivo para participar en el trabajo comunitario no es la remuneración, quedan como opciones la coerción y la convicción para mantener el aporte familiar para lo común. El sistema de reciprocidades comunales sostiene de manera duradera –pero incierta– las coobligaciones del hacer en común. El trabajo comunitario produce riqueza social, que por ser directamente controlada y usada por quien la produce mantiene el incentivo para seguir participando en ese hacer en común. La naturaleza produce bienes cuyo acceso puede auto-regularse a través de la creación de reglas para su uso compartido del que se beneficia cada familia. Compartir un bien y organizar el trabajo de manera relativamente igualitaria requieren de coordinación y límites que deben ser acordados. La continuidad del cumplimiento del trabajo comunal y el ceñirse a los límites establecidos requiere de regulación, un modo de autocontrol y, por tanto, una serie de dispositivos de sanciones ante el incumplimiento para asegurar que la trama de trabajo, reciprocidad y coparticipación en la elaboración y modificación de las reglas perdure.

Aunque en la comunidad de obligaciones, como vemos, existen varios incentivos para el hacer en común, estos no garantizan por completo la adhesión y colaboración de todas las familias. El conjunto de deberes y reglas comunales puede ser incumplido o violado. Queremos hacer notar que aunque el sistema de reglas a partir de la deliberación en común es fundamental y promueve el consentimiento voluntario para el deber que obliga, existen, en toda comunidad, comportamientos y reacciones múltiples y diversas ante dicho sistema. En la comunidad puede presentarse, por ejemplo, el problema clásico del *free rider* (el polizón), aquel que no contribuye con lo común y se aprovecha del trabajo colectivo de otros.

La comunidad es un entramado de incentivos para el hacer en común, pero también un mecanismo de sanciones; en otras palabras, un modo de ejercicio del poder colectivo. Desde la perspectiva del libera-

lismo, la obligación con lo común es siempre una deriva autoritaria. En el anarcocapitalismo y el libertarismo más radical, pero también para el neoliberalismo, el interés común no existe y cualquier deber con el bien común –desde los límites al mercado hasta los impuestos- es considerado como un acto tiránico.

El liberalismo defiende con fervor las libertades negativas del individuo, es decir, la libertad de elegir cualquier conducta sin interferencias ni restricciones. Pero la comunidad, en última instancia, tiene como facultad el ejercicio del poder colectivo para desincentivar, restringir e incluso reprimir ciertas conductas individuales: la obtención de beneficios individuales a cambio de nada, gozando de impunidad y aprovechándose del trabajo común sin reciprocidad, lo que se denomina reciprocidad negativa. (Service, 1966) La comunidad de deberes asfixia los intentos de reciprocidad negativa. La regulación colectiva tiene como fundamento la interdependencia para el uso de comunes por todas las familias asociadas en comunidad. Pertenencia comunal y derecho de uso o acceso a lo común son el vehículo organizativo y relacional que en el caso del incumplimiento del deber comunitario se usa para disciplinar y someter la posible reciprocidad negativa.

Puede hacerlo por medio de sanciones simbólicas y morales; a través de sanciones restitutivas en trabajo o incluso dinero, pero también, en extremo, en la exclusión de quien no cumple el deber comunal del acceso a lo común. Así como la propiedad privada es el derecho individual para excluir a otros del beneficio de lo poseído, la comunidad puede ejercer el derecho de exclusión del individuo del usufructo colectivo. La comunidad no garantiza el derecho de propiedad privada, sino el derecho de uso y acceso a lo común siempre y cuando se cumpla con el deber de mutualidad y reciprocidad con el resto de quienes integran la unidad de trabajo y deberes de manera igualitaria.

Deberes, obligaciones, regulación y sanciones están ligadas de manera indisociable con la valoración sobre lo justo y lo injusto, sobre lo proporcional o desmedido del ejercicio del poder, sobre lo caprichoso o arbitrario de las reglas, o bien del modo despótico o legítimo y razonable de su aplicación. Hay aquí otra dimensión de la politicidad en clave comunitaria.

Lo político comunal, basado en la comunidad de trabajo y deberes es una praxis permanente del ejercicio del poder que, sin embargo, no está exenta de jerarquías, estratificaciones y privilegios; de relaciones múltiples y transversales de orden patriarcal, heteronormatividad, adultocentrismo y violencias reales y simbólicas. En la política comunitaria, los subalternos, dependiendo de la ubicación y circunstancias, no sólo son sujetos dominados sino también dominadores (Mallon, 1995).

Del cumplimiento del deber comunal, del entramado de reglas formales e informales y del modo de ejercicio del poder comunitario, deriva la importancia de cómo y quiénes producen los acuerdos desde donde se levanta la trama comunitaria. La estructuración, articulación, organización y gestión de los procesos cooperativos y de compartición comunales, oscilan entre la convicción y la coerción, entre el consenso y el conflicto. Por ello es indispensable para la cohesión comunal la direccionalidad y el gobierno de lo social, una política de lo cotidiano. En otras palabras, una esfera política comunitaria de agrupamiento, diálogo, acuerdo, discrepancia, agonismo, concilio, dirección y gobierno; articulada, sin escisión ni separación respecto de la reproducción social y atada de manera indisociable a los trabajos colectivos y la regulación de la vida comunitaria. "La producción –de riqueza material– que gira en torno a las relaciones comunitarias siempre deviene forzada por la política comunitaria, que es la trama comunitaria la que va a definir sus alcances y significados en términos de reproducción colectiva" (Gutiérrez, 2012:8).

Lo político comunal, en suma, es el despliegue de una comunidad política a partir de una comunidad de trabajo y deber. Lo político comunal se funda en el compromiso y obligación de reproducir la vida de quienes integran la comunidad. Al encargarse de manera directa, de los asuntos propios, crea una esfera especial de deliberación y decisión: una esfera comunal de acción política autolimitada: política sobre sí mismos y su reproducción como comunidad.

La esfera comunal es una ampliación de las relaciones de reproducción familiares, llevadas a una dimensión suprafamiliar. Es una segunda escala reproductiva donde existe una continuidad de las responsabilidades intrafamiliares de cuidado y protección común, que ahora son suprafamiliares, es decir, comunales. La esfera de decisiones y relaciones de poder ligadas a ese universo reproductivo es lo político comunitario.

La autoridad comunitaria es, por supuesto, el clivaje para coordinar el trabajo, ejercer el poder regulando la reciprocidad negativa y la vida cotidiana, producir material y subjetivamente lo común y darse a sí mismos un horizonte comunitario, es decir, dirección y gobierno.

A pesar de que las figuras de autogobierno y autoridad comunales son tan diversas, plurales y heterogéneas como la propia multiplicidad de culturas, lenguas y etnicidades, podemos afirmar que muchas de ellas están basadas en la rotación, el servicio, el mandato imperativo y el gobierno directo como características esenciales de relación y organización del poder comunitario.

El modo rotativo de la responsabilidad de hacerse cargo de lo comunitario parte del derecho y obligación de ejercer el mando comunal, haciendo circular a todos los comuneros por el trabajo de servicio a lo

colectivo (Bautista, 2014). Así como todos deben donar trabajo familiar igualitario como mano de obra, así todos deben donar tiempo y trabajo de servicio para coordinar esas labores, para regular y arbitrar el conflicto y facilitar la deliberación sobre los asuntos de la vida cotidiana. Mientras los trabajos comunales ofrecen un beneficio directo a cada familia, los trabajos de autoridad son un servicio, indispensable para la comunidad en su conjunto. A su vez, los comuneros que no ejercen cargos de autoridad están obligados como hemos dicho a co-producir los acuerdos y participar en la deliberación comunal, a involucrarse en las discusiones que afectan a la comunidad como un todo. Lo político se presenta entonces como obligación co-responsable con los otros miembros de la comunidad y no como opción individual, diferencia sustantiva con la política liberal (Patzi, 2009).

Una de las formas comunales más importante es la tendencia a que el mando y autoridad de la comunidad se ejerzan a partir del principio del mandato imperativo; este principio político es una delegación acotada, que ordena a quien la ejecuta, acciones concretas y definidas según modalidades y orientaciones precisas cuyo margen de modificación es reducido. Es decir que quien coordina y funge como autoridad tiene un mando facultado por un poder mayor: la asamblea, la cual le otorga un mandato imperativo a lo que en algunas culturas llaman "cabeza de trabajo", quien tiene que demostrar experiencia probada y haber cumplido con sus obligaciones de trabajo igualitario familiar para ejercer un cargo. El mandato imperativo obliga a quien ejerce el cargo a realizar, ejecutar, organizar, coordinar, o facilitar lo que el poder colectivo decide. En otras palabras: el que manda, manda obedeciendo al poder asambleario, es decir, el núcleo de comuneros reunidos para producir lo común.

Al igual que el trabajo cooperativo, este gobierno directo asambleario comunal puede suscitar ciertas reservas. De los modos y grados del ejercicio directo y auto-regulado del poder asambleario y del funcionamiento de la autoridad comunal, se abre una dimensión política de lucha y contradicción, de encuentro o choque de fuerzas y facciones de comuneros, de conflicto o consenso. La comunidad es una forma de ejercicio de poder y autoridad, no una alianza de fraternidad y equilibrio. La concentración del poder puede generar cacicazgos y despotismos, pero también resistencia y lucha intra comunitaria para restaurar, regenerar o renovar el mando colectivo. La enajenación del mando común implica la subordinación a poderes extra-comunales, pero también la posible lucha comunitaria por mantener su autonomía como poder colectivo de sí mismos. Entre mando propio o enajenado, entre oligarquización u horizontalidad, también está constituida la esfera política comunitaria.

Esta politicidad tiene su centro en las formas asamblearias, donde la deliberación es el vehículo para la regulación del conflicto o la cooperación al interior de la propia comunidad o con otras comunidades, así como con los aparatos estatales o las corporaciones empresariales (Tzul, 2018); es el espacio político para ejercer el poder de la sanción y de la discusión sobre los diversos mandatos imperativos cuando quien manda es la asamblea; el vehículo para procesos de consulta y para pedir consejo a la comunidad por sus autoridades o quienes ejercen un cargo.

No obstante, lo político comunal no es un reflejo mecánico de los intereses y necesidades materiales de los comuneros, ni tampoco un simple derivado de la organización técnica del trabajo igualitario familiar o de servicio. Aunque los individuos y familias tengan aparentemente intereses compartidos que les estimulan a actuar juntos, de ello no se deriva que deban hacer común. La identificación de esas necesidades, intereses, anhelos y sueños comunes, la evaluación sobre los medios para lograrlo y los posibles horizontes comunitarios es el núcleo de la política comunal. El corazón comunitario es la capacidad colectiva de producción, significación y regulación de lo común.

La unidad de trabajo, deber y obligación, es también un modo específico de relación con la naturaleza: una forma de apropiación de materiales y energías, de transformación e intervención en los ecosistemas, de circulación y consumo de bienes y de excreciones derivadas de esos procesos. Es decir, es una forma de metabolismo social o metabolismo socioecológico (Marx, 2009; Foster, 2000; Toledo, 2013).

Los metabolismos socioecológicos comunitarios por estar basados parcial o tendencialmente a la producción de valores de uso y la subsistencia, se realizan en muchas ocasiones organizados bajo el derecho al uso y acceso libre de los bienes comunes de los ecosistemas locales sin provocar cambios radicales en su estructura y dinámica. Los procesos de apropiación comunal de la naturaleza –como la caza, pesca, recolección, pastoreo- pueden realizarse también con la conciencia de los ritmos y modos de renovación natural que requieren técnicas de rotación, veda, descanso y autolimitación de la apropiación organizados colectivamente.

El habitar colectivamente, implica la regulación en común no sólo de los bienes naturales, sino de los sociales, así como de la vida reproductiva comunitaria: el conflicto, el cuidado, la seguridad y otras necesidades sociales que deriven comunes, a través de la praxis y deliberación. La producción de lo común, se realiza, siempre, cruzada por las relaciones de poder, dominación, resistencia y lucha entre comuneros.

En la esfera político-comunal también estallan de vez en vez acciones de insubordinación e impugnación de las relaciones patriarcales comunitarias, como la amplia y variopinta lucha de las mujeres indígenas en todo

el continente; se generan procesos de cuestionamiento de los poderes establecidos en las comunidades, modificando los criterios para establecer los cargos incorporando a la juventud en las estructuras de gobierno comunal; se renuevan y reconfiguran las formas asamblearias cuando en ocasiones la comunidad debe establecer acuerdos para luchar en defensa de lo común y del territorio, amenazados por agresivos despliegues del capital sobre la naturaleza o del capital criminal; y en especial, se libran luchas resistencias y antagonismos para liberarse de relaciones clientelares y de sujeción caciquil-partidaria, que son también luchas de recuperación del mando comunitario colectivo y de autonomía ante el Estado.

En la esfera comunitaria, se entretejen contradictoriamente, como en todo lo político, relaciones de poder, convencimiento, coerción, resistencia y lucha, cruzadas por lógicas patriarcal-coloniales, pero también, de vez en vez, proyectos de transformación de lo dado y horizontes de emancipación. En ocasiones esos horizontes incluyen movimientos de reproducción, como nuevos modos de sobrevivencia en proyectos productivos; pero también incluyen proyectos de recuperación de la tierra despojada o de transformación más allá de sus comunidades. La lucha por instituir tramas intercomunitarias, federar comunidades en búsqueda de autonomía, tiene numerosos ciclos y ejemplos históricos de rebelión y en ocasiones de proyectos de autodeterminación. La comunidad reproductiva, como unidad de trabajo, deber y autoridad, se transforma para movilizar la potencia familiar e interfamiliar con horizontes de transformación de sí mismas y más allá. Son movimientos comunizantes: otras formas de hacer política y otros modos de reproducción social. Sobre ese campo de acción comunal y de la política comunitaria se despliega nuestra investigación.

Comunidades urbanas

El dinero disuelve la interdependencia directa de la comunidad. Tiene un efecto corrosivo para las prácticas y relaciones de trabajo, deber y autoridad. El dinero desliga la necesidad de los vínculos prácticos de sobrevivencia tejidos entre familias como comunidad. Si en lo comunal cada familia necesita de la reciprocidad del trabajo para beneficiarse a sí misma, el dinero le permite a cada familia e individuo desligarse de los vínculos comunitarios. Ya no depende del trabajo directo de otras familias. Ahora depende de un mecanismo impersonal y anónimo que se aparece como dinero, de los trabajos interconectados a través del mercado y la trama productiva mundial del capitalismo (Holloway, 2015). Se abandona la tierra y su cultivo como centro de lo común y se sustituye por la reproducción vital a través del acceso al dinero.

En las comunidades rurales, sin embargo, la tierra y los bienes naturales compartidos en común, son un fuerte elemento cohesionador. Pero también lo son los poderosos vínculos afectivos y emocionales que se generan al hacer comunidad. Las relaciones compartidas de trabajo, deber y autoridad no son sólo o exclusivamente -como hemos dicho más arriba- interacciones prácticas: son un modo de compartir la vida, (Alliot, 2000) un modo convivencial de existir, ya que al compartir la producción o la reproducción se crean significados y vínculos de lealtad, apego, amistad y cariño. No toda comunidad afectiva es una comunidad de reproducción, pero toda comunidad reproductiva lleva consigo los lazos de una intensa emocionalidad; "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: 9, citado en Maya Jariego 2004).

Finalmente, aquellas comunidades prácticas que reproducen la vida en las que nos hemos concentrado pueden sostener fuertes lazos al compartir una misma lengua, religión y modos de significación y de existencia que se reconocen en un lejano origen común, es decir, identidades étnicas. (Stavenhagen, 2000) La migración devela la lógica étnica ya que al abandonar sus comunidades reproductivas, se sostienen y perduran comunidades identitarias en otros lugares; formas de agrupamiento que reproducen entramados de subsistencia y apoyo mutuo pero no ya comunidades que garanticen la reproducción social. La relativa escisión entre comunidades de reproducción e identidades étnicas es fruto de la separación de la lógica dineraria y del mercado.

Godeliere sostiene que pertenecer a una misma etnia es reconocer que se comparte un mismo conjunto de realidades culturales o ideales, pero dicha pertenencia no es suficiente para vivir. La pertenencia a una comunidad tribal es la interacción práctica sobre la tierra y la reproducción que permiten subsistir (Godeliere, 2000). De ahí podemos comprender que "la clave étnica de análisis no es necesariamente comunitaria, y que lo comunitario y la capacidad de producir lo común no necesariamente se fundan en comunidades étnicamente distinguidas" (Gutiérrez, Navarro, 2019).

Las comunidades rurales perduran no sólo por ser comunidades reproductivas sino también por sus modos de ser y estar en el mundo, eso que los teóricos oaxaqueños llaman comunalidad. Perduran también por otra poderosa razón: que acceden al dinero de manera limitada, por lo que la ligazón interfamiliar-comunal sigue reproduciendo, tendencialmente y no sin contradicciones, la vida.

En contraste, las unidades domésticas en las ciudades, separadas de cualquier medio de producción, sólo encuentran en el salario, es decir, su ingreso en dinero, el acceso a la riqueza social generada por la portentosa red mundial de trabajos dirigidos por el mercado y la máxima ganancia. El dinero se vuelve el medio de sobrevivencia, que sustituye al trabajo interdependiente cara a cara de la comunidad. Pero el dinero sólo permite –si se tiene acceso a él en suficiencia– la reproducción familiar, no las necesidades comunes. Tendencialmente, éstas son satisfechas por el Estado.

En las ciudades se disuelven las prácticas comunales de trabajo, deber y autoridad engarzados entre sí, porque el trabajo comunal se desintegra para volverse trabajo asalariado, porque la autoridad que rige el trabajo es el mando despótico del capital y porque los deberes y obligaciones son hechos cumplir por el Estado. Las necesidades objetivas que sostienen a la forma comunidad desaparecen y, con ella, desaparece la comunidad misma.

Pero entre la total dependencia del salario urbano y la relativa auto-subsistencia productiva rural, existe un hiato. Especialmente en las periferias urbanas de América Latina, el mercado no integra a todos, ni el Estado resuelve todas las necesidades comunes. Al dinero se accede de manera limitada. No está garantizada la reproducción social vital. Es, si se quiere, un fallo o una consecuencia imprevista: la trama del capital excluye a enormes segmentos sociales y éstos deben buscar sus propios modos de subsistencia. En cierto momento este fenómeno fue llamado "marginalidad" dentro de investigaciones que convirtieron a las "clases populares" en sus protagonistas.

Como hemos visto, en las periferias urbanas se sobrevive con apoyo mutuo, ese modo que es apenas un eco de las formas de reproducción comunal que hemos analizado. Pero en muchos casos surgen también iniciativas reproductivas que van desde ollas populares, huertos y cooperativas hasta centros de asistencia y de encuentro cultural. Como es bien conocido, han surgido organizaciones en todo el continente para luchar por una vivienda digna y, en buena medida, han logrado su objetivo. Son todas necesidades reproductivas que ni el estado ni el mercado logran resolver. Son todos movimientos de la reproducción y muchos de ellos emulan prácticas comunitarias.

Sin embargo, en Ciudad de México, un desprendimiento de una organización de masas, lo que es hoy la Organización Popular Francisco Villa Independiente, logró además de construir viviendas para las familias que integran su movimiento, ir más allá. En un proceso zigzagueante y experimental, encontraron que su objetivo no era solamente un proyecto de vivienda, sino construir proyectos de vida, decidiéndose, además, a hacerlo fundando comunidad. Y lo lograron.

La OPFVII constituyó un entramado sumamente complejo de trabajo, deber y autoridad, que no es un eco lejano de lo comunitario, sino relaciones verdaderamente comunales en plena periferia urbana. A partir del ensanchamiento y politización de las necesidades reproductivas familiares, lograron crear comunidad; alcanzaron la organización de las lógicas de apoyo mutuo, reciprocidad y cooperación que el movimiento urbano popular había logrado movilizar, haciéndolas perdurar en un modo permanente de organización comunitaria. Develaron la necesidad de la interdependencia interfamiliar como clave para mejorar sus vidas, reencontrando la necesidad de los otros. Limitados por sus pocas posibilidades productivas, se concentraron en una esfera reproductiva del habitar en común. Y al crear una intrincada trama de formas de participación de las clases populares, crearon esa esfera política comunitaria de la que hemos hablado, donde las mujeres irrumpieron lentamente hasta convertirse por completo ellas mismas en un sujeto político colectivo cuyo horizonte es prescindir algún día de sus propias dirigentes. Las comunidades urbanas de la OPFVII y en especial la comunidad urbana de la cooperativa Acapatzingo, nos permite analizar las relaciones de lógica comunitaria, y al mismo tiempo comprender las radicales transformaciones que la producción de lo común genera en las mujeres de barrio en Ciudad de México. Esta, además de ser su historia desde adentro, es también la búsqueda de comprensión de la política que hacen las clases populares, que en este caso es otro modo de lo político, una política comunal.

2 Infrapolítica femenina y potencia subalterna

La formación de un movimiento urbano radical

Los pobres son muchos
y por eso
es imposible olvidarlos.

Seguramente
ven
en los amaneceres
múltiples edificios
donde ellos
quisieran habitar con sus hijos.

Pueden
llevar en hombros
el féretro de una estrella.

Pueden
destruir el aire como aves furiosas,
nublar el sol.

Pero desconociendo sus tesoros
entran y salen por espejos de sangre;
caminan y mueren despacio.

Por eso
es imposible olvidarlos.

Roberto Sosa

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

Vivir la exclusión

I

Son los parias de la urbe. Viven en los lugares despreciados y temidos de la ciudad. Son los verdaderos desposeídos: ni obreros con trabajos estables, ni campesinos con tierras para labrar. Son la banda, la raza, el barrio, como muchas veces aún se nombran a sí mismos.

Habitan las periferias. Esas últimas tierras que los ricos no acapararon, sin bosques ni agua. Donde hace apenas unos años no estaban pavimentadas las calles o aún no había alumbrado público. Donde para llegar, el transporte es precario y peligroso. Donde la pobreza, esa que mejor los identifica, parece verse desde lejos en un mar de viviendas abigarradas y maltrechas, similares a las favelas brasileñas o las villa miseria en Argentina. Viven donde la violencia se ha hecho cotidiana y cada vez más cruel, donde las redes criminales crecen en el laberinto urbano de calles y callejones impenetrables para las policías, corrompidas de todos modos por la delincuencia.

Van de trabajo temporal a otro trabajo. De chamba en chamba. La inestabilidad los hace vulnerables. Sin sueldo fijo, viven con lo que ganan a la semana, o incluso al día. Muchos son trabajadores de oficio que ofrecen servicios: carpinteros, jardineros, albañiles, pintores o mecánicos con servicios momentáneos para sus impredecibles clientes. Otros tienen trabajos precarios y depreciados: cargadores en comercios y centrales

de abasto, repartidores de agua o periódicos. Algunos de sus trabajos son inferiorizados cultural y salarialmente, como las numerosas trabajadoras domésticas que viajan desde el oriente de Ciudad de México a las zonas de las clases medias y altas que viven en el sur y poniente de la urbe; o las mujeres que lavan ropa ajena como modo de ingreso.

Muchos más son comerciantes: taqueros, vendedoras de quesadillas o carnitas, comerciantes en tianguis ambulantes o incluso, una de las formas de trabajo más violentamente perseguidas en Ciudad de México: los vagoneros, es decir, vendedores ambulantes en los vagones en el tren subterráneo. Todos, acostumbrados a intensas jornadas de trabajo físico y manual. Trabajo para sí mismos. Autoactividad para sobrevivir.

Son los excluidos de la trama del mercado de trabajo asalariado, esa única forma de trabajo que consideramos formal. El aparato productivo nacional, ligado al mercado mundial en su forma capitalista, no logra crear los suficientes empleos para integrarlos, ni los gobiernos las suficientes viviendas para un sector que no puede acceder al crédito inmobiliario precisamente por carecer de ingresos fijos, comprobables y suficientes. En México, en 2019 según cifras oficiales del INEGI, el 56.8% de la población era parte del sector informal y en la capital del país la cifra es de 52.7%. Ese sector, según la definición de la Organización Internacional del Trabajo, labora en pequeña escala, con organización rudimentaria, en la que no hay distinción entre trabajo y capital como factores de producción y no se basa en relaciones contractuales sino en el parentesco y las relaciones personales y sociales, es decir, en la confianza. Es ese otro mundo de formas de subsistencia donde aparecen otras lógicas reproductivas y del trabajo que permiten formar comunidad.

Y es que las clases subalternas, que han sido colocadas por una serie de fuerzas y dinámicas laborales, urbanas y estatales en la marginación, no permanecen inermes ante su propia condición. Si bien muchos viven la experiencia de subalternidad con frustración, desánimo y auto inferiorización, muchos más actúan con las alternativas que conocen o que tienen a la mano. La acción colectiva subalterna puede ser familiar; es una búsqueda micropolítica de salidas a su propia situación. Los pobres migran, se apoyan o encuentran modos de sobrevivencia –algunos ilegales y hasta criminales–, pero también, en ocasiones, luchan por su sobrevivencia en colectivo. De esa potencia subalterna para constituirse en sujetos políticos colectivos se nutre este capítulo. De los saberes y capacidades que en medio de tramas de exclusión y dominación hacen posible que las clases subalternas emerjan como movimiento de la reproducción y movimiento comunitario.

En este capítulo, reconstruimos y analizamos esa potencia subalterna, sus formas de pensar, y las capacidades que desarrollan las mujeres antes

de integrarse al movimiento. Describimos también sus condiciones de exclusión, segregación y pobreza, que las llevan a buscar alternativas a su condición. Comenzaremos con estas últimas.

II

En la urbe 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 de la ciudad es ocupado por las élites. "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).

Esa lucha no es visible para los más pobres de las periferias. La mano invisible del mercado y los procesos de acaparamiento espacial de las clases dominantes urbanas, los colocan en una situación de segregación que no controlan, ni pueden identificar a los responsables de ella. El "dinamismo" del que hablan estos autores implicó en Ciudad de México una lucha abierta de clase[1], prácticas de dominación, manipulación y corrupción política, errores catastróficos de planeación urbana, procesos de despojo, gentrificación, ruptura de las políticas de vivienda estatales, colapso 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.[2]

La promoción inmobiliaria empezó a desarrollarse en México a comienzos del decenio de 1960[3] y se expandió espacialmente fraccionando terrenos en el Estado de México.[4]

1 Véase Castells, 1974.

2 Véase para comprender teóricamente la dinámica de las ciudades latinoamericanas: Castillo, Ornelas, Hernández, (coord.), 2015.

3 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 24 de junio de 2021.

4 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 su zona conurbada.

El negocio consistió en 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. Fue un proceso especulativo que permitió la privatización y cercamiento de la tierra a partir del capital privado, que con inversiones bajas logró beneficiarse del alza de los precios provocada por la demanda siempre creciente. En muchas ocasiones, esta dinámica se realizó bajo procedimientos ilegales y fraudulentos, en especial sobre tierras ejidales, comunales y públicas (Schteingart, 1979).

Décadas después, en la administración del jefe de gobierno López Obrador entre el año 2000 y 2006, se decretó la prohibición de construir nuevas viviendas en las delegaciones periféricas con el propósito de atraer el repoblamiento hacia las delegaciones centrales con mayor infraestructura. En palabras de la dirigencia de la OPFVII, esta decisión, conocida como "Bando No. 2", tuvo las siguientes consecuencias: "el suelo baja de precio, pero justamente esta medida es aprovechada por la iniciativa privada que compra a precio bajo; cuando pasa el bando 2, son dueños hoy de una buena parte". El capital inmobiliario en la década de los sesenta acaparó tierras en buen estado en el poniente boscoso, y en la primera década del siglo XXI comenzó a adquirir suelo para vivienda en las periferias degradadas del oriente.

Además de este caso de especulación sobre el suelo a manos del mercado, el Estado mexicano dirigió una verdadera acumulación originaria que, por la vía autoritaria, empujó a la formación de una burguesía nacional con la apropiación del suelo urbanizable. Los actos del Estado, legales o ilegales, serán determinantes para el fraccionamiento de tierras a través del partido oficial en el viejo régimen y luego el Partido de la Revolución Democrática en los años de la alternancia; ambos utilizaron el fraccionamiento tanto como vía de enriquecimiento como mecanismo clientelar.

Una tercera dinámica de exclusión es el mercado de alquiler de vivienda. Los estudios sobre este tema parecen indicar que el acceso a la renta de casas, departamentos y hasta cuartos, fue sumamente caótica, hasta el punto de dar origen a un movimiento de arrendatarios en la década de los ochenta. Según una investigación pormenorizada sobre este mercado, entre 1980 y 1984 el nivel de precios de las rentas en la ciudad de México se multiplicó 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 la vivienda (Méndez, 1993).

En esos años, como respuesta a los cambios jurídicos y legales promovidos por el Estado para proteger a los arrendadores, hubo un verdadero

movimiento de las clases propietarias para boicotear su aplicación, restringiendo sus inversiones en el ramo e iniciando procesos de desalojos, campañas de defensa y cabildeo legal hasta lograr, en los noventa, la derogación de dichas leyes (Salcedo, 2011). El conflicto por la renta se extendió 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 del inquilinato en la Ciudad central y haciéndola crecer en las periferias. Todo ello favorecería la urbanización metropolitana de carácter extensivo. Son estas las condiciones del mercado de la renta de vivienda y en general del mercado del suelo a las que se enfrentaron las familias de las clases populares en la Ciudad de México.

Otra fuerza del mercado que se desplegaría a partir de la década de los noventa es la colonización, gentrificación y trasnacionalización espacial de ciertos segmentos urbanos a partir de la promoción de la Ciudad de México como "ciudad global". Esta fuerza significa un modelo de desarrollo urbano elitista regido por el empresarialismo urbano, donde la lógica corporativa del gran capital tiene preferencia absoluta para la gestión de la ciudad al considerarse que su derrama económica permite el crecimiento. Como consecuencia, la espacialidad urbana se somete a sus necesidades.

Esta ocupación del espacio por el gran capital segmenta lo urbano en hiper-desarrollos. En el caso de la Ciudad de México, esto se expresó en la concentración de grandes empresas en cuatro delegaciones centrales: Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Álvaro Obregón. Entre 1997 y 2009, la superficie entera de oficinas en la capital 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 (São Paulo tiene alrededor de 2 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 trasnacionales se ubican tendencialmente en las zonas de hiperdesarrollo inmobiliario de lujo de la urbe.

En suma, el mercado ocupa y acapara el espacio urbano construido y por construir, cerrando las posibilidades de acceso a la vivienda, provocando de manera no planeada la segregación de los sectores empobrecidos, quienes pierden la posibilidad de acceder a la vivienda vía compra y renta. La especulación, el encarecimiento en el mercado de rentas y la expansión del gran capital expulsan de la zonas centrales y de las tierras con recursos a los pobres. El Estado, sin embargo, es la otra posibilidad de acceso a la vivienda.

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 obligaron al estado a sustituir 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. Más tarde, con la creación del Programa Financiero de la Vivienda (FOVI) en 1963, 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 el otorgamiento de créditos sociales.

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 los recursos públicos (García, 2010: 40). Como en muchos otros 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 y el aumento poblacional geométrico en Ciudad de México como efecto de la migración, obligaron al Estado a dar una respuesta a lo que ya entonces era una crisis de déficit en la oferta de vivienda. Esta fue una 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) destinado a crear viviendas para trabajadores de empresas privadas. En ese mismo año 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 último programa debía atender precisamente a los sectores populares que no gozaban de la relación asalariada clásica (con las empresas o el Estado). En realidad, fue rebasado por la crisis y por reglas que resultaban inaccesibles para una buena parte de las clases populares. En el caso de la Ciudad de México, 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 tenían ingresos salariales fijos. Según la Encuesta Nacional de Ingreso y Gasto de la Población, este sector poblacional, si bien no pertenecía al decil de menores ingresos, sí se concentraba entre los deciles IV y VII. Sólo una pequeña parte de este grupo (13 por ciento) tenía la capacidad de ahorro suficiente para satisfacer 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).

Dado que 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 se convertían en un grupo segregado entre los segregados. Las reglas de operación y financiamiento de los programas de habitación popular simplemente no sabían 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 estaba dirigida a estas familias de las clases populares. Todo ello dejando un enorme vacío estatal, un fallo estructural donde ni estado ni mercado resolvían una necesidad masiva y creciente. El tamaño de la problemática de abastecimiento de vivienda ante el crecimiento poblacional y migratorio acumulado desde finales de los sesenta y hasta principios de los noventa desbordó todos los controles estatales y las reducidas vías del mercado.

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 a 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 los migrantes provenían de las regiones aledañas al entonces Distrito Federal. Aun así, la zona metropolitana y la mancha urbana seguían 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.

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 de 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, tendencias que, en el interior del propio partido de Estado, terminarían por darle el poder a su ala neoliberal. De la fractura del Estado protector y de una masa poblacional empobrecida y con la necesidad urgente de habitación, se creará una intensa oleada de urbanización popular. Los marginados, desesperados, abrirán un ciclo radical de tomas de tierra. Un ciclo de antagonismo frente a los propietarios y el gobierno de la ciudad.

III

En suma, las clases populares sufren una triple segregación: del mercado laboral, del mercado del suelo y del mercado inmobiliario. Y como consecuencia de la fractura neoliberal y el crecimiento poblacional, padecen la insuficiencia del Estado para dotarlos de protección y derechos que garanticen su acceso a una vivienda digna. Cerradas las vías del mercado y el Estado, los marginados, como en buena parte de las barriadas populares en América Latina, comenzaron a resolver sus necesidades básicas de manera directa, a través de la "producción social" en colonias populares, es decir, la urbanización popular que se basa en la autoconstrucción. Habitat International Coalition América Latina (HIC-AL) estima 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 (Torres, 2006: 23). Para 2019, 60 millones de mexicanos habitaban en viviendas de autoconstrucción. El 64.1% de la población había autoconstruido su vivienda.[5]

En la zona metropolitana, la urbanización popular de las periferias se realizó por miles de familias migrantes que, molecularmente, familia por familia, ocuparon predios, terrenos y baldíos desde los sesenta y setenta. Algunas 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 alternativa 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,

5 Viviana Bran, "Lo bueno y lo malo de la autoconstrucción en México". Reporte Índigo. 20 de Agosto de 2019.

en Coyoacán. La tradición de la colonia Santo Domingo, en esa misma demarcación, marca un hito de esa forma de urbanización. 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. 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.

Una segunda forma de acción colectiva popular 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 mediante protestas y 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 de precariedad y hacinamiento habitacional que se intensificaron después del terremoto de 1985. Los 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.

Surgió así una oleada de organizaciones de solicitantes de vivienda, cuyo núcleo de actuación fueron las delegaciones centrales de la Ciudad de México –Cuauhtémoc, Venustiano Carranza y, en menor medida, Benito Juárez y Miguel Hidalgo, entre muchas otras con menor influencia–. Las expresiones más conocidas por su masividad y posterior influencia partidaria son la Asamblea de Barrios 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.

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.

Esta tradición abreva 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. 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.

Entre 1980 y 1985, la emergencia del movimiento urbano popular desencadenó un intenso periodo de ascenso de la acción colectiva enmarcada en las coordenadas descritas. Asimismo, ello supuso la conformación de enormes coordinadoras en una pléyade de organizaciones tanto en los sectores magisterial y campesino como en el urbano popular. En éste último, surgió la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP), que involucró un programa y articulación para la movilización, elementos muy poderosos en un sentido unitario de los movimientos sociales (Navarro,1990; Moctezuma,1999; Bautista, 2015).

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 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). Años después una de sus corrientes se convertirá en el movimiento comunitario que aquí estudiamos: la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII) (Navarro,1990; Moctezuma,1999; Bautista, 2015).

Tenemos así las condiciones determinadas de las clases populares urbanas: segregados del trabajo formal y obligados, en medio de la precariedad, al ejercicio de la autoactividad para sobrevivir; una crisis urbana

que no podía ser resuelta ni por el mercado con su lógica acaparadora ni por el Estado, inmerso en los recortes neoliberales; finalmente tenemos la acción colectiva de un denso entramado de organizaciones populares con un fuerte vínculo con la izquierda y la extrema izquierda que impulsará la organización interfamiliar para afrontar dicha crisis.

En ese contexto, queremos aproximarnos aún más a las pequeñas interacciones y modos de vida subalternos que pueden explicar la movilización y organización popular en clave comunitaria. La segregación socioespacial urbana y la exclusión del acceso a servicios de protección estatal colocaban a numerosas familias en una condición desesperada. Era una situación en la que estaban obligados a actuar. Las familias subalternas de la periferias urbanas tenían varias alternativas. Una de ellas era apoyarse en sus entramados familiares para encontrar un techo de refugio. Otra era intentar la autoconstrucción. Una tercera opción fue la que encontraron en el llamado de un grupo de estudiantes radicalizados: organizarse para exigir vivienda propia, pero también -aunque este objetivo no era explícito- organizar la revolución.

El silencioso actuar de los de abajo

"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.

La historia de Valente se reproduce en cada hogar de los que integran hoy la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII), "los panchos" – como coloquialmente se les conoce y se autonombran–. Son familias y personas que actúan, que se apoyan para sobrevivir, en medio de contradicciones patriarcales y la despolitización de sus propias condiciones. De algún modo su actuar es, como veremos, "infrapolítico", pero desde esa dimensión subalterna decidirán luchar y organizarse. Revisemos ahora las más sencillas formas de sus lógicas de reproducción.

Los entramados de subsistencia entre las clases populares –como hemos señalado– implican formas de apoyo mutuo. Su activación está determinada por la precariedad para la reproducción y no por dinámicas autónomas propias que los hagan funcionar por sí mismos. Es decir, actúan a partir de una racionalidad de adaptación y reacción frente a las condiciones que impone la dinámica de mercado y no como lógicas permanentes de reproducción autónomas. Los entramados de subsistencia fueron parte de la base para la constitución de entramados comunitarios a partir del proceso de movimiento comunal que implica el proyecto de la OPFVII.

Una lógica de reproducción fue la formación de familias extensas, que es a 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 crió".[6]

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. La conformación de grupos domésticos extensos –como es bien conocido– es un viejo recurso para enfrentar la crisis (Estrada, 1995: 99). Este apoyo a los familiares más desprotegidos muchas veces está también ligado a la ayuda para migrar.

Hasta el 68% de las familias que integran la OPFVII migraron hacia Ciudad de México obligadas por circunstancias de estrangulamiento económico en sus lugares de origen y de búsqueda de fuentes de empleo.[7]

Para migrar, los integrantes de una familia deben razonar, reflexionar e incluso planificar una acción que cambiará por completo sus vidas, diseñando, aunque sea de manera precaria, estrategias de sobrevivencia. Si por "estrategia" entendemos la racionalidad lógica y sistemática de consecución de objetivos planificados y acciones programadas, es claro que las familias pauperizadas en todo el continente no toman de esa forma sus decisiones y acciones para sobrevivir en común. En especial, la 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 reflexionados, en ocasiones planificados de manera sencilla, a veces en solitario y otras en colectivo, las unidades de

6 Entrevista con David. 11 de febrero de 2016.

7 Datos propios. Encuesta casa por casa Acapatzingo 2017

reproducción familiares se nos muestran con capacidad sujética frente a su condición. Estas decisiones y acciones, no 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.

La migración de integrantes de redes de parientes se hace generalmente de manera molecular e individual debido al debilitamiento o erosión de la protección de esos entramados familiares. 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.

Para migrar, las familias que hoy conforman la OPFVII se apoyaron 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 y de plano llegamos todos con él.[8]

23% de las familias integrantes de la OPFVII que migraron se establecieron con familiares, pero a un 9% más le fueron prestados cuartos y lugares donde habitar sin costo o a uno muy bajo o simbólico.[9] La necesidad de habitación se resuelve con el apoyo familiar.

Como hemos dicho, estas trayectorias de migración[10] y de apoyo familiar están cruzadas por historias de precarización y drama social que caracterizan a muchas de estas familias:

---

8 Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.

9 Datos propios. Encuesta casa por casa Acapatzingo, 2017.

10 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%). Por otro lado, las trayectorias de migración intraurbana hablan de numerosos intentos de establecerse, en un tortuoso peregrinar, generalmente en las áreas periféricas del primer círculo concéntrico de la ciudad en las delegaciones de Iztapalapa (93%), pero también en el segundo anillo precarizado del área metropolitana, que incluye Tláhuac (9%) y varios municipios en el Estado de México. 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.

> [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 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].[11]

El apoyo de los entramados de subsistencia basados en relaciones de parentesco tiene límites relativos. Se apoya más a los jóvenes que no pueden sobrevivir por sí mismos, y si se evalúa que no es viable la subsistencia de todos, la relación de solidaridad se detiene:

> Mis papás se vinieron a verme y se quedan un tiempecito, […] 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".[12]

Estas historias de ir de casa en casa, de favor a favor, se repiten. Evidentemente los apoyos directos en relaciones paternales –aunque no sean consanguíneas– son muy estrechos, así como el apoyo 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 mis 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.[13]

La expresión *como debe ser*, habla de que el apoyo termina cuando una nueva familia nuclear se ha integrado y se evalúa que ya tiene capacidad propia para subsistir por sí misma, 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 esto no es posible. A propósito de este mismo tema, Estrada comenta un caso

11 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.
12 Entrevista a Marta. 7 de noviembre de 2015.
13 Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.

similar: "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). Actualmente, entre quienes integran la OPFVII el 53% son familias nucleares y el 47% familias extendidas.

Si bien las redes de parentesco influyen en las 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 la vitalidad propia. Una integrante del movimiento, ya en las viviendas construidas 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 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 las toman entre ellos".[14]

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 de quienes vivían en ese tipo de familias, en nuestra investigación, hablaron del problema de vivir arrimados, como dice la compañera María: "Sí, llegué yo aquí, psss, ya le comento, pus ya no estábamos bien ahí con mis suegros, dicen que el muerto y el arrimado 'psss', pues a los tres días apesta… y eso usted ya sabe [risas]".[15] Es el mismo caso de Alberto: "yo no había logrado tener una propiedad más bien siempre andaba yo de arrimado".[16]

Si bien 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 habitaba]. Nunca me pareció eso de acrecentarle los bolsillos al casero y aparte te ponen

14 Entrevista a Gloria. 7 de noviembre de 2015.
15 Entrevista a María. 31 de agosto de 2015.
16 Entrevista a Alberto. 8 de octubre de 2015.

muchas limitantes: que tienes que compartir baño, que los niños no deben jugar ahí".[17]

Es casi idéntico el testimonio de María del Carmen acerca del hacinamiento y el 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:

> Bueno, muy deprimente. Son espacios tan pequeños. El área por ejemplo, de patio (que entre 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?[18]

Estas familias subalternas sufren condiciones precarias en vecindades: hasta el 58% vivieron hacinados todos sus integrantes en una sola habitación o rentaron pequeñísimos departamentos (11%). A ello debe sumarse el enorme esfuerzo económico que significa para muchos el inquilinato. Como plantea Valente: "estaba yo rentando y eso me sacó de quicio".[19] O el caso de Elia: "entonces mi mamá me echó la mano para rentar (…) de pronto, ya era muy pesado estar pagando la renta".[20] El arriendo asfixia por completo a estas familias precarizadas; la renta significa un porcentaje muy importante de los ingresos de unidades familiares que cuentan con trabajos precarios. El 62% de las familias que hoy son parte de los panchos estaban obligadas a pagar alquiler. 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.

Muchas de las familias que eventualmente integrarán la OPFVII, en el pasado habían rentado una habitación en un formato de inquilinato en la informalidad, que no necesariamente corresponde al gran mercado inmobiliario sino a cuartos construidos como extensiones de edificios y viviendas de por sí precarias, que otras familias pobres subarrendan como soporte y no como medio de acumulación. Este mercado rentista de alquiler –arrendamiento precario–[21] ha sido poco estudiado y pudimos comprobar que en muchos casos fue un medio utilizado frecuentemente entre estas familias.[22] Los pobres rentándole a pobres apoyados mutua-

17 Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.
18 Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.
19 Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.
20 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.
21 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.
22 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:

mente 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 estudios lo llaman "arrendamiento periférico o precarista" (Méndes, 1993: 212).

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, no 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…[23]

Podemos dimensionar un poco la angustia y pesadumbre en que vivían estas familias precarias y de ahí derivar su disposición a la acción familiar con el objetivo de conseguir una vivienda propia. Podemos también destacar que los entramados urbanos de subsistencia 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.

Además del hacinamiento, la falta de autonomía por los espacios compartidos y deteriorados, nos interesa resaltar la aparición de las lógicas de reproducción frente la insuficiencia de la remuneración familiar, que es

66).

23 Entrevista a David. 11 de febrero de 2016.

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 las relaciones laborales en el mercado de trabajo— de niños, mujeres e hijos adolescentes.

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

En cambio, 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 gestionados por el capital o la burocracia: trabajos de empleados, transportistas, secretarias, 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.

Las familias que integrarán el movimiento popular, están acostumbradas a lo que podemos llamar autoactividad: trabajo cooperativo con la ayuda de familiares para montar un negocio informal; arduo trabajo físico y manual en contrataciones efímeras. Son formas de subsistencia basadas en saberes prácticos, oficios, haceres que son transmitidos entre parientes, amigos y vecinos. En muchos de estos trabajos no existe un patrón. El trabajador trabaja para sí mismo. Esta forma de trabajo "no clásica" que difiere del trabajo formal[24] –entendido este como el que puede invocar a su favor el marco legal o institucional que corresponde a su inserción económica– (INEGI, 2014C: 35) es el universo, junto a los entramados de subsistencia de apoyo mutuo para la habitación y la migración; es un mundo de la reproducción a partir de la autoactividad.[25]

24 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).

25 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

Cuadro 2.1 Trabajos no clásicos

Tipología de trabajos "no clásicos" de los integrantes de la OPFVII		
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.

Se trata también una economía popular, anclada en entramados de subsistencia y unidades domésticas, y es la base de una forma de organización económica distinta a la del capital (Coraggio, 1999, 2011).

No es un campo atrasado o subdesarrollado que tiende a desaparecer,[26] sino un segmento de trabajadores "dominado por hogares dedicados a actividades de subsistencia con pocos vínculos con la economía formal" (OIT, 2014: 50). El trabajo reproductivo que conforma una economía popular es por supuesto la principal forma de sobrevivencia de los marginados con formas que recuerdan a la producción mercantil simple[27]

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).

26 La OIT identifica otros 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, que es al que nos referimos como trabajo de subsistencia.

27 "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

orientada a la subsistencia y no a la acumulación, sin salario de por medio. Hay un enorme mundo de autoactividad de los que llamamos marginados o excluidos de la economía hegemónica.

Este campo de trabajo familiar reproductivo es contradictorio. No tiene acceso a muchos recursos productivos pero tampoco se subordina a un mando externo, sea empresarial o estatal, si bien esto mismo lo hace susceptible de ser capturado en redes de clientelas. Como esfera semiautónoma[28] de trabajo, también es dependiente del mundo mercantil pero por medio de los precios –como consecuencia de la estructura oligopólica para el abastecimiento de insumos y materias primas – y el acceso restringido a ciertas redes de mercado.

El trabajo autónomo o de reproducción, así como el trabajo clásico de bajos salarios, tienden a utilizar 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 actividades de autosubsistencia que van desde la autoconfección de la ropa propia hasta la autoconstrucción de vivienda –tema que retomaremos más adelante–. Es decir, es el trabajo orientado a la reproducción simple, entendida esta como la satisfacción de necesidades básicas (Coraggio, 1999: 84). Es por ello decisivo que las familias que integrarán a la OPFVII pertenezcan mayoritariamente al campo de la economía popular y el trabajo reproductivo de subsistencia.

Bajo la idea de trabajos de reproducción simple y el grado de enclasamiento, es decir, el nivel de inserción en la economía de trabajo asalariado, analizamos la composición del trabajo al interior de las familias que integran a los panchos, lo que nos permite ver una dualidad para la reproducción simple ya que en cada una de ellas convive el trabajo clásico y el trabajo reproductivo de subsistencia.

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. Cruzando con las variables llegamos a los siguientes resultados:

---

fuera del capital como atrasadas y en vías de desaparición, en la misma ruta que siguió el capitalismo de los países centrales.

28 Singer, citado en Pérez Sáinz, denomina a este sector como autónomo. 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 propia producción se destina, fundamentalmente al consumo de los propios productores" (Pérez Sáinz, 1989:17,18). Schtengart también llama autónomos a estos sectores.

Cuadro 2.2 Tipo de empleo

Realización de tipo de empleo en las familias de la Opfvii Asalariado ——— no asalariado Control heterónomo del trabajo ——— Control autónomo del trabajo				
Asalariados en empresas privadas.	Empleados públicos y administrativos	Servicios personales (trabajo doméstico asalariado, lavado de ropa, etc.)	Oficios y comercio	Trabajadores por cuenta propia, micronegocios.
64%	27%	11%	38%	74%

Fuente: elaboración con datos propios.

Como podemos ver en el Cuadro 2.2, 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 semiproletarización, que obliga a la utilización de la solidaridad y la reciprocidad como vehículos de sobrevivencia en el medio urbano es, por así decirlo, la situación de clase que caracteriza a todas las familias que integran los panchos.

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 actividad y trabajo propios no están atados ni subordinados a los medios y el control directivo ajeno. Aunque están vinculados de manera indisociable al mercado a través del consumo individual, para la microproducción y para las ventas, no están directamente articulados al mundo de la 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 sus propias capacidades de adaptación e 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.

Las enormes capacidades familiares para subsistir, contrastan con su poca organización interfamiliar. 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, patriarcal, heteronormada y adultocéntrica.

La potencia de los entramados de subsistencia tiene que ver con la adaptación y reorganización permanente de la unidad doméstica frente a los vaivenes del empleo y las crisis, pero no a su cuestionamiento ni superación.

Empero, la capacidad de autoorganización del trabajo familiar en la economía popular de subsistencia es la principal fortaleza de los movimientos de la reproducción, y la base de los movimientos comunales urbanos. Esta autoactividad reproductiva extenderá sus lógicas al integrarse de manera interfamiliar en un solo movimiento organizado, dirigido por un núcleo de militantes universitarios que, sin planearlo del todo, provocarán la sinergia de los entramados de subsistencia, del apoyo mutuo intrafamiliar y de trabajo reproductivo como potencia de lo que será años más tarde la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente. Esta autoactividad, sin embargo, estará dirigida de manera crucial por mujeres, quienes en ocasiones encabezan a la unidad doméstica, para lograr construir su propia vivienda de manera autónoma.

Urbanización popular: fuerza familiar organizada

En numerosos casos, los pobres de la Ciudad de México y de las diversas periferias urbanas del continente, construyen su hábitat con sus propias manos. Ello implica no sólo voluntad y trabajo físico, sino la movilización de la fuerza familiar organizada. Destaca un proceso que tiene que ver con lo producido de manera familiar: la vivienda no es sólo un objeto, sino una densa y compleja trama de relaciones que la unidad doméstica establece con ella y entre sí y con el entorno (Turner, 1977). Esta trama de relaciones del habitar en común es también uno de los fundamentos de los movimientos comunitarios.

La autoconstrucción tiene tres características. La más representativa es que se realiza por una fuerza de trabajo familiar nuclear o extendida que recibe además ayuda voluntaria de vecinos y amistades. Es además progresiva, es decir, que se planea o realiza como proceso siempre inacabado que

se modifica, amplía, restringe y concluye dependiendo de las condiciones familiares, el entorno, las crisis, etc. Por último, tiene un carácter irregular en su relación con la legalidad y la estatalidad (Hiernaux, 1991).

Las investigaciones urbanísticas resaltan precisamente las capacidades tanto organizativas y manuales como intelectuales del proceso, basado en la construcción familiar. Nosotros complementamos con nuestra propia observación las siguientes capacidades más específicas: conceptualización arquitectónica, obtención del terreno –legal, ilegal, compra, toma–; obtención de recursos iniciales (préstamos, cooperación entre integrantes de la familia, ahorros) supervisión, fuerza de trabajo familiar, apoyo de redes de amistad o parentesco extensas, contratación asalariada de trabajadores en tareas específicas, abastecimiento de materiales, sustitución de expertos en sus roles (ingenieros, arquitectos, albañiles, electricistas).

Queremos destacar 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. La autoproducción de vivienda es otra lógica reproductiva de subsistencia (Cravino, 2001).

Pero esa potencia, esa capacidad, 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. Es una capacidad que se activa muchas veces con la iniciativa femenina –de las madres en particular – para asegurar la sobrevivencia y mejorar las condiciones de vida de todo el núcleo familiar. Las mujeres han encabezado los procesos de reproducción y en particular las soluciones en torno de la vivienda (Massolo, 1991; Navarrete, Hernández, Acevedo, 2004; Fraga, 2010).

Para comprobar nuestra tesis de que esas capacidades residen en las unidades familiares y sus entramados de subsistencia y el rol que juegan las mujeres, 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 de manera cualitativa el proceso de dos familias a través de entrevistas biográficas que nos permitieran obtener una visión de las microinteracciones y las decisiones e iniciativas al interior de ambas unidades domésticas. El proceso de ambos núcleos no pertenecientes al movimiento de la OPFVII develaron el modo familiar de autoconstrucción y sus relaciones de poder y liderazgo interno, lo que nos sirve para contrastar la enorme fuerza del movimiento urbano interfamiliar.

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 autoconstruyen sus viviendas en las décadas de los setenta y noventa al ser dos generaciones consecutivas.

En el cuadro siguiente sintetizamos ambas historias de manera comparada, contrastando la integración de las unidades familiares de reproducción, cómo surge la iniciativa de la autoconstrucción, cómo se divide el trabajo familiar en el proceso y los resultados del mismo. Estas prácticas familiares de autoconstrucción nos muestran cómo los subalternos –a pesar de sus contradicciones– despliegan sus capacidades de sobrevivencia, la cooperación intrafamiliar y más allá, y cómo ante la crisis de acceso a la vivienda provocada por el mercado y el Estado, se dan a la tarea de resolver sus necesidades directamente, generando relaciones con la vivienda y al interior de la unidad doméstica que hablan de una fuerza muy importante para la reproducción social.

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:

Las familias subalternas están colocadas en cierta condición material y estructural que los define, pero no de manera absoluta. Las decisiones propias al interior de la familia y cierta iniciativa hacen cambiar relativamente su propia situación. Restringidos en su margen de acción por sus condiciones laborales, 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.

Si analizamos 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 si bien el proceso de autoconstrucción se realiza de manera independiente, 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 segunda familia – los 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

Cuadro 2.3 Casos de autoconstrucción

Casos de autoconstrucción en dos unidades de reproducción en Ciudad de México		
	Familia Romero Márquez Colonia Agrícola Metropolitana Tláhuac	**Familia Yescas Romero.** Barrio Santa Martha Milpa Alta
Unidades de reproducción	Madre soltera nacida en 1944 con cinco hijos, sin vivienda propia debido a una 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. Padre nacido en 1954 y madre en 1960. 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 (generación anterior) es insuficiente y surgen problemas familiares por la posesión.
Características iniciales	La madre funge como jefa 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 jefa 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.
División del trabajo familiar	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 mayores deben ingresar al trabajo asalariado con horas extra o cambios de empleo e intensificación de sus jornadas. Después del trabajo formal se realizan los trabajos de autoconstrucción: tanto varones como mujeres realizan la mano de obra de construcción en lo que implica una doble jornada de trabajo. 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.	Después de la compra del terreno, la familia instala un campamento provisional en el lugar con materiales que servirán para la construcción. No hay reorganización laboral familiar. También hay 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. Hay subcontrataciones de trabajadores de la construcción para trabajos parciales y específicos.

Conclusión del proceso	El proceso termina con una edificación que podemos nombrar modular dislocada (un 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 con el partido que promovió y amparó originalmente las tomas. 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 una planeación moderna. El proyecto queda inconcluso con la muerte de la madre y los casamientos de los hijos mayores, lo que disgrega a la familia nuclear en nuevas ubicaciones. En periodos de crisis o desempleo, los hijos regresan a vivir, hacinados en la casa autoconstruida, donde vive el padre. No se encontraron relaciones organizativas con los vecinos del barrio.

Fuente: Elaboración con datos propios.[29]

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.

Al adentrarnos en el mundo intrafamiliar aparece un mundo subalterno cuya división del trabajo es cooperativa, pero que también 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. Es de destacar la relativa ruptura del esquema de autoridad tradicional masculina en el proceso de autoconstrucción. 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 relacionalidades. Sin embargo, es de resaltar esa micropolítica del hacer en común familiar.

Es en este punto donde debemos subrayar 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

29 Entrevistas biográficas 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; István Yescas Romero (36 años), Ricardo Yescas Romero (30 años), estas dos últimas realizadas el 16 de enero de 2016.

inserta (…) desarrolla un proceso de negación de la división del trabajo que imprimió el capitalismo a la producción moderna" (Hiernaux, 1991: 60, 61).

Sin embargo, una vez realizado el proceso cooperativo, por destinarse a un valor de uso concreto y no replicable en el tiempo, 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 del 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 la 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, y aunque los resultados estéticos de las viviendas no se adapten a los modelos preestablecidos de estatus y clase con las que se suele evaluar los resultados materiales de la construcción.[30] 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.

Así, frente a las fuerzas de la especulación de tierras, el mercado inquilinario, la mercantilización mundializada del espacio y la producción inmobiliaria-estatal de casas habitación, una enorme fuerza hormiga de producción social de vivienda emergió como respuesta a la necesidad de

30 "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).

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 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 la valorización implica la competencia feroz entre inversionistas por suelo, construcción y alquiler de estructura ya edificada, lo que provoca el 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 potenciales, aunque de manera episódica, ya que la producción social del valor de uso vivienda se realiza sólo una vez y, precisamente porque no buscan formas de acumulación, no repiten la dinámica infinitamente. También la autoconstrucción cambia el rol de las mujeres, pero sin que esas nuevas relaciones intrafamiliares puedan seguir transformándose. El hacer productivo y reproductivo de otros modos de las familias cambia sus relaciones y sus subjetividades, pero de manera limitada y contradictoria. Los entramados de subsistencia, a pesar de su cooperación y apoyo mutuo, son vividos desde la subalternidad, donde los de abajo se ven a sí mismos sin el poder de controlar sus propias vidas.

La mirada subalterna

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 e inicialmente el rol de las

mujeres en otros procesos de autoconstrucción. Indagaremos ahora 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, lo que influye en su memoria y recuerdos de ella, queremos mostrar además de la reconstrucción de sus condiciones materiales que hemos realizado, también su subjetividad y significaciones.

Esta mirada nos permitirá comprender desde dónde parten los impulsos para el proceso organizativo. Veremos que aunque las condiciones materiales parecen suficientes como motivación, existe una necesidad de volverse sujetos, que es la base para la 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 esperarse, la experiencia migratoria provocaba 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 por cómo se repite una y otra vez en los discursos de las familias el tema del 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 a 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".[31] 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? Saber leer ayuda pero siempre está el temor.[32]

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 el sentirse vulnerable con el conocimiento escolar: "Me vine a México, a vivir aquí, la vida fue difícil en la ciudad, porque uno llega con los ojos vendados, porque

31 Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.
32 Entrevista a Elsa 31 de agosto de 2015.

no sabemos leer ni escribir, fui aprendiendo algunas cosas, aunque no sé escribir bien".[33]

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".[34] 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 percibida por las familias que integrarán el movimiento, explicará en buena medida su posterior adhesión 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 de 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 a sí 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"[35]. 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, en su visión, lo que separa a ricos y pobres: "Antes yo lo veía normal todo, yo decía: "pus ellos tienen porque a lo mejor le chingaron". ¿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".[36]

Esa explicación de sentido común es la que muchos entrevistados dijeron compartir en su momento. Se trata de una explicación acrítica, no conflictiva, que normaliza además la concentración de la riqueza y por tanto pone en las manos y capacidades del subalterno su propia condición: si se es pobre es porque no se trabaja lo suficiente o no se estudia

33 Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.
34 Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.
35 Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.
36 Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.

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".[37]

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

Es curioso además que los integrantes de la OPFVII que no vivían una situación de precariedad tan profunda, quienes tenían aunque fuera 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".[38] Hay otros estudios que ya han demostrado que los más pobres, utilizando frases populares como "salir del hoyo", se autorrepresentan siempre abajo, postrados y, en este caso, atrapados en su propia situación.[39] Un ejemplo contrario nos lo ofrece la familia de Elia, que partía de una situación económica menos apremiante pero que se precarizará a partir de la ruptura matrimonial y el abandono del padre de familia. Estas condiciones configuran una subjetividad diferente: "Nos pensábamos, o yo por lo menos me pensaba como privilegiada, como los pobres y yo distinta, no entendí que era igual".[40] 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".[41]

37 Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.
38 Entrevista a Gloria. 7 de noviembre de 2015.
39 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.
40 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.
41 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

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 de 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.[42]

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. Además, las familias con estabilidad económica no necesitan cuestionarse sobre su condición –al menos así lo constatamos entre nuestros entrevistados–. Elia plantea tajantemente: "en 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 casa, 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.[43]

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. Por su parte, Carmen habla de su desinterés de aquel entonces por cuestionar al gobierno en turno:

42 Entrevista a Juan Alberto. 8 de octubre de 2015.
43 Entrevista a Elsa P. 28 de septiembre de 2015.

> 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.[44]

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

> 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.[45] No nos dábamos cuenta de esa situación, de si salían, porqué se manifestaban o porqué lo hacían, realmente no le poníamos atención o yo no le ponía atención a ese tipo de cosas.[46] Yo decía antes…ay esa gente que no tiene quehacer que anda en marchas y que cierra calles.[47]

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.[48]

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

44 Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.
45 Entrevista a María. 31 de agosto de 2015
46 Entrevista a Marta. 7 de noviembre de 2015.
47 Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.
48 Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.

humilde: sobrevivir, vivir bien, salir adelante. Esta potencia va acompañada de significaciones subalternas que normalizan su exclusión. Y es que 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 o "discurso oculto" 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. El primero los segrega desde una dinámica ciega incluso a 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 aparecen nítidamente la infrapolítica o el "discurso oculto". Esa dominación vivida y experimentada es la del patriarcado.

Al parecer, antes de entrar al movimiento las integrantes de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente no se cuestionaban sobre su propia condición de pobreza y marginación. No cuestionan las relaciones del mercado y estatales; muchas de ellas incluso tenían 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 la base sobre la cual las mujeres encabezarán los procesos organizativos en su forma comunitaria, pues si bien los subalternos segregados por el mercado inmobiliario no miran de frente a quien los segrega, las mujeres viven a diario la dominación cara a cara en sus propias familias.

Infrapolítica femenina

Si las clases populares son segregadas y excluidas del mercado laboral y viven una situación de pobreza y precariedad para sobrevivir, las mujeres viven de manera asimétrica esa misma situación. En los noventa, las familias biparentales en América latina eran el 50.5% del total, mientras que para 2010 esta cifra había descendido al 40.3%, recayendo sobre las mujeres el liderazgo y el abasto familiar (CEPAL, 2014). A finales de los años ochenta, la desigualdad de ingresos y de acceso a la educación en México estaba fuertemente marcada por el género (UNICEF, INEGI, 1989): las mujeres más pobres tenían menor escolaridad que los hombres y percibían menos ingresos a pesar de contribuir económicamente a la unidad doméstica, empleándose lavando y planchando ajeno o en el servicio doméstico asalariado informal. Las tasas de participación laboral de mujeres en México son de las más bajas en el mundo, si bien están cambiando rápidamente: en 1990 su participación formal era sólo del 22% y para 2010 era ya del 40% (Arceo-Campos, 2014). Esto habla de un momento coyuntural muy importante entre los años ochenta y noventa, en el que las mujeres pobres no accedían al empleo formal, realizaban numerosas actividades informales además de las tareas reproductivas y de cuidado intrafamiliar, y tenían menores ingresos que sus esposos (y por tanto menor poder económico y simbólico). Además, claro está, se encontraban a cargo de la unidad doméstica más tiempo, por lo que las necesidades básicas (servicios de agua y drenaje, espacio para niños, condiciones salubres para la vida diaria) eran una preocupación cotidiana.

En las familias que integran hoy la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente, se vivía y se viven relaciones claramente opresivas en la medida que domina un orden masculino autoritario y patriarcal. Salta a la vista, tanto en la vida cotidiana como en el estudio a profundidad que realizamos mediante la observación y las entrevistas, una razón androcéntrica en la organización familiar y en especial sobre los cuerpos y subjetividad femeninos.

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).

Nos interesan 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 comuni-

taria - en el proceso que investigamos- 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 una 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 quienes participan en la cotidianidad de la organización comunitaria de los panchos son mujeres. Autoidentificadas como amas de casa, el proceso de participación en el movimiento provoca un severo conflicto con los roles tradicionales de género. En su testimonio, Elsa Pérez, integrante del movimiento 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…[49]

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, si bien todos ellos están basados en los roles de género dominantes. Elia platica sobre su madre y su vida familiar y cómo ésta 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 diera masaje en los pies y mi mamá se negaba, (…) mi mamá siempre se negaba y siempre se rebelaba ante eso.[50]

49 Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.
50 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

Además de servicio al hombre, la autoridad del varón se refleja claramente en la posición heterónoma de las mujeres sobre sus tiempos, 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…[51]

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 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 afrontó 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".[52]

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.[53]

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

51 Entrevista a María. 31 de agosto de 2015.
52 Entrevista a David. 11 de febrero de 2016.
53 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

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". 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). En el caso de estas familias de clases populares, dichas estrategias son 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".[54]

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 mija [risas] y sí, ya siempre lo tuve a él con la idea de que a él le tocó el papelito.[55]

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 su-

54 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.
55 Entrevista a María. 31 de agosto de 2015.

bordinada que utiliza todas estas estrategias para sobrellevar estas formas opresivas.

En muchas ocasiones, el ingreso a la organización en búsqueda de vivienda es una decisión del propio varón, pero también en muchas otras se debe a la iniciativa de las mujeres, quienes en seguida se comprometen con 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 arrepentimiento de los hombres. 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 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.[56]

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 en la asamblea(…) es que yo empiezo a tener problemas con mi esposo, y si yo quiero seguir en la comisión tengo que acatar y atenerme a lo que él me dice, porque sí la verdad a veces lo dejo tiempo solo.[57]

Pero en muchos casos, como ellas mismas narran, hubo un proceso de cambio o 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

56 Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.
57 Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.

> 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.[58]

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 convertirse en radicales procesos de ruptura, conflicto y, por qué no decirlo, liberación del orden masculino. Aunque pareciera un proceso constreñido a la esfera familiar, el movimiento comunitario provocará, una transformación común en las familias y las mujeres. Implicará 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 el 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 me empezó a hacer plática y me preguntaba, o le dije que era mamá soltera 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.[59]

Agobiadas por tener que vivir de "arrimadas", estranguladas económicamente por las rentas, excluidas por las dinámicas del mercado —invisibles a los ojos de estas familias precarias— y viviendo una condición opresiva por ser mujeres, ellas reflexionan sobre su propia condición y toman una decisión: acudir al llamado a incorporarse a una organización de vivienda. Es de destacar que son casi siempre las mujeres quienes toman la iniciativa. Pasan de la infrapolítica a la acción, del susurro subalterno a organizarse con otras y otros. Acuden a veces porque quizá como menciona una de ellas "era el último rincón que les quedaba".

58 Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015

59 Entrevista a Elia. 11 de febrero de 2016.

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.[60]

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 ésas, han sido por parte de mi mamá. Mi mamá siempre ha sido la que ha empezado la mayor parte de las iniciativas.[61]

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. Mientras los varones trabajan, las mujeres organizan al interior del núcleo familiar, pero también son ellas las que buscan las salidas para su propia situación intolerable:

> 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 platiqué 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.[62]

Deseamos enfatizar la abierta convicción de integrarse a un proceso organizativo —a partir de condiciones de necesidad y la urgencia de

60 Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.
61 Entrevista a David. 11 de febrero de 2016.
62 Entrevista con Silvia. 3 de enero de 2016.

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? [63]

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. Pero son ellas quienes los persuaden, quienes buscan de nuevo, de manera infrapolítica, los resquicios del poder masculino para poder actuar. Muchas veces sin confrontarlos, otras veces tensando su propia relación y muchas veces convenciendo a su propio esposo, actúan, sumándose al movimiento:

> yo le comenté a mi esposo porque ya estaban haciendo los departamentos en Calle 4; […] le digo a mi esposo, "cómo ves que ya se están haciendo los departamentos; hay otro proyecto en Calle 2". […] 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.[64]

De esa infrapolítica y negociaciones moleculares iniciales con sus maridos, más tarde emergerá una cambio en las relaciones de poder y autoridad femenina. La decisión de las mujeres es acudir a un llamado radical, cuyos verdaderos objetivos desconocen. Acuden a una reunión informativa o a una asamblea llena de mujeres. Es el inicio de un largo camino de subjetivación en clave femenina. Es el inicio de la movilización popular.

Mujeres de barrio y estudiantes radicalizados

Las mujeres de barrio en la década de los ochenta y principios de los noventa acuden a un llamado, a una propuesta, a un proyecto. Es el de un grupo de estudiantes jóvenes de la Universidad, del CCH Vallejo y la

63 Entrevista con María del Carmen. 28 de septiembre de 2016.
64 Entrevista a Elsa Pérez. 28 de septiembre de 2015.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, mayoritariamente varones, que tienen un objetivo muy claro y radical: hacer la revolución.

Son un grupo militante[65] profesional, dedicado de tiempo completo a la organización, el activismo y la protesta social. Su horizonte: el socialismo, la crisis revolucionaria y la toma del poder. Su forma de convocar a los desposeídos urbanos: el vanguardismo revolucionario. Su estrategia inicial: formar bases sociales hacia una lejana pero segura revolución. Su táctica organizativa: politizar las necesidades básicas de los pobres, en especial la falta de vivienda, como medio para lograr la organización revolucionaria.

Marxistas-leninistas, pertenecen a una última oleada heredera del horizonte socialista del siglo xx -considerado el siglo de la revolución- que se había avivado con numerosos procesos latinoamericanos de índole armada como el triunfo sandinista y la insurrección salvadoreña de los años ochenta. 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 [toma de tierras] es generar bases sociales de apoyo para un movimiento revolucionario.[66]

Para una mirada extemporánea, este proyecto puede parecer delirante. 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, la crisis económica, el fraude electoral, así como las nacientes reformas neoliberales, creaban un contexto explosivo que parecía 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.

---

65 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.

66 Entrevista con la coordinación.

Son estudiantes radicalizados después del movimiento de huelga universitaria que vivió la UNAM en 1986. Influidos por las corrientes de la extrema izquierda del movimiento ceuísta y por pertenecer a las clases más bajas, hijos de proletarios y desposeídos que viven ellos mismos en las periferias urbanas, algunos de estos activistas realizan una toma de la dirección de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) que se extiende por más de nueves meses en 1988 y se articula con la huelga de trabajadores del STUNAM que cierra las instalaciones. Muchos de ellos se identifican como "los Brigadistas", el modo organizativo promovido en las colonias populares, con una clara identificación de trabajo político organizativo de base proveniente de las brigadas universitarias de distribución de volantes, boteo y guardias nocturnas en el movimiento huelguístico. Como revolucionarios, rechazan ferozmente la vía electoral y la alianza "histórica" que la dirigencia hegemónica del CEU (Consejo Estudiantil Universitario) había promovido desde el movimiento estudiantil con la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas.

El 4 de noviembre de ese año, más de 3 mil familias que vivían en un campamento en condiciones precarias del Ajusco Medio[67] en Lomas del Seminario, son violentamente desalojadas por las policías del entonces Jefe del Departamento del Distrito Federal, Ramón Aguirre. Las familias son recibidas en solidaridad en la facultad en huelga a instancia de los estudiantes, que abre sus puertas para dar refugio a los desalojados. Aunque la organización se formalizará hasta 1989 y los estudiantes ya tenían trabajo previo en colonias populares, este acto de unión y apoyo es en realidad el símbolo de la alianza entre estudiantes radicalizados y mujeres y familias de barrio, que conformarán lo que se llamó Frente Popular Francisco Villa (FPFV). Villa es símbolo popular y revolucionario, un líder surgido desde abajo: testarudo, radical, plebeyo, tal y como será el FPFV.

La comisión de estudiantes que convoca a integrar el frente anuncia ya los liderazgos más evidentes -casi todos hombres- de lo que será la dirección política del FPFV: Elí Homero Aguilar, Luis Enrique Rodríguez Orozco y Enrique Reynoso Esparza por un lado y por el otro, Adolfo López Villanueva y Agustín González Cázares. Aunque con intención de ser un frente popular intersectorial, finalmente se integra como frente de demandantes de vivienda. La noción de Frente agrupa muy distintas tendencias y formas de hacer política, si bien todas ellas identificadas por su radicalidad y por su alianza con las familias precarias. Cada corriente y grupo formará distintos grupos de trabajo y cooperativas de vivienda.

67 La Jornada, 9 de enero de 2000. Mitos y realidades de los Panchos Villa https://www.jornada.com.mx/2000/01/09/mas-mitos.html revisado el 30 de junio de 2020.

La alianza del grupo militante dirigente y las familias propició un patrón organizativo decisivo para los primeros años del FPFV.[68] 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 que es la vivienda. 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.

El alzamiento revolucionario armado además tenía, dentro del marco ideológico, como sabemos, un sujeto central que era la clase obrera. Dentro de ese esquema, las clases populares brindarían apoyo a la revolución de los trabajadores. El modelo de militancia basado en la verticalidad, la jerarquía, y el centralismo democrático leninista se combinó con las formas de 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. Bajo ese modelo iniciarán las primeras tomas y la necesidad de organización en condiciones sumamente precarias como una urgencia de primera mano. Es claro que sobre los hechos hay dos proyectos, el primero es el de organizarse para conseguir viviendas, el segundo es un proyecto político ortodoxo de izquierda radical, hasta cierto punto vinculados pero de manera superficial.

Sin embargo, desde aquel entonces comenzó a emerger, en un puñado de quienes hoy son dirigentes en la OPFVII, 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.[69]

68 Enrique Reynoso Esparza (s/f).
69 Entrevista con Enrique. 26 de septiembre de 2016.

Esta posición crítica a la ortodoxia radical del marxismo vulgar y de la dirección hegemónica del FPFV tenía una traducción en la propuesta que el grupo dirigente disidente hacía a las familias. Así, el proyecto arriesgado que mayoritariamente las mujeres de barrio escuchaban no era solamente ingresar a una asociación de gestión de vivienda. A las familias se les proponía una vía radical: la toma de tierras, lo que implicaría su aseguramiento inmediato a través de campamentos. Proponía un modo de toma de decisiones: el asambleario. Lo que implicaba destinar un tiempo considerable a la deliberación y participación política interfamiliar. Y aún más. Proponía en el mediano plazo que, de lograr la adquisición de las viviendas, éstas no fueran lotificaciones individualizadas por familia, sino diseños y espacios colectivos, propiedad común. Sobre estas formas de acción que llevan una politicidad con ellas mismas, se desplegará la acción colectiva familiar e interfamiliar, formando algo nuevo: comunidades de reproducción. Es el inicio de otra forma de politicidad, la comunal urbana.

Subalternos urbanos, ambigua potencia autónoma

Este capítulo lo hemos dedicado a describir, analizar e interpretar la infrapolítica desde el punto de vista subalterno. Desde nuestro enfoque y mirada, las relaciones de poder entre las clases populares y al interior de las familias que forman hoy a los Panchos Villa, aunque no sean formalmente políticas, 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 constreñidos por dinámicas del mercado y del Estado que los segregan, sin que ellos mismos sean conscientes de ello. Nuestro objetivo ha sido rastrear las potencias y límites subalternos hacia procesos de subjetivación política en clave autónoma y comunitaria. Estos pueden sintetizarse:

En la capacidad de afrontamiento de lo que llamamos lógicas de la reproducción, que incluyen la organización de familias extensas, los 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 de reciprocidad, 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 limitadas 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 anclado en las capacidades de trabajo, la autoorganización y la participación familiar.

Las condiciones estructurales de segregación del mercado laboral, la exclusión del mercado del suelo y la vivienda, así como de los programas estatales, crean 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, representa una plataforma de despegue para proyectar su vivienda a partir de su esfuerzo propio. A través del movimiento aquí estudiado, la esfera de exclusión a la que han sido relegados sin saberlo se convierte en un 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, a través de 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, su ideología y representaciones, al igual que 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 eran rebeldes en sus formas de pensamiento antes de entrar al movimiento. Tampoco resistían, cuestionaban o

se rebelaban 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 a través de los "discursos ocultos". 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 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 lograron 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 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, implicarán un largo proceso de transformación, de aprendizaje y reaprendizaje colectivo.

El primer trabajo colectivo, que emerge después de la deliberación, la planificación, y el diseño de una estrategia, es la toma de tierras. El carácter agregativo de las familias se fundirá en el trabajo interfamiliar y suprafamiliar entrelazando todas sus habilidades, capacidades y recursos a partir de la acción radical. En el proceso, se pondrá a prueba la resistencia a arduos trabajos y la convicción de luchar por una vivienda propia. Se formarán lealtades ante la represión y un universo de afectos y experiencias en común.

La toma se convertirá en el espacio donde se creará una esfera de lo común para la reproducción social, organizada comunitariamente, donde las mujeres 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 donde las

mujeres podrán producir una política propia que transformará sus vidas, sus cuerpos, su pensamiento y la manera de verse a sí mismas. Con el paso de los años, lentamente, las mujeres se pondrán de pie, harán escuchar su voz a sus maridos, hijos y hasta dirigentes, para no volver a callar. La infrapolítica femenina se convertirá en política comunitaria de mujeres de barrio: una política de las mujeres de abajo, para producir común en la ciudad.

***

Estoy de cinco meses.
Se llamará Lucha: será niña.

María Nieto

***

Letanía de la Supervivencia
Audre Lorde

Para las que vivimos en la orilla
paradas sobre el borde constante de la decisión
cruciales y solas
para las que no nos podemos permitir
los sueños pasajeros de la elección
las que amamos en los umbrales yendo y viniendo
en las horas entre los amaneceres
mirando hacia dentro y hacia fuera
al mismo tiempo antes y después
buscando un ahora que pueda engendrar
futuros
como el pan en la boca de nuestros hijos
para que sus sueños no reflejen
la muerte de los nuestros;

Para las que fuimos marcadas por el miedo
como una suave línea en el medio de nuestras frentes
aprendiendo a tener miedo con la leche de nuestra madre
porque con esta arma,
la ilusión de poder encontrar más seguridad,
los torpes esperaban silenciarnos
Para todas nosotras
este instante y este triunfo
No se suponía que íbamos a sobrevivir.

Y cuando el sol sale tenemos miedo
de que no permanezca ahí
cuando el sol se pone tenemos miedo
de que tal vez no salga en la mañana
cuando nuestros estómagos están llenos tenemos miedo
de la indigestión
cuando nuestros estómagos están vacíos tenemos miedo
de nunca volver a comer
cuando nos aman tenemos miedo
de que el amor desaparezca
cuando estamos solas tenemos miedo
de que nunca vuelva el amor
y cuando hablamos tenemos miedo
de que nuestras palabras no se escuchen
ni sean bienvenidas
pero cuando estamos calladas
todavía tenemos miedo
Así que es mejor hablar
recordando

No se suponía que íbamos a sobrevivir.

3 Ocupar, habitar, comunizar

El trabajo comunal igualitario

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 tierra es lo que nos comuna.

Jaime Martínez Luna

La cuestión del territorio nos permite soñar de manera libre.

Elia, OPFVII

La toma

I

Todo comienza con la entrada a un terreno o construcción abandonada, propiedad particular o estatal. Cuando se abren las puertas se cruza un umbral, el de la propiedad privada. Pero se da un paso simbólico. Ya no se trata de las juntas preparatorias realizadas en los meses o incluso años previos a este día. Se pasa a la acción en colectivo. Hacer es distinto que discutir. Se pone en juego la convicción. Es por ello que algunas familias no llegan a la cita. Se pone en riesgo la seguridad, de manera que a veces se suman familiares de confianza que llegan a apoyar y que más tarde se incorporarán a la organización. Se pone a prueba la estrategia de la dirección del movimiento, vertical y férreamente controlada por los líderes, quienes sin embargo se ponen hombro con hombro junto a los integrantes de base ganándose su confianza y su respeto. La toma es el modo de espacialización material. Ella cristaliza la esperanza de las familias y las

mujeres quienes ven en el lugar ocupado la posibilidad real de una salida a su condición. Es un momento de riesgo que aglutina a familias y líderes, es el momento de cerrar filas: ha llegado el tiempo de luchar.

El momento de entrar es la culminación de un proceso de voluntad de acción familiar e interfamiliar a través de la asamblea. Los líderes han hablado mucho en ellas, incluso en exceso. Han denunciado al Estado por no garantizar el derecho a una vivienda digna. Han cuestionado la propiedad privada: si no se usan los terrenos quiere decir que no los necesitan. Pero sobre todo, han convencido a la mayoría de que si no actúan por sí mismos, nadie vendrá a sacarlos de su condición de marginados y de arrimados. Muchos saben de eso, viven cotidianamente su esfuerzo propio y la solidaridad familiar como la única vía para salir adelante. Si la politización de los líderes también habla de por qué unos son ricos y otros pobres, las familias están pensando en que no tienen otra opción, que ésta es su única posibilidad, que necesitan salir de la situación donde han sido colocados.

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".[1]

La toma es un acto de desobediencia premeditado pero que pone en marcha tácticas diversas dependiendo del tipo de propiedad que se ocupa. Es por ello que se buscan terrenos baldíos cuya tenencia legal esté en entredicho para luego ganar su posesión y regularización mediante un juicio. Si se toman suelos o construcciones de propietarios particulares la ocupación busca obligarlos a vender en condiciones favorables a los pobres. Si las tierras son federales o estatales se inicia un proceso de antagonismo frente al Estado donde la ocupación busca presionar a la negociación: donar o entregar la propiedad de forma colectiva, o bien entregar otros terrenos a cambio del que se ha ocupado.

La ocupación, en fin, es una forma de acción colectiva, una forma de lucha como 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 estas familias padecen. Frente a la urbanización estatal y la hiperurbanización en clave 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 ocupación de tierras implica un proceso de resocialización (Mançano, 2008), de espacialización y subjetivación, de articulación específica de las unidades de reproducción familiar. La práctica de ocupar –tan común en América Latina, tanto en el campo como en las urbes– conduce a la

1 Entrevista a Enrique, 16 de febrero de 2016.

politización popular. La propia ocupación requiere tener una concepción de la espacialización y de la forma de la relación en ella: apropiación privada familiar o apropiación colectiva:

> mucha 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 toma 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'.[2]

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, porque es la primera discusión sobre lo común.

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 radical ruptura del orden legal, es una acción subalterna, porque los desposeídos necesitan que quienes poseen la tierra negocien la redistribución de la propiedad. Por otro lado, el pensamiento subalternizado no logra ver la potencia de la sinergia de la organización interfamiliar y suprafamiliar, sino que privilegian el interés y la razón instrumental del beneficio particular por familia. El trabajo deliberativo y político realizado por los grupos militantes para sostener un horizonte distinto representa un cambio importante respecto de la urbanización popular tradicional, pues la decisión moldea la forma que adoptará 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.

2 Entrevista a Enrique. 23 de marzo de 2016.

Sin embargo al momento de ocupar trascienden un umbral generado por la necesidad de montar el campamento en el incipiente asentamiento cuyas tierras, en sus propias palabras, son "resguardadas". El campamento es el antecedente de la comunidad, donde se forman los vínculos iniciales de trabajo, de afectos y por supuesto políticos, que serán parte de las relaciones comunales. Las familias y mujeres que buscan vivienda se enfrentan a dos discusiones centradas en el pensarse en común con otros: imaginar habitar colectivamente –no sólo de manera familiar– y acordar cómo hacerlo en la práctica. Además, las familias se encuentran con la necesidad del ahorro como modo autorregulado de gestionar los pocos recursos monetarios a los que acceden. 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, compartiendo el habitar en común.

Habitar[3] 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 un proceso de apropiación a la vez material y significante. 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.

Mientras lo comunitario se ha pensado como agroproductivo, el habitar en común implica un universo completo de acción para cuidar a las familias pertenecientes a la comunidad y sobrevivir en colectivo, material y simbólicamente hablando.

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 habilitación 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 del habitar, el hilo conductor es el trabajo comunitario, tanto en sus formas como en sus representaciones y efectos

3 Existen dos formas de espacialización: la estatal-capitalista, abstracta, y la concreta, simbólica, creativa del habitar (Hiernaux, 2004). 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).

subjetivos. A partir de éste, va emergiendo un sujeto colectivo y, al mismo tiempo, se produce el despliegue individual de quienes integran la organización.

Nuestro eje de análisis en este capítulo será 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). Del habitar en común y del trabajo social necesario para ello, emergerán lógicas y tramas comunales; surgirá la comunidad urbana.

II

Todo comenzó con la toma de El Molino en Iztapalapa. Es una vieja historia que tanto los militantes como los estudios sobre el movimiento urbano popular repiten. El inmenso predio de más de 84 hectáreas era propiedad del Fondo Nacional de Habitaciones Populares. Ubicado en el oriente de la Ciudad, albergó distintos proyectos populares con tradición asamblearia, pero de muy diversas posiciones ideológicas. Después de una larga gestión y de ocupaciones simbólicas, cuatro agrupaciones tomaron posesión del predio: la Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de Vivienda. Libertad (UCISV Libertad); la Unión de Solicitantes y Colonos de la Vivienda Pueblo Unido (USCOVI); la Sociedad Cooperativa de Vivienda y Servicios Habitacionales Allepetlalli; y la Sociedad Cooperativa Ce Cualli Ohtli después del terremoto de 1985. Pero sería sólo Allepetlalli, dirigida por los universitarios radicales, quienes instalaron un campamento previo a la construcción de viviendas. Cuatro años más tarde, Allepetlalli será la cuna del Frente Popular Francisco Villa (Moctezuma, 1999; Moreno, 2013; Baltazar, 2016, Álvarez, 2019). De dicha experiencia emergerán también, ya como parte del FPFV, varios grupos de trabajo que replicarán la experiencia cooperativa entre ellos: Tlaltenco, Tonacacuautitlán, Huasipungo y Moyocani. Estas últimas serán a su vez los orígenes de la tendencia que hoy es la OPFVII.

El desalojo de Lomas del Seminario, a finales de 1984, fusionó al grupo estudiantil (denominado Frente Estudiantil Revolucionario y Popular) no sólo simbólicamente, como se relató en el capítulo anterior, sino que abrió un modo de acción política, una fórmula de exigencia de demandas frente al Estado. La movilización callejera, los plantones en ofi-

4 *Revista Proceso*. 7 de noviembre de 1988, p. 31

cinas gubernamentales, la presión pública para abrir mesas de negociación donde se arrancaran concesiones al gobierno para atender a los sin techo, rindieron fruto rápidamente. El Jefe del entonces Departamento del Distrito Federal, Manuel Camacho, caracterizado por ser el ala negociadora del viejo régimen en el periodo salinista, pactó constantemente los apoyos exigidos con tosquedad y hasta bravuconería por parte del FPFV y otras organizaciones de vivienda.

La crisis política del régimen por el fraude electoral de 1988, provocó que, una vez en el poder, el salinismo construyera una estrategia de relegitimación basada en el combate a la pobreza, las reformas electorales y el crecimiento económico (Labastida, 2001). Por un tiempo y a pesar de varios choques con policías o intentos de desalojos, el FPFV logró, al igual que otras organizaciones, constituirse como una organización social masiva que obligaba a ser reconocida como interlocutor para la gestión de recursos, apoyos, terrenos, créditos y terrenos otorgados por el Departamento del Distrito Federal y a que éste tolerara las tomas a regañadientes cuando se hacían en propiedad privada.

A partir de acuerdos sobre el desalojo de Tlalpan –parcialmente incumplidos– los estudiantes que encabezaban a las familias sin vivienda lograron que el gobierno permitiera el refugio de muchos de ellos en el Deportivo Plutarco Elías Calles, en la entonces Delegación Venustiano Carranza, pero también obtuvieron acuerdos de dotación progresiva de vivienda. Se instalaron además en el Arbolillo, en Gustavo A. Madero, y avanzaron en otras tomas como la de El Degollado, a espaldas de la Sierra de Santa Catarina y en Cabeza de Juárez. La toma más importante se produjo en la ampliación de la ocupación de El Molino, donde llegaron a reunir más de dos mil familias más.

El ciclo de crecimiento del Frente es vertiginoso. Para 1996 han instalado 55 campamentos con cientos de familias que aglutinan al menos a 15 mil personas. Y para entonces ya han logrado construir 3,500 viviendas.[5] Más tarde, su expansión continúa en predios localizados en el centro de Tláhuac; en Xochimilco realizan dos proyectos, un parque ecológico y otro ecoturístico establecen asentamientos en Tlalpan, sobre todo en El Ajusco, La Joya y Tlalcoligia, y otros en la delegación Gustavo A. Madero, principalmente en Cuautepec.[6]

Este éxito basado en su capacidad de movilización y negociación sostendrá por varios años una frágil unidad de diversas tendencias y equipos de trabajo que en los hechos tenían divergencias irreconciliables.

5 La Jornada. 12 de octubre de 1996. https://www.jornada.com.mx/1996/10/12/villa.html revisado el 3 de julio de 2021

6 *Revista Proceso*. 15 de enero de 2000.

La oleada de tomas, ocupaciones, proyectos de vivienda popular, urbanización popular hormiga en Ciudad de México entre los setenta y noventa debería ser recordada como el mayor ciclo de urbanización y de asentamientos basados en la fuerza familiar y popular. Cerca de 60 mil hectáreas en la urbe está ocupada por colonias populares, es decir, el 40% de la superficie citadina, donde habita el 63% de la población (Cruz Rodríguez, 2000: 70-71).

Este desbordamiento, esta crisis hegemónica de control sobre el espacio urbano y el partido oficial en la ciudad, es una coyuntura que a partir del terremoto de 1985 y el fraude electoral del 88 permiten imponer condiciones de negociación al Departamento del Distrito Federal, no sin resistencias y represiones. La presión del movimiento urbano popular en su conjunto llegó a amenazar la gobernabilidad de la metrópoli y debilitó o incluso destruyó las viejas formas de relación entre los marginados y el viejo régimen (Durán, 2003).

Sin embargo, la fragmentación territorial del movimiento urbano popular, su acelerada incorporación institucional al Partido de la Revolución Democrática y su carácter cada vez más clientelar, fueron dejando aislado al FPFV, que seguía sosteniendo radicalmente su independencia de la arena electoral y su retórica revolucionaria de carácter incluso insurreccional.

El excesivo y acelerado crecimiento, además, fue tensando al interior del Frente las distintas formas de trabajo con las familias precarizadas y abriendo márgenes de posible corrupción y clientelismo, que en esos años son rechazadas con la expulsión de varios integrantes. La masividad y el poder político del Frente Popular Francisco Villa, además del cambio en el contexto político, desataron una lucha por la hegemonía a su interior. Por otro lado, su importancia radical y tamaño social abrieron la posibilidad de formar 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, que desde 1993 tendrá planes de desarticular a la organización más radical de la Ciudad de México, a lo que hay que agregar que tanto el FPFV como otras organizaciones del MUP chocaban territorialmente con el aparato clientelar del PRI –en ocasiones de manera violenta– haciéndole perder parcelas de poder urbano.

Podemos afirmar que el Frente Popular Francisco Villa sufría los peligros de su propio éxito sociopolítico, tanto al interior –en la disputa de los modos y horizontes del masivo movimiento– como al exterior –por convertirse en una amenaza creciente para los intereses del Estado–. Esto llegará a su clímax con el alzamiento armado del EZLN en 1994 y durante los siguientes dos años de cercanía con las iniciativas del grupo indígena.

Una nueva crisis política nacional provocada por el levantamiento produjo la movilización popular en torno del zapatismo, la vinculación cada vez más cercana entre organizaciones y movimientos del ala radical en Ciudad de México, así como la confluencia en las calles que aclamaban al grupo armado. El Frente, involucrado abiertamente en dichas movilizaciones y en las acciones políticas convocadas por el EZLN en Chiapas, siendo además considerado peligroso e ingobernable por el gobierno capitalino, encendió las alarmas de seguridad del Estado. La represión estaba por desatarse (Pineda, 2015).

En 1996, se giraron órdenes de aprehensión contra Elí Homero Aguilar[7], uno de los dirigentes más visibles del FPFV, quien fue encarcelado. La utilización facciosa de la justicia por parte del Estado contra la dirigencia del Frente se dio en el contexto de una oleada represiva y de contención contra los movimientos radicales. El EZLN es cercado militarmente y se giran órdenes de aprehensión contra el Subcomandante Insurgente Marcos el 9 de febrero de 1995, generando una crisis nacional de masivas protestas para detener la ofensiva militar sobre las comunidades indígenas zapatistas. Por otro lado, el entonces Jefe del Departamento del Distrito Federal decreta la desaparición, el 8 de abril de ese año, del servicio estatalizado de autobuses urbanos, base del Sindicato Único de Trabajadores de Auto transportes Urbanos de Pasajeros Ruta-100, organización radical de trabajadores que, siendo parte del Movimiento Proletario Independiente (MPI), fue acusada de estar vinculada al EZLN, como también se acusará al propio FPFV. La extinción de RUTA 100 genera una oleada de movilizaciones urbanas que no logran detener la desarticulación de la empresa estatal y, con ella, de la agrupación de trabajadores.

En 1996, finalmente, se da a conocer un video en el que se mostraba que las fuerzas policiacas de Guerrero habían disparado contra integrantes desarmados de la Organización Campesina de la Sierra del Sur (OCSS), asesinando a 17 de ellos, en lo que se conoció como la Masacre de Aguas Blancas, un acontecimiento que se había ocultado desde junio de 1995. Unos meses después de la masacre haría su aparición en el mismo estado el Ejército Popular Revolucionario (EPR).

En medio de esta oleada de endurecimiento gubernamental y de movilización popular radical, la detención de uno de los dirigentes del Frente Popular Francisco Villa, junto con la activación de 19 órdenes de aprehensión más, no podían entenderse sino como una acción más de criminalización y represión en un entorno político enrarecido. El régimen autoritario abandonaba así su política de concesiones y tolerancia, después de la coyuntura electoral de 1994 y de una crisis económica y política con

7 La Jornada. https://www.jornada.com.mx/1996/10/13/villa.html revisado el 3 de julio de 2021

tintes de ingobernabilidad con la aparición y acción de grupos armados y protestas masivas en las calles.

En sentido opuesto a la dura represión contra los movimientos sociales y populares de corte radical –que a la postre parecieran acciones de contención, aislamiento y debilitamiento–, el régimen impulsó una nueva reforma electoral que el propio presidente Ernesto Zedillo consideraría como "definitiva", por implicar la total salida del gobierno de los órganos electorales así como la garantía de condiciones de competencia entre partidos más justas (Sánchez, 2021; Anguiano, 2010). Es decir, el gobierno federal empuja la lucha político-partidaria hacia la institucionalización, en una larga negociación con los partidos opositores entre 1995 y 1996 que contrasta con la mano dura hacia los movimientos populares.

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 parteaguas para las condiciones donde se desarrollaba la acción colectiva del Frente. Presionados por la intensa oleada de atracción partidaria que incorporaba a prácticamente todo el MUP hacia el PRD y a buena parte de la izquierda social en la ciudad, atacados con las detenciones de sus dirigentes a mitad de los noventa, se terminan por tensar las condiciones políticas internas hasta llegar a la ruptura.

Por lo anterior, en el congreso extraordinario del Frente Popular Francisco Villa en mayo de 1997, las posturas y tendencias que se habían mantenido unidas por el crecimiento y el poder de movilización y negociación ante el gobierno, se polarizaron en dos tendencias, llegando a la escisión. La primera, encabezada por los hermanos Adolfo y Alejandro López Villanueva así como por Agustín González, proponía una alianza táctica con el Partido de la Revolución Democrática, como cobertura y protección ante la represión, pero también como viraje ante el agotamiento del movimiento urbano popular. La otra tendencia, liderada por el propio Elí Aguilar y Enrique Reynoso, se oponía a la vía institucional en clave partidaria, reivindicando el carácter independiente del Frente desde su propia formación y su posición radical de transformación social.

El cisma de 1997 es decisivo. Significa – aunque ninguna corriente lo evaluara así– una bifurcación tan importante que implica en la práctica refundar su proyecto político.

Por un lado, las relaciones de mediación de los dirigentes radicales con bases urbanas precarizadas fusionándose con un partido político quebraron el obstáculo que le impedía al FPFV entregarse a una relación clientelar (Ramírez Sáiz, 2003; Moreno, 2013). Por el otro, la resistencia a la política partidaria –en aquel entonces considerada como dogmatismo

por 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.

En dicho congreso, la primera tendencia se impondría, generando un viraje en la organización hacia la alianza electoral. El modo de aprobación, sin embargo, fue denunciado por sus detractores como ilegítimo, contrario al modelo asambleario y sin la consulta de las bases. En consecuencia, la segunda tendencia romperá con el Frente, dando origen a lo que en los años posteriores se llamará Frente Popular Francisco Villa Independiente para diferenciarse de la corriente afín a la alianza electoral.

Al pasar los años, está claro que la discusión en ese congreso era estratégica, ya que el camino electoral del FPFV llevó a sus líderes a la política partidaria del PRD en la CDMX[8], a ganar diputaciones locales y a sumergirse en el servicio público de las alcaldías donde tienen mayor presencia. El FPFV se fundirá en la estrategia electoral primero del PRD, después en MORENA[9], para regresar de nuevo al PRD[10], desde donde realizan su actividad política al momento de escribir estas líneas, teniendo nuevas escisiones, como el FPFV Siglo XXI, que mantuvo un perfil electoral.

Pero mientras la tendencia mayoritaria del FPFV transitaba hacia la política clientelar-partidaria, la sección independiente quedaba a la deriva y aislada, en medio del ascenso del progresismo cardenista en el gobierno de la ciudad. La crisis que vivió el frente fue también una crisis de horizonte político al interior de la tendencia independiente. De allí emergerá otro modo y proyecto político popular: construir comunidad como forma de emancipación social.

III

El proyecto original del FPFV –integrar las bases de la revolución– había naufragado. El horizonte revolucionario se volvía cada vez más lejano. Ninguna de las dos tendencias lo reconocía públicamente, pero la caída del muro de Berlín, la disolución de la Unión Soviética y la crisis del proyecto socialista y del marxismo en el mundo, que sucedieron de manera paralela a la emergencia del FPFV, habían minado el proyecto ideológico original de carácter radical.

8 *La Jornada*. 1 diciembre, 2005. https://www.jornada.com.mx/2005/01/12/041n1cap.php revisado el 5 de julio de 2021.

9 *Milenio Diario*. 3 agosto 2014. https://www.milenio.com/politica/15-mil-panchosvilla-suman-morena-df revisado el 5 de julio de 2021.

10 *El Financiero*. 23 mayo 2015. https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/miles-abandonan-filas-de-morena-para-incorporarse-a-prd/ revisado el 5 de julio de 2021.

Para 1997 está claro, además, que ambas corrientes son conscientes de los límites de la movilización en torno de la vivienda. El ciclo de politización y acción colectiva familiar resultaba efímero: después de la incorporación a la organización, la participación en la gestión y la presión política a través de la agitación y la protesta social, el triunfo – que desembocaba en el acceso a una casa habitación– terminaba por desactivar la acción y desmotivaba a las familias a mantener su vínculo con el movimiento social. Los sin techo, al cambiar su condición material, abandonaban la movilización popular. Su objetivo se había cumplido.

Es por ello que, bajo la lógica de una organización economicista que facilita o resuelve problemas de marginación y de acceso a bienes materiales, la única solución – seguida por la tendencia electoral partidaria– es replicar el ciclo *ad infinitum*, siempre buscando a nuevos marginados, obteniendo logros materiales y siguiendo la expansión hacia otras colonias, sectores y demandas. En su momento, Oscar Núñez señaló al respecto lo siguiente:

> Las organizaciones que se crean son las organizaciones de "urgencia", aquellas, que se necesitan para resolver problemas inmediatos e inaplazables. No hay tiempo para más, porque el resto del tiempo hay que pasarlo buscando medios de subsistencia (…) Por eso muchas de esas organizaciones, desaparecen cuando se responde a la reivindicación (Núñez, 1990).

Al interior del Frente Popular Francisco Villa Independiente, un grupo militante se había aglutinado en torno de la Cooperativa Acapatzingo, formada en 1996, en la enorme extensión de tierras de la Colonia La Polvorilla. Junto a Enrique Reynoso –del grupo estudiantil original fundador del FPFV– se había sumado una generación de demandantes de vivienda que destacaron como dirigentes y organizadores: Rosario Hernández, Alejandro Juárez, Gerardo Meza, entre otros, formaron un grupo que a su vez tomó distancia de ciertas formas de hacer política y de trabajo popular dentro de la expresión independiente. Acapatzingo y este grupo militante, derivarán en la experiencia comunitaria actual de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII), sumando una decena más de asentamientos.

La noción de "independencia" que tomará el ala no electoral del Frente, como hemos dicho, reivindicó la autonomía frente al Estado y los partidos políticos. En esta concepción, el hoy grupo militante ya dejaba ver más abiertamente su confianza en la organización de las clases oprimidas para defender sus propios intereses y mantener su independencia respecto de las estructuras estatales dominantes, aunque aún no de manera clara:

> 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 del 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, por tanto, la incapacidad 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, y que con base 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.[11]

Esta radicalización es la base que luego permitirá sumar la noción de autonomía a su propio proyecto político, como veremos más adelante. La preservación de su capacidad de lucha, autogobierno y su carácter disruptivo serán significaciones decisivas para su radicalización en clave autónoma y horizontal.

Como consecuencia, radicalizan 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 al interior de la tendencia independiente.

Se sientan entonces las bases de un proyecto distinto: independencia radical del Estado y los partidos políticos junto a un horizonte y potencial transformador de la organización desde las bases sociales. Estos elementos abrirán el camino hacia la comunidad urbana en los asentamientos de la organización.

Esa independencia 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 el grupo militante y las familias se vuelve indispensable: "empezamos a construir comunidades y no solamente asentamientos". Es aquí donde encontramos un tercer cambio relevante: 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 e integrándolos en un proyecto distinto.

El primer paso de lo que en aquel momento es el Frente Popular Francisco Villa Independiente, es un replanteamiento que inicia en clave

11 Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida.* Manuscrito. Inédito, p. 76

participativa. La nueva orientación se despliega con una 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.[12]

La discusión asamblearia de base sobre la nueva orientación transita de un proyecto de vivienda hacia un proyecto de vida y se convierte en la clave de una nueva relación entre dirigentes-dirigidos, que si bien se había desarrollado de manera alterna y más participativa con este 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 están viviendo el grupo dirigente y el movimiento.

A la par de la emergencia de este horizonte político de nuevo tipo, se produce un relativo aislamiento del movimiento urbano popular y de muchos movimientos sociales, al menos entre 1998 y 2005. 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, generando sólo una pequeña articulación al formar la Unidad Nacional de Organizaciones Populares de Izquierda Independiente (UNOPII) junto a un par de expresiones organizativas de Chiapas y Guanajuato. Es por ello que durante esta fase se les conocerá como FPFVI-UNOPII.

Así, comienza a surgir un nuevo proyecto que de manera intuitiva, zigzagueante y experimental, comienza a fraguarse a través de las prácticas organizativas que emergen en los asentamientos y campamentos, movilizando esa energía familiar e interfamiliar hacia un nuevo horizonte que no se restringe a la habitación, sino a un proyecto de vida y a convertir los nacientes barrios de nuevas viviendas en verdaderas comunidades reproductivas. En ese camino recorrido, los trabajos familiares se convierten en interfamiliares, suprafamiliares, es decir, comunitarios. En ese camino otros modos de trabajo que venían de los entramados de subsistencia de cada unidad doméstica se echaron a andar de un nuevo modo. El gran logro de esta tendencia villista será lograr que la potencia de lo común se convierta en regulación comunitaria de la vida en los barrios, estabilizando la participación popular de los de abajo. La historia y análisis de esos trabajos colectivos surgidos desde las tomas y hasta sus formas comunales de reproducción de la vida hoy es lo que a continuación narramos.

---

12 Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Manuscrito. Inédito. p. 214

Dentro de las tomas

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 entretejerse de acuerdo con 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 3.1 Fases de autoconstrucción en la OPFVII

Fase inicial Toma y asentamiento en campamento	Se construye un campamento en condiciones precarias, con láminas, hule, lonas. Éste requiere ser resguardado con vigilancia permanente. 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.
Segunda Fase Asentamiento en módulos provisionales	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 vivienda definitiva	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 con base en entrevistas a profundidad.

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 van 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 participó en el periodo del campamento. 71% lo hizo 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 los tres momentos constructivos.[13] Ahora veamos el proceso de manera cronológica. 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.

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. Como hemos explicado antes, concentramos nuestra observación en esta experiencia, aunque 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 3.2, se llevaron a cabo varios intentos de ocupación que no fructificaron. En los años posteriores a esta investigación se han sumado otros intentos).

Como antes explicamos, la ocupación, o la toma, es una forma de lucha orientada a forzar el abaratamiento de la tierra. 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.

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:

13 Fuente: datos propios con base en encuesta familia por familia 2017.

Cuadro 3.2 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				
Periodo	*Asentamiento y ubicación*	*Cooperativa*	*Periodo de campamento y módulos provisionales. Año de finalización de vivienda definitiva.*	*Número de familias*
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. 2000-2007	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
Tercer ciclo. 2011	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
Periodo estudiado: 1994-2016	*Total de asentamietos: 7*	*Total de cooperativas: 2*		*Total de familias: 1305*

Fuente: elaboración propia.

> 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.[14]

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".[15]

El proceso de construcción de sujetidad colectiva comienza por creer que ellos mismos, las familias, sus integrantes, tienen la capacidad de organizarse. 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 auto-organización intrafamiliar, y de haber tomado la decisión de incorporarse a la organización destacada como potencia de estas familias, ellas y ellos se perciben como personas 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.[16]

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

14 Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.
15 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Elia, agosto de 2015.
16 Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.

> 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.[17]

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 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, consensuada, 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, todo esto obliga a trabajar en común, a un tipo de "trabajo necesario",[18] 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 con las lógicas de reproducción de las unidades familiares. 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

17 Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.

18 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).

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 ayudarán a construir una matriz mínima de intelección sobre este tipo de trabajo.

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 formalmente" (Coraggio, 1999: 158). La importancia de la definición de Coraggio radica en que está analizando familias urbanas y no sólo unidades domésticas rurales.

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 del interés objetivo de permanecer juntos para beneficiarse del trabajo común.

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.

El trabajo comunal se basa en tramas de reciprocidad o de apoyo mutuo, entendidas no como subjetividades cooperativas, generosas y altruistas, sino como 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).

Lo que podemos concebir como reciprocidad o apoyo mutuo es el intercambio de fuerza de trabajo y recursos para prácticas como la producción agrícola o la construcción de la vivienda. La rotación observable en la minga en Colombia es representativa 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).

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 o fatiga en Oaxaca, o fajina en las comunidades de la zona de la Península. No nos referimos al sistema de donaciones recíprocas entre familias, 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". En la época colonial, se realizaban "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. 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, incluyendo la OPFVII.

Recordemos 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. Para ser considerado "integrante" de la comunidad, la colectividad, o en este caso la organización, el sujeto 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. Una 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, la cuestión de 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 de esfuerzo físico y manual 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 al desafío de poder alcanzar la habilitación y la protección y, por ende, implica la realización de

trabajo familiar igualitario. Aquí describimos con mayor detalle cada una de estas necesidades.

Cuadro 3.3 Necesidades y trabajo en la OPFVII

Condición de necesidad (pensada o problematizada en asamblea)	Tareas y forma del trabajo familiar igualitario
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 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 la disposición para realizar trabajo igualitario familiar, renunciando a soluciones mercantiles.

Además de la deliberación, que permite producir un nivel básico sobre lo común 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 básicos que comienzan a regular la vida en el campamento: uso de cal en las letrinas como medida sanitaria, 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. 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, como hemos dicho, 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. El cuadro 3.4 describe las brigadas de cada asentamiento.

La brigada se va constituyendo como elemento de una posible trama comunitaria. 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 del cumplimiento de acuerdos (Ostrom, 2011), 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

Cuadro 3.4 Asentamientos y brigadas

Iztapalapa	Colonia La Polvorilla	Minas -Polvorilla-Cooperativa Acapatzingo.	596 familias y 70 en asentamiento temporal	28 brigadas comunes para un solo asentamiento
Iztacalco	Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4. -143	Unidad Doroteo Arango Antecedente Calle 5 Cooperativa Acapatzingo	70 familias	10 brigadas comunes para los cuatro asentamientos
	Colonia Agrícola Pantitlán. Calle 4-252	Tierra y Educación. 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	
Tláhuac	Buena Suerte.	Cooperativa Totlatzin Hueyi	110 familias	16 brigadas comunes para ambos asentamientos
	Cisnes 1C		250 familias	

Fuente: elaboración propia.

por la teoría de la acción colectiva en clave de racionalidad estratégica.] 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, pues 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 ni 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 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 y 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.

La OPFVII ha logrado mantener activo y consolidar 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 después de la ocupación, se compraron los terrenos 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 el que se reemplazó el horizonte característico de un movimiento popular orientado a la obtención

de viviendas, por un movimiento orientado a la construcción de la 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 3.5 Evolución del trabajo familiar igualitario

1. 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. Emergencia del trabajo familiar igualitario.
2. 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. Consolidación del trabajo familiar igualitario, si bien se corre el riesgo de que se desactive con la entrega de viviendas. Fin de ciclo con la entrega de viviendas definitivas.
3. Punto de bifurcación 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. Institucionalización comunitaria del trabajo familiar igualitario como permanente.

Fuente: elaboración propia.

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 entenderemos 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.[19]

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?[20]

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.[21]

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 auto-reconocimiento 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:

---

19 Entrevista a Karina, 7 de noviembre de 2015.
20 Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.
21 Entrevista a Consuelo, 15 de octubre de 2015.

> 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.[22]

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 la 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, implica compartir la precariedad y la escasez y afrontar la adversidad en colectivo:

> En la Polvorilla [Acapatzingo] 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…[23] 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 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…[24]

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

22 Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.
23 Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.
24 Entrevista a Enrique sobre comisiones, 26 de septiembre de 2016.

propios integrantes. María del Carmen destaca el proceso de aprendizaje experimentado:

> pues yo creo que la satisfacción es 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.[25]

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".[26] 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 derechito 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.[27]

Como se ha dicho, la sensación de desposesión de las clases populares representadas en estas familias, además de material, remite a las limitaciones de su preparación, a la falta de 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 habilitar sus capacidades técnicas, su fuerza de trabajo en colectivo y nuevas formas organizativas muy significativas para ellos mismos. Durante el proceso organizativo y la acción

25 Entrevista a María del Carmen. 28 de septiembre de 2015.
26 Entrevista a Silvia. 3 de enero de 2016.
27 Entrevista a David, 11 de febrero de 2016.

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 de 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".[28]

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 [molotov]".[29]

Aun así, el trabajo igualitario provoca numerosas contradicciones, especialmente en lo que atañe a los 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. Esto 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 integradas por 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".[30]

28 *Idem*.
29 Entrevista a Enrique. 16 de febrero de 2016.
30 Entrevista a Gaudencio. 8 de septiembre de 2015.

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 se agrega la sensación de seguridad 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…"[31]

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?"[32]

En tanto unidad social, organización y proyecto político, la identidad va cambiando a las personas, como señala Juan: "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".[33]

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 auto organizado: "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

31 Entrevista a Elia, 11 de febrero de 2016.
32 Entrevista a María del Carmen, 28 de septiembre de 2015
33 Entrevista a Juan Alberto, 8 de octubre de 2015.

tienes que hacer esto o lo otro, no me caía el veinte, pero ya entendí, todos tenemos que participar porque es una obligación".[34]

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, por medio del cual 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 coordinación suprafamiliar cuyo objetivo es unificar el trabajo familiar igualitario.

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.

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

34 *Idem.*

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.[35] 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. Max Neef hace referencia a 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 interrelación 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, 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. Esto es así

35 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.

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.

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 un 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).

Felix Patzi destaca que estas figuras en los casos de comunidades indígenas bolivianas (encargados, responsables, organizadores) 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).

Nombraremos a este tipo de trabajo como de servicio comunitario, pues: 1) 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 "consensuadas" 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";[36] 5) refiere a un cargo, responsabilidad o tarea encomendada, a ser realizado no por todos sino por algunos, lo que implica la 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.

36 Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.

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 de los sistemas de cargos religiosos) y no están instituidos alrededor de la identidad técnico-ancestral. Emergen como necesidad de la autoorganización social.

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 la formación de la comisión de "vigilancia"; las necesidades de habilitación física primero, y de construcción luego, llevaron a formar las comisiones de 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.

Posteriormente, cuando se estabilizaron las primeras ocupaciones, esto permitió hablar de otras necesidades, haciendo aun más compleja la organización del movimiento, con una segunda fase de creación de comisiones. Como en las tomas y recuperaciones de tierra del MST y sus campamentos, la organización masiva interfamiliar hizo que decenas, quizá cientos de niños, tuvieran que 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".

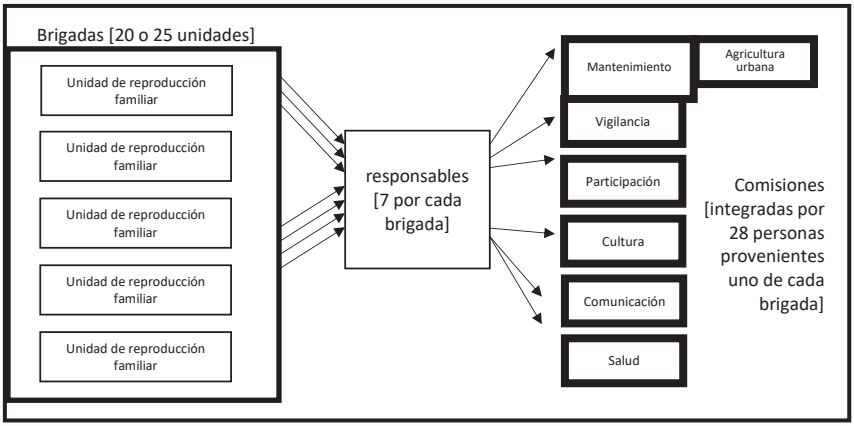
La intención de construir comisiones de educación y comunicación existe desde el inicio de las tomas, pero éstas se integran más formalmente recién en la segunda mitad de la década de los noventa. Con el transcurso del tiempo, las necesidades sanitarias y de higiene de los asentamientos llevaron a la 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 – la cual difiere mucho de la que tenían cuando iniciaron (véase cuadro 3.6).

Las brigadas, compuestas por alrededor de 20 a 30 familias, deliberan para designar a los delegados que participan 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. 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.

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

Cuadro 3.6 Brigadas, responsables y comisiones en la Opfvii Acapatzingo



Fuente: elaboración propia.

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.

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 de mantenimiento de las alcaldías 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 construyeron plantas de tratamiento, que se calcula pueden 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 y 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 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 futbol, 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.[37]

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, en la alcaldía Iztacalco, se encuentran en unidades territoriales con altos índices delictivos.

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.

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 masivos con antorchas, 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, especial-

37 Resolutivos del séptimo congreso general 2015, Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente.

mente las nocturnas. Aun así, la Comisión de Mantenimiento estima 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 cualquier emergencia o peligro, 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 en varios momentos de alerta. 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 en la comunidad en Acapatzingo. 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 en todos los asentamientos de la OPFVII.

Aunque 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. Hoy 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 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. Otros son problemas más serios. 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 discutidos 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 dentro 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 las ocupaciones, 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, [buscamos] 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: el machismo que cruza a la comunidad, el miedo a experimentar con otras formas de justicia y el 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 la resolución de conflictos… la banda sí entiende esa diferencia de la aplicación de la justicia…[38]

La autoconstrucción, el sostenimiento del proceso en el tiempo y la protección de la comunidad, implican un fuerte sentido de apropiación espacial, una relación de poder y 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, el "afuera" es amenazante y la comunidad el refugio a dicha amenaza:

> 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 le tienes que explicar (a tu familia), o sea les tienes que explicar que no es lo mismo que allá afuera, aquí sí tienes que participar.[39]

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 …, las personas que están fuera de la organización, la verdad pues [es] 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.[40]

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. En cuanto a la comisión de cultura, si bien originalmente se conformó para propiciar la "formación política de mi-

38 Entrevista a Gerardo, 6 de octubre de 2016.
39 Entrevista a Silvia, 3 de enero de 2016.
40 Entrevista a María del Carmen, 28 de septiembre de 2015.

litantes", 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 actuales de las unidades territoriales que albergan los asentamientos de la OPFVII hablan de la débil inserción al sistema educativo de sus miembros: la población de 6 a 14 años que no sabe leer y escribir asciende a casi 13% ; y 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 el 7% (INEGI, 2016). Acapatzingo, enclavada en una zona de alta marginación, muestra datos alarmantes, que reflejan un alto grado de desigualdad y exclusión en comparación con el resto de la alcaldía 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 una nueva 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 la formación escolar y la 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 pre-

parar 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 (Eliud Torre, 2015).

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 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–, guardan un cierto paralelismo con una dimensión que suele ser resaltada por los comunalistas: 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 cómo obtener mi casa, sino 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.[41]

A estos trabajos se deben sumar los proyectos y actividades de la comisión de comunicación. Se debe destacar que en ambas comisiones la participación de jóvenes y adolescentes, si bien muy inestable y a veces poco rigurosa, es alta. 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 la vivienda a nivel interno.

41 Entrevista a María del Carmen, 28 de septiembre de 2015.

Así comenzó la distribución de panfletos internos y la coordinación para elaborar pintas, mantas y 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.

Desde las tomas, el desafío de resolver las necesidades de higiene y sanidad obligó a 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.[42] 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 del 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. 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 sinfín de otros elementos. La comisión de agricultura sigue en formación. 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. Los responsables en otras comunidades son proporcionales al número de familias y brigadas que habitan en cada asentamiento. 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.

Visto de manera general, el trabajo de las comisiones nos ofrece una perspectiva singular: la de una comunidad urbana que se ha desarrollado a partir de la auto-organización.

Hemos abordado de manera central los trabajos realizados por brigadas y comisiones, tratando de identificar sus características, su organización, su

42 Las cifras sobre la unidad territorial en que se encuentra Acapatzingo son las siguientes: hasta 66.99% es población sin derechohabiencia 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 6 de julio de 2021).

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 en su interior y en el movimiento, experimenta una importante transformación, sólo detectable desde una mirada desde abajo, que intentaremos hacer en las siguientes líneas.

Cuadro 3.7 Comisiones y fases del trabajo comunitario

Líneas de trabajo	*Fase inicial*	*Experimentación o cambio de etapa*	*Funcionamiento actual y horizonte*
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

Cambios radicales: mujeres y familias en la esfera de trabajo comunitaria

La acción de los de abajo implica la existencia de capacidades, habilidades y saberes que son movilizados para sobrevivir y reproducirse como familias. También implica que los afectos y el apoyo mutuo sean moldeados para afrontar las difíciles condiciones de vida. Este proceso no está exento de contradicciones ni de relaciones de dominio, sobre todo patriarcales, como hemos visto antes.

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 lo que llamamos 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, investígame'; las marchas, guardias, todo, todo fue un cambio muy difícil para nosotros.[43]

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".[44]

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".[45]

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:

43 Entrevista a Gabriela, 3 de enero de 2016.
44 Entrevista a Gloria, 7 de noviembre de 2015.
45 Entrevista con Silvia, 3 de enero de 2016.

> 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, 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.[46]

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 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, a compartirlo, a decir, bueno y nosotros como familia ¿qué?... entonces ésas son dos o tres horas de discusión de sobremesa…"[47]

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 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.

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

46 Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.
47 Entrevista a David, 11 de febrero de 2016.

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 fleto 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. ¿Por qué? Aparte de que soy responsable, entonces no falto, pero en lo demás sí, la familia sí se involucró.[48]

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.[49]

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 la asamblea, pues ahí yo tomo las decisiones, porque yo soy la que está más empapada. Mis hijos nomás toman nota.[50]

Quisimos cuantificar esa participación en los núcleos familiares. Los resultados son muy importantes en torno de lo político femenino en toda la esfera comunitaria. Comparamos la participación entre géneros y el resultado es que al interior de las unidades de reproducción, participan más mujeres y lo hacen más intensamente que los varones. Los dos cuadros

48 Entrevista a Valente, 31 de agosto de 2015.
49 Entrevista a Gabriela, 3 de enero de 2016.
50 Entrevista a Silvia, 3 de enero de 2016.

siguientes son sumamente representativos en la participación por género en las brigadas.

Cuadro 3.8 Comparativo de participación en brigadas por género

Participación femenina en brigadas		Participación masculina en brigadas	
Mujeres que participan por unidad doméstica	**Porcentaje**	**Varones que participan por unidad doméstica**	**Porcentaje**
1 mujer	53.0	1 hombre	49.0
2 mujeres	25.5	2 hombres	14.0
3 mujeres	7.0	3 hombres	7.0
4 mujeres	2.0	4 hombres	1.0
No participan	12.5	No participan	29.0
Total	100	Total	100

Fuente: elaboración con datos propios

Como podemos observar, en el trabajo familiar igualitario pareciera haber una participación levemente mayoritaria de mujeres, aunque en cada núcleo familiar hay una participación masculina cercana. Por lo general, hay en cada familia un hombre y una mujer que participan. Sin embargo, el resto de los integrantes se comporta 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:

Cuadro 3.9 Intensidad de participación en brigadas por género

Frecuencia o intensidad de participación femenina en brigadas		Frecuencia o intensidad de participación masculina en brigadas	
Grado	**Porcentaje**	**Grado**	**Porcentaje**
Nada	1.9	Nada	5.06
Poco	26.7	Poco	39.24
Mucho	71.2	Mucho	55.69
Total	100	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.

Cuadro 3.10 Comparativo de participación en comisiones por sexo

Participación femenina en comisiones	
Mujeres que participan por unidad doméstica	**Porcentaje**
1 mujer	47.5
2 mujeres	6.5
No participa	46.0
Total	100.0

Fuente: elaboración con datos propios

Participación masculina en comisiones	
Hombres que participan por unidad doméstica	**Porcentaje**
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 y organizan 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 sujetidad, de la socialización que permite al individuo constituirse en sujeto autónomo, fortalece a las mujeres:

> 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 que 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.[51]

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,

51 Entrevista a Consuelo, 15 de octubre de 2015.

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.[52]

La subjetivación femenina se vincula con la constitución de la esfera comunal, con el ámbito de los asuntos comunitarios en que se despliegan como sujetos activos y no dependen de la familia para su desenvolvimiento. Esto tiene que ver incluso con sus cuerpos, lo que en principio se debe 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 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.[53]

Muchos testimonios hablan de ese esfuerzo paritario entre mujeres y varones, y del cambio subjetivo en los cuerpos y vestimentas de las mujeres, que se van transformando. El proceso personal de muchas de estas mujeres, como Rosario, las lleva a volverse menos tímidas, 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

52 Entrevista a Elsa, 31 de agosto de 2015.
53 Entrevista a Silvia, 3 de enero de 2016.

> 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 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! [54]

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, al interior de la familia pueden permanecer las relaciones patriarcales. 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, y que no tienen lazos étnicos entre sí, 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

54 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Rosario.

con otras experiencias y con las perspectivas teóricas sobre los aprendizajes que iluminan.

La lucha de más de 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 participantes, su acción como racionalidad estratégica se vuelva secundaria. Aunque no en todos, surgen motivaciones y acciones de "don puro", de altruismo, de 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 y producir lo común. La cooperación puede ser identificada como necesidad a través de la problematización, la cual 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 en ausencia de deliberación, sería imposible identificar el interés o la necesidad como algo compartido. De ahí que lo común no esté dado mecánicamente por las condiciones objetivas de marginación, las relaciones productivas en sí mismas ni las relaciones estructurales que los condicionan. Las necesidades e intereses compartidos pueden reconocerse una vez que se piensan en común y se genera un 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 directos de la vida cotidiana.

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. 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 común. 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, el conflicto y la 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 relacionalidades, 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 bienes 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 las tareas del 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 hacen posible en buena medida no sólo la sobrevivencia sino la vida en común

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.

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 implica el disciplinamiento de los cuerpos, cuyas 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 lentamente y el avance de los proyectos se alarga. No sólo por falta de recursos, sino porque mientras éstos 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 la lógica de la máxima ganancia en menos tiempo.

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. El mantener la cooperación para el trabajo comunal como institución comunitaria requiere de 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 necesitan 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 relacionarse y vivir es decir, el movimiento práctico de intervención y acción sobre los asuntos propios. 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 tomar decisiones fundantes. Se requiere un trabajo de Sísifo: actualización, renovación constante de la decisión, creación de nuevas decisiones y eliminación de otras de manera incesante. La institución del común, el 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, 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, de lo político comunitario.

4 Poder comunal

Coerción, liderazgo y convicción

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 aquélla tarea política inherente a toda existencia social.

Michel Foucault

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.

Sencillamente, somos una organización social que funciona como otra cosa.

Organización Popular Francisco Villa
de Izquierda Independiente

I

¡Mesa! ¡Mesa! Exclama con insistencia Chavela para que se registre que quiere tomar la palabra. Es la comisión de "participación", uno de los siete espacios organizativos temáticos de la comunidad. Hay una treintena de personas, todas ellas mujeres adultas y sólo un par de hombres, aunque Valente, sentado en una esquina y sin hablar mucho, es de los líderes 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 albures entre señoras que no tienen, como se dice popularmente, "pelos en la lengua". Discuten con dureza.

"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 apoyar este proyecto", y muchas asienten moviendo afirmativamente la cabeza.

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 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 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 de algunas de sus integrantes.

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 y entre coerción y convicción.

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 Rosario –Chayo, como le dicen todas– 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, toma la palabra por asalto. 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. Algunas se quedan mirando al vacío un momento, reflexionando. 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, que puedan conocer cómo los niños se organizan y tienen voz en su pequeña asamblea infantil. 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. Se escucha a un compañero que dice que su brigada no participa lo suficiente. Alguien le responde con un tono muy calmado y paciente: "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 comunidad, que es minoritaria y no participa con un tono de enojo: "son los mismos que hoy no están en la reunión, que no van a las reuniones en la semana". Una tercera voz se alza aconsejando: "tiene

que convencer a su brigada compañero". El consejo tiene un tono de que está obligado a hacerlo. Nadie puede simplemente decir que su brigada no cumplirá con sus tareas.

En otra discusión de una comisión diferente, 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. 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 asumir 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 algunos de los nodos para el ejercicio del poder comunitario. Si se vive en común, si se vive en colectivo, entonces, se tiene que deliberar, acordar y asumir.

II

Los subalternos son sujetos dominados y a la vez dominantes, dependiendo de las relaciones en las que los encontramos. A la par y entretejidas con las relaciones comunales como forma de reproducción de la vida, se replican relaciones de dominación. Los micropoderes entre quienes realizan prácticas comunitarias, están lejos de prescindir del ejercicio del poder sobre otros. 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.

La tradición o la identidad, como ser colectivo, pueden imponerse, fetichizados, sobre las mujeres y hombres concretos que practican relaciones comunales. Estos regímenes de poder (Foucault, 2000) son una dimensión insoslayable de las relaciones entre los propios subalternos. El error liberal –etnocéntrico por naturaleza– ha sido equiparar a las rela-

ciones 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 que las relaciones comunales están totalmente libres de formas de poder es, por supuesto, un error. En este capítulo queremos concentrarnos en los micropoderes de lo comunal.

Aunque los individuos y familias tengan aparentemente intereses compartidos, de ello no se deriva que deban actuar de manera comunal. En la comunidad convergen racionalidades estratégicas utilitarias y de altruismo, preocupación, responsabilidad y cuidado de los otros, pero también de desapego, descuido y –siguiendo la noción de Marshall Sahlins– reciprocidad negativa. Es decir, como hemos definido antes: el intento de obtener algo a cambio de nada, gozando de impunidad. Se trata de personas que buscan el beneficio egoísta sin aceptar, como el resto, la obligación y el deber comunitario.

Aunque es una forma de reproducir la vida en colectivo, recordemos que 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. Y lo hace a través del disciplinamiento de quien integra la forma comunidad. El poder comunitario no sólo es una potencia sinérgica de trabajo. La cooperación debe ser asegurada.

El ejercicio del poder y la autoridad comunal se despliegan a través de mecanismos de coerción y convencimiento; la autorregulación asegura el cumplimiento de lo acordado, pero también el ejercicio de la sanción como dispositivo de disciplinamiento comunal basado en la obligatoriedad y la pertenencia, entre otras formas de ejercer el poder. Esta dimensión está vinculada al monitoreo del cumplimiento de los acuerdos y el control que se ejerce entre los integrantes de una comunidad de deberes.

Pero si el poder formal se encuentra en los espacios colectivos de deliberación, la autoridad simbólica de los liderazgos no puede soslayarse. El ejercicio del poder entre dirigentes y dirigidos es una tensión constante como ejercicio vertical y simbólico de relación. La influencia crucial de la dirección política de la organización, el papel del liderazgo, así como el rol que juegan las ideas en su horizonte interno, integran también los regímenes de poder comunitario que oscilan entre la coerción y el convencimiento, entre la horizontalidad y la verticalidad, entre lo voluntario y la obligación. Estos entramados de autoridad, influencia y mando, permiten asumir colectivamente la gestión de los asuntos comunitarios bajo cierta configuración específica del poder.

Estas tramas de poder 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. También suponen la intención explícita e incesante de organizarse en contra de la concentración del poder. Y suponen, finalmente, la acción colectiva a partir del convencimiento y de la producción de lo común como parte de su propio horizonte de autotransformación.

Comunidad de deberes: obligación de participar en lo común

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. Recordemos 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", como dicen los habitantes de 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. De lo que se trata, en cada caso, es de 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 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, te caiga bien o 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 " 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?[1]

Este principio de participación obligatoria y relativamente flexible, funciona también a través de la rotatividad en las comisiones, aplicada en cada situación. 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 conjuntas, 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 por la satisfacción que les produce, generando además 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

1 Entrevista a Gabriela. 3 de enero de 2016.

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, en el inicio del proceso las formas de cumplimiento de los acuerdos a veces se implementaban de manera autoritaria. 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 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][2]

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. Esto habla de una claridad sobre la subalternidad dentro del mercado laboral 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, 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 orga-

2 Entrevista con Elia. 11 de febrero de 2016.

nización, 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 :"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".[3]

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, pues, es un microcosmos, una pequeña unidad organizativa donde de manera más o menos descentrada y de forma 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 exigírselo a dicho integrante.

Hoy las brigadas tienen una dinámica deliberativa mucho más intensa, no sólo en cuanto a 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 ésta 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 por qué estamos haciendo las cosas.[4]

Algunas compañeras resaltan también la dificultad de adaptarse a la deliberación colectiva en las comisiones:

3 *Idem.*

4 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Elia. Agosto 2015.

> [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 enojo o me molesto o ya me voy, no de que ya no quiero seguir en la comisión. Entonces es un poquito difícil estar dentro de una comisión, porque son muchas opiniones. Algo para que a todos nos convenga pues sí es muy difícil.[5]

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.

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. La comisión de 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. La comisión de vigilancia tiene también entre sus integrantes a algunos que cuentan con el respeto por su participación y trabajo de antaño, labor que además puede llegar a ser extenuante e incluso peligrosa.

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".[6]

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

5 Entrevista a Martha Guzmán. 7 de noviembre de 2015.
6 Entrevista a Enrique Reynoso. 26 de septiembre de 2016.

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 lo dice claramente, retomando su propia trayectoria política dentro de la organización:

> Yo también soy un compañero que nace en la organización; llegué 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.[7]

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 debieron ser presionados por su brigada 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. [8]

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

7 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Alejandro. Agosto 2015.
8 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla David. Agosto 2015.

cuenta del proyecto de la organización y el servicio a los demás, tener voz, sentirse útiles".[9]

Es indispensable mencionar que en la brigada, de manera débil y embrionaria y más por la práctica que por la teorización, se constituye un mando sujeto al escrutinio colectivo, un 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 la 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, como plantea Rosario, integrante de la coordinación:

> 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 la 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.[10]

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 la medida en que existe una unidad organizativa que puede hacerle rendir cuentas. Las familias, así, han aprendido poco a poco a "usar ese poder":

> Creo que la parte importante es que algunas brigadas dicen "ya no, ya no estamos de acuerdo con tu forma". Hay que elegir a otro y por más que

9 Entrevista con Enrique. 26 de septiembre de 2016.

10 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Rosario. Agosto 2015

> 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.[11]

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 Acapatzingo hayan tenido alguna tarea comunal, lo que genera un proceso de subjetivación tanto individual como colectivo. 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. El 63% de las familias encuestadas tienen una opinión muy buena sobre el funcionamiento de las brigadas porque participan directa y rotativamente todos; contra un 36% que valora como regular su accionar. En cambio, el trabajo rotativo de servicio es menos valorado o más conflictivo en relación al funcionamiento de las brigadas, ya que la opinión favorable sobre las comisiones baja al 54% y aumentan las evaluaciones regulares al 45%. En cuanto a las brigadas y las comisiones, sólo un 1% las considera verdaderamente malas.

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.

11 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla David. Agosto 2015

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. Las comisiones de espacios operativos crecieron como instancias deliberativas donde también se politiza, se significan los horizontes de la comunidad y la organización, y 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.

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 con la economía, es considerada la ciencia 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. Estas son: planear, organizar, dirigir, coordinar y controlar (Rivas, 2009; Chiavenato, 2006). Fayol, 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 ellos, sin embargo, están 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 dicha actividad, 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. Un 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".[12]

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? Tú 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 consensuamos? 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? Sí. Pero todos tomamos la decisión. [13]

Estos responsables tienen cierto mandato imperativo, influyen por sus propias capacidades, pero están restringidos en un marco decisorio que siempre es colectivo.

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

12 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Enrique. Agosto 2015.
13 Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.

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. Sobre la coordinación y el grupo militante que lo constituye regresaremos más adelante.

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.

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, 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; otros se realizan de manera intuitiva, impulsados en ocasiones por la coordinación general y en otras es fruto de la reflexión colectiva práctica. En ningún caso, se derivan 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 un complejo entramado organizativo.

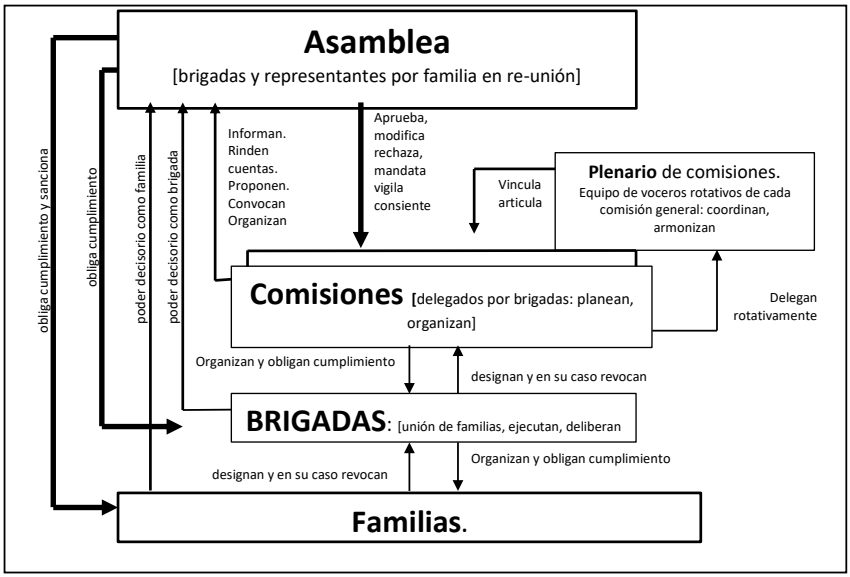
El flujo de autoridad emana de la brigada que nombra a sus responsables, cuyas funciones delegadas hacia las comisiones implican las tareas de planear y organizar en colectivo. La instancia de las comisiones se convierte en la representación directa de todas las familias para los asuntos comunes tematizados. Las comisiones, sin embargo, no tienen 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 cuadro más abajo.

El rasgo que se repite como patrón en muchas de las formas políticas-comunales, es que la asamblea es siempre una instancia colectiva mayor, en la que todos las familias de la comunidad están obligadas a seguir sus pautas de decisión. Este también es el caso en cada comunidad de la OPFVII. Además, todos los espacios organizativos están subordinados a dicha instancia mayor. Como podemos también observar en la cadena de mandos hay un mando escalar: la familia sigue lo decidido en la brigada y ésta a su vez sigue el mandato que emana de las comisiones. Pero cada una de las designaciones para dichas tareas va acompañada de un poder revocatorio.

Empero, lo que llama la atención es que los representantes comunitarios no emanen de la asamblea, sino de cada unidad organizativa familiar y de articulación interfamiliar. Esto obliga a una participación radicalmente

Cuadro 4.1 Esquema organizativo: asambleas, comisiones, brigadas



Fuente: elaboración propia.

igualitaria en la representación, ya que es orgánica a la forma de las familias y de su agrupación en brigadas y no depende de quien acuda a la asamblea ni de 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.

Debido a ese origen, los comisionados designados tienen, por así decirlo, 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 llevado 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 un creciente poder deliberativo y decisorio.

Hemos omitido –para desarrollarlo en el siguiente capítulo – el papel, forma y modos de la asamblea como centro rector de la comunidad, por su complejidad y también por ser la máxima autoridad 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 intercomunitaria y sin la orientación y dirección de todos los asentamientos de manera supracomunitaria. 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.

Cuadro 4.2 Formas de vinculación

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.

Fuente: elaboración propia.

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.

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. Por "comuna" entendemos aquí un proceso de "autogobierno político" (Laval, Dardot, 2015). Existen pocos casos de organización urbana tan intensos, 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.

A pesar de esto, si el lector ha sido atento, ya habrá descubierto que 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.

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[14], desde donde se genera ese sentido que es común a las familias como orientación para la reproducción comunitaria. La libre discusión, el acuerdo, el consentimiento, y el 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.

Sin embargo, en cualquier forma de lo político, incluso las más horizontales, existe una violencia –aunque soterradamente, como en este caso– 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 para los presentes en asamblea y ni siquiera 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

14 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 se 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.

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 como 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, la cual entraña otra forma de producción de lo común pero también otra forma de ejercicio de la violencia, que en casos extremos se aplica sobre aquellos que rechazan y no asumen el mando comunitario vigente. Cualquier politicidad pareciera llevar en su seno cierta forma de gestionar 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 los espacios comunitarios.

"¡Que ahí los pendejos que participan lo hagan!", señala enfática y con el ceño fruncido una mujer de pelo rizado, cruzando los brazos en 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 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 acción racional, cuya visión economicista sólo considera 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 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 coobligación 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 coparticipación 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.

A partir de la observación de las formas comunitarias de los pueblos indígenas, Luis Villoro ya había identificado este principio de obligatoriedad: "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 la autorregulación y la justicia, dimensión que no se ha desarrollado de manera tan intensa como las otras dos.

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 con el entramado ancestral de relaciones recíprocas de obligación y prestigio, las comunidades urbanas de la OPFVII carecen 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.

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.[15]

Pero si este entramado de monitoreo es tendencialmente horizontal, el acuerdo basado en mayorías necesariamente 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 del acuerdo, entonces, se debe a que las minorías abandonan relativamente su posición. 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 la 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

15 Scott y Foucault hablan de los sistemas de vigilancia verticales y unidireccionales como forma de dominio, y de 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 importantes procesos de adoctrinamiento ideológico. El contraste en sus formas es evidente, pero los sistemas de monitoreo existen.

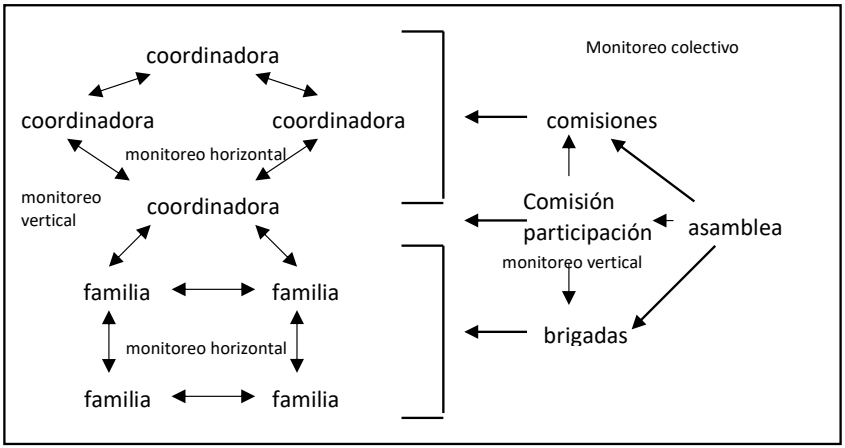
sólo la legitimidad del acuerdo por mayoría sino que deben someterse a su mandato.

En Acapatzingo, como en todos los demás 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 una relación de poder entre mayoría y minoría, pero también flujos de poder que aseguran 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 en responsables y coordinadores, en los espacios colectivos la función de control sobre el cumplimiento de los acuerdos y por tanto de obligaciones, es claramente centralizada en la comisión de participación. El control de las participaciones es registrado y, así, ejerce un evidente poder de coerción.

Los mecanismos de monitoreo y control son estudiados por Elinor Ostrom, en procesos de autoorganización para regular los bienes comunes naturales. Los sistemas de autorregulación, 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 muestra que los individuos se comprometen con los sistemas autorregulados cuando 1) los individuos colocados en situaciones similares adoptan el mismo compromiso; 2) los acuerdos de restricción y uso de los bienes están diseñados al menos en parte por sus mismos integrantes; 3) su cumplimiento es 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 autorregulados anclados en construcción de reglas y normas compartidas pero también con sistemas de monitoreo. Este podría representarse de la siguiente manera.

Cuadro 4.3 Monitoreo recíproco, control horizontal y vertical



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 flujos 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 descansan 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.

No hay duda de que la relación de monitoreo puede ser recíproca, y es verdad que el poder formal y real de revocación sobre el monitoreo vertical es 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", estudio basado en el ejercicio de la disciplina. En su reflexión, la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el 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.

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". 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. Los chismes, rumores y murmullos 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 irrebatible 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 también 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).

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 en el caso de quienes se unen 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 alto 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 considerar que los objetivos trazados por la asamblea son débiles o ajenos a ellos.

Nos interesa reflexionar en la cuestión 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, hacia una mucha más compleja orientada por la identidad, la subjetivación personal y la convicción sobre el proyecto ideológico de los Panchos Villa, basado, como veremos, en lo común. Pero ese proceso no sucede en todas las familias, y algunas evalúan que el "costo" de vivir en comunidad es muy alto debido a 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.[16]

Algunos jóvenes y nuevas familias que se integran a las originales desconocen el proceso comunal y tienden a no respetar los acuerdos internos de cada asentamiento, ni los rasgos de autoridad y normatividad existentes.

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).

Otra razón de la falta de participación, aparentemente más común, 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 o drogadicción, 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 por las familias. A la mayoría relativa de las familias (44%) les parece que el esfuerzo que implica el trabajo comunitario es poco. Pero a 34% le parece que es mucho y a 22% parece evaluar como prácticamente nulo dicho esfuerzo.

Esto puede explicarse por las importantes diferencias intrafamiliares, junto a la diferencia de intensidad en la participación. Las primeras son condicionadas por la cohesión, el tamaño y la composición laboral. La segunda por el grado de involucramiento, es decir, 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, a su vez, fortalecen la unanimidad asamblearia, ya que no llegan a exponer sus críticas de manera directa: no quieren enfrentarse a la mayoría asamblearia y aunque en la práctica desafíen algunos de sus acuerdos, no están dispuestas a enfrentarla públi-

16 Entrevista con David. 11 de febrero de 2016.

camente. 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. Por ende, se pone en funcionamiento el mecanismo de control y vigilancia que es el entramado que ya hemos descrito. Pero en los casos de incumplimiento opera un uso diferencial del poder para hacer cumplir dichas obligaciones. Las formas de compromiso con la organización están vinculadas al poder. A las manifestaciones de poder – coercitivo, remunerativo o simbólico– les corresponde un tipo de implicación (Etzione, 1991). Así pues, las formas de involucramiento podrían clasificarse a su vez en alienadas, estratégicas o utilitarias, y morales o ideológicas (Montes, 1998).

Debe señalarse que los sistemas autorregulados 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, en virtud de 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.

Esta voluntad de producir comunidad se fundamenta en la forma de integrarse a la organización. A diferencia de la comunidad tradicional, las familias se integran a las comunidades de la OPFVII 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 coproducción del acuerdo conlleva la coobligación de cumplirlo. Así, se intenta convencer a las familias, por un lado, de que procedimentalmente ellas han elegido una forma de vivir en común, es decir, en comunidad. Y por el otro, se insiste en la importancia para la reproducción de la comunidad que tiene la obligatoriedad igualitaria.

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. 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.

El ejercicio regulado de la coerción significa ponerle límites, procedimientos y, en especial, significa un ejercicio de producción de ellos. La elaboración de normas y su aplicación entraña una intensa producción política de su sentido, legitimidad, actualización y renovación.

Si la autorregulación privilegia los espacios de política consensual, hay una relación dialéctica con la utilización de cierta política persuasiva,[17] basada mucho más en grados de inducción, coerción y activación de los compromisos, Es decir, en el convencimiento sobre la obligatoriedad con la posibilidad de la sanción y en la presión sobre lo acordado en clave normativa. La posibilidad de las consecuencias negativas persuade a muchos para su cumplimiento, a pesar de que la sanción nunca se ejerza realmente.

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 prevalezcan las sanciones justas, acordes y proporcionales a las faltas o incumplimientos. Lo que es destacable de dicho proceso es que son las propias mujeres de las clases populares las que se esfuerzan, aprenden y entrenan 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, su 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 impartición 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. En casos de delitos graves, sigue habiendo canalización a la justicia estatal.

---

17 La persuasión puede funcionar mediante la incitación (*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)

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. Su reflexión se ha alimentado de varios encuentros con representantes de las Casas de Justicia de la "Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero", y de los procesos de auto-organización o experiencias de autoridades comunales, como las comunidades de Ostula y de la Tribu Yaqui. 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 una esfera autorregulativa 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 sobresalientes, ya que han sido elaborados en talleres colectivos y han sido redactados por representantes de cada asentamiento, presentes en dichos espacios:

> Cuando 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.[18]

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 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 […][19] 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

18 Reflexión taller de justicia comunicación. 2016
19 Proyecto de justicia Totlalzin Hueyi. 2016

> conflictos desde una perspectiva de comunidad y no repitiendo lo que hace la justicia normativa que nos impone el gobierno.[20]

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 de ellas mismas. 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.

Así, en la emergencia embrionaria de un sistema propio, los derechos y la justicia existen en su ejercicio directo y autorregulado, desfetichizando 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 el castigo. 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 autoorganización. 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 con el que prácticamente sólo tienen relación para padecerlo.

La comunidad que imparte justicia sobre sí misma es, sin lugar a dudas, el pilar que junto con el trabajo comunal y las instancias colectivas de poder y decisión constituyen un modo de reproducción y autorregu-

20 Primer Encuentro Regional de Justicia. 2016.

lación alternativo. 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.[21]

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 por la que se llega a un acuerdo entre 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 lo 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.

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 lo que define 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, compuesto por una decena de activistas, ejerce una forma peculiar de liderazgo que junto con todos los mecanismos, espacios y formas organizativas, 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

21 *Ídem.*

México y el mundo es fundamental para comprender cómo se ha ido constituyendo esta experiencia inusual de una comunidad urbana con crecientes grados de autorregulación, autonomía y, como ellos dicen, poder popular.

Dirigencia y comunidad: la influencia militante.

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.

En el mismo sentido, 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 oculta las contradicciones y recursos dirigentes y a la vez las capacidades propias de las bases 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. 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 a mitad de los años ochenta, pero las comunidades reales que analizamos se constituyen en los noventa, casi una década después. 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 paulatinamente 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, es decir, 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, y el tipo de relación entre líderes y bases sociales.

Como narramos en los capítulos previos, el grupo militante dirigente que hoy coordina la OPFVII se fue conformando como una creciente disidencia al interior del Frente Popular Francisco Villa. 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 los que la conforman fueron antes solicitantes de vivienda. Se fueron convirtiendo en dirigentes después de pasar, como cualquier otro integrante de base, por las largas jornadas de trabajo, faenas, guardias y asambleas. Su peculiaridad también es que está integrada por dos generaciones políticas. La primera es la fundadora, representada por la mitad de los líderes, y la segunda es 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 son integrantes del proceso.

Todos los que conforman en los hechos la dirigencia 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, pues, parte activa del proceso deliberativo asambleario, las comisiones, los congresos, 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 a través de una comisión política, electa en los congresos. 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 como una militancia clásica de "compromiso total"[22]: revolucionaria, abnegada, sacrificial, donde su vida personal está 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 basada en "una convicción profunda personal (…) Se implican en la organización con base en 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 implica una interrelación muy intensa entre la dirigencia y los espacios comunitarios, lo que reduce la separación entre dirigentes y dirigidos. En el próximo capítulo veremos cómo sucede esto en los hechos, en la praxis política asamblearia.

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. Por supuesto, la experiencia militante, cierto capital escolarizado,

22 Pudal habla, en contraste con el militante clásico, del 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).

los actos de habla, son también elementos decisivos en la construcción de su autoridad. Sin embargo, lo que más destaca es 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.

Si pensamos en esta influencia como una relación de poder y, por tanto, marcada 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 y 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 con el proceso comunitario, el trabajo igualitario y un trato dignificante y horizontal entre líderes y bases sociales. La relación de reconocimiento implica 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 satisface necesidades materiales y simbólicas, lo que genera apego por la organización entre las familias y reconocimiento del 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, 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. En suma, está fundado sobre 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, más que en su producción teórica abstracta, en sus prácticas. La verdadera dimensión política es la de la razón práctica, y es ésta 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 las nociones, conceptos y formas de enunciación y comprensión política (Ramírez, 2002). Analizamos aquí, en fin, el horizonte interno del grupo militante. Entiendo por "horizonte interno" 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.

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. Como ya hemos desarrollado previamente, el grupo militante que hoy lidera la OPFVII, se integró inicialmente en la Cooperativa Acapatzingo, y más tarde, como parte de la tendencia independiente, romperá con el ala electoral del FPFV.

Sin embargo, previo a la ruptura, en este grupo no sólo había una crítica a la estrategia institucional, ni sólo a una visión economicista del proyecto del Frente, sino una crítica ideológica al papel que juegan las clases populares en la transformación social –cabe recordar que para el

marxismo dogmático, el sujeto revolucionario por excelencia era la clase obrera–.

Esta crítica terminará en la primera ruptura ideológica del grupo militante sobre la centralidad obrera, para mirar a las clases populares no como actores secundarios, sino como protagonistas en la transformación social radical. La confianza plena en las clases populares como sujeto de cambio es un viraje político que desembocará hoy en la búsqueda de su autodirección.

Por otro lado, a principios de los años noventa la práctica del proceso de trabajo popular fue mostrando que la organización no era sencilla y que las familias estaban más interesadas en el presente de su supervivencia que en un futuro socialista. Mostró también que la práctica de la toma y la construcción de campamentos y módulos provisionales, era lo que hilvanaba el entramado de relaciones afectivas y organizativas, mientras que el proyecto ideológico comenzaba a manifestar sus límites, rehén de una forma de adoctrinamiento ortodoxa que nunca germinó. El discurso duro, de la lucha de clases y la revolución del grupo militante del Frente chocaba con las clases populares, sus necesidades y lenguaje plebeyo y urbano. 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 en escuelas de cuadros. El paralelismo con la historia del EZLN que ocurre en esos momentos en el sureste mexicano es evidente. 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. [23]

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 nosotros concebimos como indispensable, la construcción de espacios en los que verdaderamente se generara organización, en los cuales se aceptará que la problemática de la vivienda no era aislada de muchas otras como la económica o la cultural"[24] Esa crítica evolucionará hacia los complejos proyectos de autorregulación que se despliegan hoy en la OPFVII.

23 Entrevista con la coordinación. 2015.

24 Reynoso Enrique. Los Panchos. Una historia de vida. Manuscrito. Inédito, p. 47

Aunque la escisión en 1997 reorientó el proyecto del FPFV Independiente –dotándolo de nuevo horizonte que, si bien no renunciaba al proyecto socialista, no esperaba ya a que la revolución aconteciera– a partir de 2001 el proyecto encontró su orientación en la construcción de comunidades como proyecto colectivo. Sin embargo, tan sólo unos años más tarde se produciría otra vez un punto de inflexión.

Esos 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 entonces FPFVI-UNOPII, 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 FPFV 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 trayectoria: "Decidimos soltar amarras, desplegar las velas y deshacernos del lastre que nos frenaba".[25]

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 podemos llamar 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 por completo con el horizonte revolucionario tradicional, tratando 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

25 Reynoso Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Manuscrito. Inédito. P. 79

> 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 hasta entonces había sido una crítica constante sobre la revolución como acto único y glorioso, ser 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 su visión, sin abandonar una perspectiva socialista pero añadiendo la noción de autonomía a su proyecto.

Ambas visiones político-ideológicas –revolución hoy, construcción de poder popular-autonomía– centran su atención por completo en el sujeto comunitario y el trabajo político necesario para que sean esas familias y 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 tríada 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 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 parecían exageradas 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.[26]

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 coordenadas se han ido consolidando como orientadoras de la acción política comunitaria: construir desde abajo es una forma de transformación del mundo y en especial la idea de que las protagonistas 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 resabios de la cultura política emanada del centralismo y de la tradición autoritaria de la izquierda revolucionaria.

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 autoorganizada 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 que podemos llamar comunizante:

> Si bien planteamos que la asamblea y la organización es horizontal también reconocemos que hay liderazgos y que a veces esos liderazgos permiten encauzar o posibilitar a que se acepte una propuesta. Hay liderazgos aunque no se quiera, pues. Es una lucha permanente por un

26 Entrevista con la coordinación. 2015.

> 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 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.[27]

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 autorregulación 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.

En consonancia con 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, Gerardo, 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 la 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.[28] (…) Nosotros somos optimistas del futuro, nos vemos consolidando los espacios que tenemos, los proyectos de autonomía y ge-

27 Entrevista a Rosario y Enrique. 30 de marzo de 2017.
28 Entrevista a Rosario y Enrique. 30 de marzo de 2017.

> nerando 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 de 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 de "poder popular" se han valido precisamente del fortalecimiento deliberativo, de la promoción de otra cultura política y de mecanismos y dispositivos que, tendencialmente y no sin contradicciones ni problemas, 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 creando instancias y formas políticas que permitan a las comunidades autodirigirse.

Así, en el Congreso realizado en 2015 se eligieron representantes comunitarios para conformar esta instancia. En 2017 han sido renovados, y las propuestas que se discutieron en un nuevo Congreso fue ampliar las facultades de dichos representantes, quienes 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 so-

> ñado es que quisiéramos que todos en la organización fueran dirigentes. El CGR es ir trabajando en esa idea.[29]

Las tareas de reproducción de cada comunidad son muy diferentes a la coordinación intercomunitaria 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, como veremos, se enfrentan 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, concentrada en 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 eliminó 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 estas a su vez puedan estar mandatados por sus asambleas, comunidades y comisiones.

Algunos de los delegados electos para un nuevo Consejo General de Representantes tienen muy presentes estas necesidades como parte de un horizonte de transformación sobre el poder y la dirección política, no sólo a nivel comunal sino para el conjunto de la organización.

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 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.[30]

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 quie-

29 Entrevista con Elia.VIII Congreso de la OPFVII. 27 de mayo de 2017.
30 Entrevista con Diana.VIII Congreso de la OPFVII. 28 de mayo de 2017

nes participan más intensamente en comisiones y comunidades. En los hechos, esto genera jerarquías que, desde la visión de quienes integran los panchos, deben combatirse.

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

El horizonte interior de la OPFVII, entendido como el conjunto de aspiraciones y anhelos (no siempre lógicamente coherentes entre sí) que animan el despliegue de una lucha colectiva" (Gutiérrez, 2015: 18), está anclado a las nociones de autonomía, poder popular y socialismo.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[31], 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 el 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

31 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 que disimulan o distorsionan la realidad social (Eagleton, 1997: 69). El otro extremo, en cambio, se asemeja más a un sistema de creencias (Eagleton, 1997: 71).

cognitivo (Lechner, 2002). Producir este horizonte interno es parte insoslayable de la acción política comunitaria y de la organización en su conjunto: engarza la voluntad de acción y el campo de lo posible, lo factible y lo deseable. Comprende, además, el conjunto de representaciones de lo bueno y lo correcto. Politiza el modo de hacer y su orientación, y dota de un sentido propio a las decisiones, haceres y acciones colectivas (Aranda, 2002).

Muchas de estas ideas, en efecto, pueden caracterizarse como ideológicas. Los principios propuestos por Thompson y Eagleton para reconocerlas como tales nos parecen una matriz útil de precaución al analizar las ideas de los sujetos sociales, a pesar de no ser el análisis en clave ideológico nuestro centro de atención. Así, ideas de legitimación, 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 élites 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, analizar las dimensiones axiológicas-éticas, históricas, utópicas, políticas e incluso filosóficas del sentido de su discurso. Creemos que esta propuesta hace posible un análisis interpretativo semejante al que buscamos a través de 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 seleccionado 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 del todo coherente, constituyen este horizonte interior. Comencemos por su ideología disruptiva antisistémica.

Superar al capitalismo: socialismo desde abajo

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 desenvolviendo en una praxis de ensayo y error y desde una comprensión no dogmática de la doctrina marxista-leninista. Como hemos visto, 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 cuándo producir sólo lo necesario y útil para todos. Siempre basándonos en el interés colectivo y

> *comunitario* y luchando contra el individualismo y el consumismo extremo. Es decir, en *oposición del capitalismo*.[32]

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 más adelante analizaremos con mayor detalle. 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.[33]

Es destacable el conjunto de formulaciones antisistémicas 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 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 socialista-revolucionario, a diferencia de otros grandes movimientos latinoamericanos.

---

32 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012 Cursivas añadidas.

33 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012

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, se utilizan poco dichos conceptos en las asambleas y reuniones, lo que no quiere decir que no exista una formulación popular y plebeya de su propia acción política. 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 batallamos; vamos a contracorriente con todo lo que ya teníamos bien cimentado hasta las venas, eso es difícil que te lo quites.[34]

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. La escala de visión de transformación en 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 pues, en el pensamiento popular de base, el socialismo se identifica no tanto con la toma de los medios de producción o el estatismo, sino 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.[35]

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 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 Gabriela y Alicia, quienes expresan así su lucha:

34 Entrevista a Martha y Karina. 7 de noviembre de 2015.
35 Entrevista a Martha y Karina. 7 de noviembre de 2015.

> 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.[36]

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.

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, a través de 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. En sus asambleas, encuentros y actos políticos han hablado el Frente de Pueblos Indígenas de San Francisco Xochicuautla, quienes se oponen a la autopista Toluca-Naucalpan; los ha visitado el pueblo Comcác, de Sonora,

36 Entrevista a Gabriela y Alicia. 3 de enero de 2016.

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, entre otros sectores precarios urbanos de la Alianza Mexicana de Organizaciones Sociales, (AMOS) por lo que pudieron conocer algunas de sus condiciones de vida y explotación. Esta presencia e intercambio directos son sumamente pedagógicos y simbólicos para ellas y ellos. El horizonte de superación y emancipación está fuertemente anclado 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.

Así, existe un complejo proceso de significación sobre el capitalismo y "el sistema" que debe ser superado, partiendo de ellos mismos. 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,[37] como referentes éticos-axiológicos de un modo de hacer política. Así pues, existen 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, sin embargo, se desarrolla sólo en los dirigentes: su abandono del modelo de vanguardia del cambio en clave socialista, como gran proyecto centralizador, ordenador, progresista y homologante. Enrique, unos 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, aspiracio-

37 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"

> nes comunes.Vemos en ese plano amplio la construcción del socialismo. Tiene que ser la suma o multiplicación de muchos esfuerzos.[38]

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 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 acerca de la 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, carretilleros, transportistas, nos supimos niños de la calle, trabajadoras sexuales, mineros, nos supimos perseguidos por nuestra apariencia y sufrimos las razzias y fuimos punks, darketos, skatos, rockeros, rastas, es decir, nos supimos pueblo.[39]

Esa diversidad de luchas, aunque no explícitamente, aparece como irreductible a un solo proyecto único. Lo que ha venido sucediendo en las reflexiones de la dirección política es 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

38 Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

39 Intervención del FPFVI-UNOPII en la inauguración del Encuentro Nacional de Resistencias Autónomas Anticapitalistas en Cherán Keri. 24 al 27 de mayo. 2012.

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:

> 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.[40]

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 en crítica al electoralismo en los noventa. Está 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, que tiene ya 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.

El esquema del poder del que hablan sus dirigentes implica repensar el poder estatal para construir poder desde otra forma. Socialismo como poder del pueblo no es sólo una consigna, sino también una crítica 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. Bajo esta concepción el socialismo, más que poder material –como se encuentra también en sus propios pensamientos– es poder popular. Regresaremos sobre esto en el siguiente capítulo.

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 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 que es compartida por una amplia tendencia en América Latina; puede bien caracterizarse con los elementos que desarrolla Isabel Rauber:

40 Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

> 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. 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.[41]

Mientras que el socialismo como diversidad les permite generar una política flexible de encuentros, apoyos y alianzas antisistémicas, la concepción de un socialismo desde abajo –aunque no lo denominen así–- es el nodo que organiza la acción comunitaria en un sentido de cambio general. 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 autodirección. 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.

41 Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

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 la 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 los asentamientos están edificados 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. La 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 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.[42]

42 Entrevista a Gabriela y Alicia. 3 de enero de 2016.

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 bajo el modo 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. De tal suerte, y de manera paradójica, el concepto de "comunidad" es el menos reflexivo, pero tiene la mayor importancia práctica. 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 logran 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 una doble faceta: 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. [43]

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 ello 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 trayecto-

43 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012.

ria 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 integrado a su 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 así 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. Es la tensión que surge 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 garantizado 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.[44]

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 el propio sujeto. 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 la autonomía va describiendo paso a paso la acción comunitaria de la OPFVII. Quizá por ello se ha vuelto una noción movilizadora desde

44 1er Encuentro de comisionados UNOPII. Capitalismo, autonomía y socialismo. Octubre de 2012.

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, desprovistos de 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".[45]

Aquí se equipara poder popular, autonomía y vida digna y se relativizan sus fronteras conceptuales, porque la idea general es 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 a las cuales la OPFVII se adscribe.

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".[46]

45 Reynoso, Enrique. *Los Panchos. Una historia de vida*. Inédito.
46 Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

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 un 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.

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 cohesiona 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 que va constituyendo también un sentimiento empático de colectividad.

El bien común aparece en todos los espacios colectivos de deliberación. Gabriela y Alicia dicen al respecto: "La gente allá afuera [de la comunidad] 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".[47]

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

47 Entrevista a Gabriela y Alicia. 3 de enero de 2016.

> no sea porque no le gusta a cierto compañero, sino porque nos conviene que así sea.[48]

Rosario, 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 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.[49]

Además de repetirse la tensión de poder individuo-colectividad, en estas tres opiniones el beneficio común se presenta como un resultado cooperativo que es superior al resultado y la perspectiva individuales. Además, esta evaluación es parte de una reflexividad a partir de la práctica. La cooperación estabilizada, comunal, se logra a través del proceso de aprendizaje cooperativo. La interdependencia interfamiliar y organizativa 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. Tendencialmente todos o casi todos aprenden que cooperar es una mejor opción que la competencia y la sustracción egoísta. Así, el 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, según la cual 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:

48 Entrevista a Martha y Karina. 7 de noviembre de 2015.
49 Entrevista a Rosario. 30 de marzo de 2017.

> 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; hemos dicho : "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? Porque puede ser bien que para mí está bien, ¿en qué me transforma, en qué me cambia, en qué me va a servir? Con la praxis hemos estado resaltando, como reflexionar nuestro accionar, e ir encontrando el sentido y el bien común.[50]

La praxis en la OPFVII está experimentando sobre la pluralidad de individuos en la construcción del bien o beneficio común. Tratan de que sea un proceso dialogal y reflexivo y no mayoritario el que defina 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 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, 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 una 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 coerción ante la reciprocidad negativa, la relación dirigentes-dirigidos y los horizontes internos, son formas de cohesionar el trabajo y la

50 Entrevista con Elia. 30 de septiembre de 2017.

politicidad comunitaria y de sostenerlos en el tiempo. Es el impulso de la obligación y la convicción, de la persuasión ante la posibilidad de la sanción y la movilización voluntaria, si se quiere, ideologizada, pero basada en las creencias políticas y en el convencimiento al producir lo común. Este modo de autorregulación de la coerción, del liderazgo y del horizonte político, camina en el filo de una navaja; la opresión comunitaria, el verticalismo convertido en cacicazgo y el dogmatismo y el sectarismo son los peligros que hay que sortear.

La OPFVII enfrenta el reto, día a día, de buscar los modos y las formas de construir, a partir de individuos plurales y diversos, el bien común y, por tanto, la comunidad. El proyecto político de la autonomía y el bien común se ejerce en cada espacio deliberativo y organizativo, pero en especial en el centro de lo político comunitario: la asamblea. Es el epicentro de la direccionalidad, y es el corazón de la construcción de lo común. La asamblea es el nodo que entreteje los trabajos comunales, donde se cruzan las distintas formas de poder y liderazgo y donde se expresan los horizontes internos. Es en la asamblea donde se pone a prueba, en cada discusión, la potencia comunitaria. Y es allá hacia donde nos dirigimos a continuación. Hacia la política de lo común, hacia la política de la asamblea comunal.

5 La política de lo común

Son los oprimidos los que son inteligentes y es de su inteligencia que nacen las armas de la libertad.

Jacques Rancière

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

Sencillamente, somos una organización social que aprendió a hacer bien su propia política.

Organización Popular Francisco Villa
de Izquierda Independiente

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 más tarde 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 tejaban, 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 casa.

El tejaban 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 carriolas. 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 las 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.

En los primeros años, las asambleas se llegaban a hacer varias veces a la semana, pero desde hace tiempo se acordó – una vez que las viviendas por las que lucharon quedaron construidas– hacerlas una vez al mes. 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 murmuro que permanece durante toda la reunión. Los rostros giran hacia la mesa de conducción. La gente toma asiento lentamente. La asamblea está por iniciar.

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 los Panchos Villa denominan poder popular.

La asamblea es una forma de lo político. 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. 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 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.

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.

"Dirección colectiva", "democracia interna", "colectivismo", "ayuda mutua" son algunos de los principios reivindicados por el movimiento para el funcionamiento asambleario y de la organización en su conjunto.[1]

La cultura de la asamblea 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 convertirla 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 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, 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 un principio fundacional de la izquierda radical ortodoxa su

1 Documentos del Séptimo Congreso General Extraordinario 2015.

adhesión al "marxismo-leninismo"- y formalmente se adscribe al funcionamiento, teorizado por Lenin, conocido como "centralismo democrático"[2]. 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.[3]

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. 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 de que manden las instancias colectivas para que decidan los muchos, para que mande la asamblea: "nosotros como organización nos definimos como una organización horizontal"[4] 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 de "horizontalidad" es un empuje permanente para lograr esa forma de participación política "desde abajo".

Los Panchos conciben a la asamblea como centro del poder comunitario y de la organización, idea que se acerca a lo que algunos pensadores llaman "la política comunitaria".

Comunizar significa también el proceso incesante, nunca acabado, de eliminar la división entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes

2 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.

3 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 posiciones minoritarias al interior de su partido (Lenin, 1904: 71-72).

4 Entrevista 30 de marzo de 2016. Integrantes de la coordinación.

y dirigidos. Este horizonte no es sólo un ideal regulativo o un programa emancipatorio, es sobre todo un conjunto de prácticas, dispositivos, mecanismos y acciones objetivas en la búsqueda incesante por construir un poder indiferenciado entre quienes formalmente son el origen del poder y quienes lo ejecutan. 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, reproducen y actualizan comunidades de trabajo y auto-institución. Es decir, buscamos 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; una lucha contra la oligarquización; una búsqueda permanente de que el poder y las decisiones sean ejercidas por los integrantes de toda la organización y de toda la comunidad. 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 –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 donde emana otra forma de hacer política anclada en la deliberación de los de abajo.

En nuestro 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 y el combate a la reciprocidad negativa.

La política asamblearia se nutre de la forma social de reproducción comunal (trabajo y autorregulación). Y esta, a su vez, la dota de dirección y gobierno, en una relación circular y dialéctica. La política tradicional está escindida entre la reproducción material en la esfera productiva y la 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 repro-

ducción. La esfera comunitaria es la deliberación de los asuntos propios y de gobierno de sí mismos.

La sección final de nuestra investigación se concentra en la política asamblearia. Primero, buscamos las condiciones de posibilidad de 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 este proceso 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 donde los subalternos toman la palabra.

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 en sus manos la dirección de sus vidas. Aquí se abren numerosas paradojas y preguntas sobre la política comunal, pero también ahondaremos en la potencia de esta forma de lo político. El punto en el que ahora pondremos nuestra atención es la acción política asamblearia y sus vínculos de poder y la producción de lo común. Es la esfera comunitaria condensada en la asamblea donde se despliega la potencia política de los subalternos, como una capacidad propia, autónoma, de darse su propia figura, su propio camino y decidir sobre sus vidas. Es la política de lo común.

Cuando habla el subalterno: el poder de la palabra

El largo camino, el difícil "batallar", como muchas de ellas dicen, de quienes integran la OPFVII 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 son 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 repita la evocación de muchos recuerdos materiales sobre la precariedad como, por ejemplo, en lo relativo a la escuela. Rememoran

los zapatos desgastados y la imposibilidad de sustituirlos, o la comida del recreo que era insuficiente y a veces incluso inexistente.

Por otro lado, hay que agregar la auto percepción que sienten sobre sí mismos como una señal de subalternidad. Como hemos revisado antes, evalúan su falta de instrucción formal como imposibilidad de 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: asumen la responsabilidad de su pobreza. 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 tardes. 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.[5]

Muchas intervenciones asamblearias personales inician pidiendo disculpas por su forma de hablar y de expresarse. Dice Bordieu al respecto: "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 encontraras las palabras como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua" (Bourdieu, 1985: 26).

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 concentramos 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. En muchos casos, esta autopercepción sigue siendo un obstáculo severo para la participación asamblearia, como en el caso de Consuelo:

> 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.[6]

5 Asamblea local comunitaria. 6 de febrero de 2016.
6 Entrevista a Consuelo. 15 de octubre de 2015.

Es difícil representar el proceso 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, como narra Rosario:

> 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.[7]

Otro testimonio, el de Valente, 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:

> Pues yo creo que es como todos, cuando uno va a una marcha. A lo mejor este, te cohíbes ¿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.[8]

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[9] 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,

7 Entrevista colectiva a la coordinación. Habla Rosario.
8 Entrevista a Valente. 31 de agosto de 2015.
9 Véase Zavaleta Diego, "Pobreza, vergüenza y humillación. Una propuesta de medición" *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano.* Boletín no 76. Agosto de 2011. PNUD.

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".[10]

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 a través del 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 autodegradación. Los vínculos con otros, la propia practicidad y el impulso explícito y práctico 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. 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, 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 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.[11]

Sentirse disminuidos y degradados por ese pasado, se relaciona con los sentimientos de impotencia e inutilidad de sí mismos y de sus pares.

10 Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.

11 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/

Por eso el proceso de politización, entendido como socialización colectiva entre iguales de las clases populares, es determinante para que emerja una nueva subjetividad.

Si las panchas tienen muy claro su transformación personal, es menos claro que su propia discusión las 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. En ella describí la experiencia de Acapatzingo como un caso excepcional de autoorganización 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".[12]

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.

Quizá no alcanzamos a comprender el grado de constreñimiento para la subjetivación política que implica la precariedad material y la pobreza urbana. En una investigación denominada "lo que dicen los pobres" se afirma 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

12 CHIDO BUAP. Publicación juvenil de Ciencia, cultura y recreación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. No 97.

"vida digna". La investigación 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 representada como condición de inferioridad y tristeza.

Estas privaciones son paralizantes por el duelo popular, pero a la vez son el motor para salir de esa condición. Como hemos dicho, 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.[13]

Además, 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.[14] 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

13 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.

14 Octavo congreso ordinario de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente. Mayo 27 y 28 de 2017.

salir de su condición y, en el trayecto de autoorganización, comprenden objetivamente que otras y otros en condiciones similares, pueden afrontar dignamente su situación en común organizándose. La reciprocidad es una necesidad, una forma de afrontar lo invivible.

Que los integrantes de la familia necesiten el uno del otro 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" (Rancière, 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. En los Panchos Villa, la memoria vivida como duelo popular es a la vez un freno, un lastre para su propia subjetivación, y 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 primera 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 primera 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.[15]

15 Entrevista a María Buenaventura. 31 de agosto de 2015.

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.

La experiencia primera de exigencia al Estado y al gobierno de la Ciudad de México de créditos, regularización o para 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 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".[16]

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".[17]

Ese pacto simbólico del que habla el joven en asamblea, en los hechos es un acuerdo fundacional, tanto organizativo como, más tarde, 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 lo tanto, que el trabajo en común y el hablar en colectivo, desde la precariedad urbana, es un proceso de socialización y de individuación muy distinto. 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 la 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, re-

16 Entrevista a Elsa. 31 de agosto de 2015.
17 Asamblea 6 de febrero de 2016.

presentada a la vez como identidad y como condición, es freno e impulso amalgamados. Quizá a eso se refiere también Ernest 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.

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 a veces que de pronto, sin saber exactamente qué lo provoca, comienzan a levantarse las manos. Primero son 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 a 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 aficionado al equipo de fútbol Cruz Azul con la leyenda O. Muciño[18] 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 sucede casi siempre en Acapatzingo, es

18 Octavio "Centavo" Muciño murió asesinado en 1974. Era goleador del Cruz Azul. Ídolo popular a sus 24 años, fue acribillado en un restaurante después de una riña, por un joven de la clase alta que nunca fue consignado por su crimen. 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 (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 mencionar.

discursiva y estilísticamente el del barrio popular. Esa forma de hablar que se fue imponiendo gradualmente, terminó por convertirse en el modo político de estas asambleas. Es una imagen poderosa porque la gente del barrio, esos mismos subalternos cuyos dolores hemos descrito, comienzan a hablar y, en su forma, comienzan a hacer política comunitaria con su propio modo, un modo muy otro.

La segregación del trabajo asalariado que incide directamente en la inserción escolar y en la segregación socioespacial, va configurando una cultura y relacionalidad popular especiales. La socialización está determinada entonces por las interacciones barriales y la materialidad precaria a la que ya nos hemos referido. 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 varoniles 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". 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 a sí mismas. Desde una visión subalterna, no emplear el léxico escolarizado -que sería el propio para expresarse en público, sobre todo en una asamblea formal- implica que se sienten siempre temerosos y avergonzados. Pero por otro lado, se

ha generado un extraño resultado: 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 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 OPFVII: 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 esas 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 la experimentación de una serie de técnicas para promover la voz popular. Estas estrategias van desde la rotación por brigadas en las mesas, hasta que la coordinación espera el último lugar para tomar la palabra con el fin de permitir que sean los demás quienes participen; pasando 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, el lenguaje verbal y corporal de todos quienes participan. La enorme reunión es atemorizante por varias razones. Por supuesto, el poder del número juega un papel importante, 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. Además, la presencia de los liderazgos, la complejidad de ciertos temas, aunado a la propia percepción que tienen sobre sí mismos y su propia habla, aumentan la tensión subjetiva 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 ni el estatus. Es el lenguaje dóxico, cercano a la conversación, que utiliza el slang o argot popular[19] 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 su propio léxico, entonación y expresividad. Es la manera de representarse a sí mismos en la esfera comunitaria. Esa manera discursiva (aunque aquí no pueda representársele del todo al perder entonación, contexto y lenguaje corporal) nos muestra un modo específico de la politicidad popular.

Regresemos ahora 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 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.[20]

19 "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)

20 Asamblea 6 de febrero de 2016.

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 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 que habla para 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, dice algo más sobre la evaluación de la vida en Acapatzingo: "Sí hay padecimientos, pero de alguna forma no soy pendejo para no 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 clave para comprender la motivación para que la acción comunal se mantenga, a pesar de haber pasado muchos años y del desgaste propio de la organización autogestiva. El "progreso" del que habla el varón de camiseta de futbol 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 comunidad evalúa. Véanse los siguientes resultados cuantitativos sobre dicha opinión, que realizamos en una encuesta casa por casa en Acapatzingo.

Éste es un poderoso movilizador familiar y comunitario para sostener el entramado de relaciones que han construido. También hemos tratado de cuantificar en nuestra encuesta la valoración objetiva sobre los resultados organizativos. Lo que más valoran las familias es que la comunidad cuenta con seguridad (53%); luego valoran positivamente los logros organizativos: el apoyo mutuo, la unidad y que se conocen (18%); el que tienen una vida digna (17%); el que tienen organización (14%); mejores servicios y limpieza (12%); y finalmente, que no hay drogadicción ni pandillerismo en la comunidad (4%).

Cuadro 5.1 Evaluación de la vida en Acapatzingo

¿Cómo es la vida en Acapatzingo con respecto a la vida de quienes viven en otro lugar?		
		Porcentaje
Válidos	Peor	4.0
	Igual	11.7
	Mejor	81.7
	Subtotal	97.4
Perdidos	No respondió	2.6
Total		100

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 más adelante. Y si evaluamos el grado de satisfacción sin compararlo 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 aparecen más frecuentemente 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 estructural de la violencia y la situación que viven. El grado de estrés que padecen se debe 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 entiende como autonomía material por parte de 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 qué 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 zaguán 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.[21]

Es destacable que las comisiones están siempre bajo crítica y vigilancia comunitaria, aunque no sea con el mejor modo, como sucede 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, la oradora 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, que critica tanto a las instancias organizadas como a la comunidad en su conjunto, se repite en todos los

21 Asamblea 12 de septiembre de 2015.

espacios asamblearios. No siempre se oculta la inconformidad, ni tampoco se oculta el enojo ni otros sentimientos.

De hecho, se hablan 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 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 con el propósito de señalar a alguien, 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 más adelante que también los silencios son parte esencial de las dinámicas comunicativas y de poder asambleario.

Según algunos autores el lenguaje soez, que es parte de las tradiciones verbales, refleja 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 franco 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 letrados, horizontalizando la comunicación asamblearia.[22]

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 do-

22 "El hablante de slang rechaza la adopción de ciertas peculiaridades lingüísticas, las cuales simbolizarían su sumisión a la sociedad dominante" (Sinave, 2009: 46).

minante, 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 en 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 se 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". Cabría añadir el rasgo de la teatralidad y la argumentación retórica. Esta modalidad deliberativa estaría basada más en la agresión, lo impulsivo, 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 sociales (Gambetta, 2001). El rechazo a esta forma de hacer política asamblearia no es resultado de un plan premeditado. Es la presencia femenina, el impulso de la coordinación a fomentar cierta forma discursiva, el retiro del discurso militante, las técnicas organizativas del diálogo asambleario, el conjunto de elementos que han ido convergiendo en un 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"[23] podríamos afirmar que las asambleas de la OPFVII tienden a ser un espacio conversacional, anclado en la tradición verbal popular[24] y no en el debate argumentativo de

23 Dale Spencer, 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 son decidir cuál discurso es el mejor o cuál discurso es el más próximo a la verdad (Sato, 2000: 7).

24 Las tradiciones discursivas pueden dividirse 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 por siglos en la literatura, la historia, la jurisprudencia, las ciencias, las técnicas, la filosofía, la religión, etc. 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).

las tradiciones discursivas.[25] Entendemos aquí discurso como "un conjunto de actos de habla planificados y terminados, que se dirigen a un público en el seno de un marco institucional" (Carvajal, 2006:10). Si seguimos 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 de 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). Se trata, en conclusión, de dos formas de discurso ligadas a dos modos de poder entre sus integrantes.

Nos interesa destacar el hecho de 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. Dentro de la OPFVII, la política asamblearia se desenvuelve dentro de 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 llamar de cooperación dialógica. La asamblea de los panchos se asemeja a una conversación, si bien está estructurada porque los turnos son organizados por quienes presiden la mesa de debates. En el transcurso de las intervenciones, entre todos los participantes, se crea un nuevo sentido. Esto dista de las intervenciones con argumentos muy planificados o elaborados y de posiciones o contraposiciones que atacan los argumentos del bando opuesto, lógica propia del debate de facciones. Aunque los integrantes de la OPFVII no lo consideran así, existe una tendencia 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 construido con el 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.

25 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 con una dimensión no sólo idiomática e histórica sino textual y concretamente pragmática (Córdova, 2016:69).

En su tradición oral y consensual, esta cooperación dialógica tiene enormes similitudes, aunque con menor densidad, 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 ellas 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. 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 permanente y, -tema 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, los límites de la organización y su vida comunitaria en asamblea:

> 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.[26]

Así, en las asambleas de los panchos, se habla con la neta (con la verdad) 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".[27]

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 permite que sea a través de un lenguaje de pares el medio a través del cual se comunican. Como hemos visto, los integrantes de la OPFVII constantemente comparan 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 entre sí 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 del 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 sostiene uno de los principios básicos de discusión

26 Mesa de estructura. VIII Congreso de la OPFVII. 27 y 28 de mayo de 2017.
27 Entrevista a Consuelo. 15 de octubre de 2015.

libre como precondición 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 están sedimentados 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 a su modo propio. Por eso se hablan con la neta.

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 constituyen 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 los que habla 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[28] de sentimiento.[29] Entre un habitus[30] pre-reflexivo y la subjetividad política

28 Williams retoma 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).

29 "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).

30 " 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

se encuentra este enmarañado y contradictorio amasijo de aprendizajes, saberes y emociones. Es una disposición afectiva, como diría Bloch. Tratemos de caracterizarla.

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 autoorganización 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 ni lo verbalicen en colectivo. Mayoritariamente, saben que para afrontar una 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 autorregulación, 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 autorrealización 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 numerosos 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

---

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)

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 ella, 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 destaca 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. 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 por casa realizada en el marco de la investigación.

Este enorme cúmulo y 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 esa disposición duradera, en el caso de la OPFVII, son 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 autorreflexividad 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 a su cotidianidad y la van haciendo suya, pero no hablan de sí mismos.

Cuadro 5.2 Satisfacción antes y después de habitar en Acapatzingo

Grado de satisfacción con la vida actual en relación con la que tenían antes de llegar a Acapatzingo		
		Porcentaje
Válidos	No está satisfecho	1.1
	Más o menos satisfecho	26.6
	Muy satisfecho	69.9
	Subtotal	97.7
Perdidos	No respondió	2.3
Total		100

Fuente: elaboración con datos propios.

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 los procedimientos deliberativos (institucionales), aunque ambas dimensiones sean insoslayables y constitutivas del modo de hacer política. Lo que queremos analizar es el tipo de vínculos e interacciones que reflejan el poder político, el modo de relacionarse 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 [la dimensión operativa] pero también el modo de proyectar, enunciar y producir significados que dan sentido a dichos acuerdos y discusiones [la dimensión subjetivante]. Politizar es significar. Así que el modo en que se relacionan los participantes asamblearios está íntimamente relacionada con la cuestión de quién finalmente está ejerciendo dicha politicidad así como sus contenidos simbólicos. Las posturas, actitudes, intervenciones, directamente en asamblea para el acuerdo o para afrontar el conflicto, es la praxis, decidida por los participantes asamblearios [la 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 los capítulos previos, 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. Por tanto, su importancia es evidente.

Mientras en nuestra anterior sección nos enfocamos en 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 foucaltiana: 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).

En consecuencia, 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 el registro etnográfico de diversas asambleas durante dos años de investigación.

En nuestro anterior segmento ya hemos descrito muchas características de la primera 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, quien distinguió entre la manipulación instru-

mental de la interacción estratégica y el entendimiento comunicativo[31], 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 "islotes" de deliberación que existan en su funcionamiento interno son más bien la excepción que la regla" (Noguera, 2007, 121). Ese "islote" del ámbito deliberativo-comunicativo es nuestro campo de observación.

Permítasenos hacer un breve excurso 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 manera dialéctica, ya que probablemente son mutuamente excluyentes en las formas de relación comunicativa.

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 –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.

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, como lo es también el espacio de encuentro para la discusión.

31 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).

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, y cuando se preserva la unidad de la comunidad política. Ella es un fin en sí mismo, debe ser conservada y su relaciones no deben deteriorarse. En una se exacerba la polarización y el agonismo, en otra se contiene y se exacerba la unidad y el consenso.

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 "comunitarios". 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 se 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 se 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,[32] 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, a pesar de que sólo sea procedimental, una concepción política plagada de significados políticos de lo que es la asamblea como espacio deliberativo en sí misma, 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 teóricas han señalado 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, 2005). Éstas pueden caracterizarse de la siguiente manera en las asambleas:

- 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 irrebatible es su contrario.
- Discusión libre, el sentido procedimental, de un mismo tratamiento y oportunidades para la deliberación o toma de la palabra, frente a un tratamiento diferencial o privilegiado. Las reglas de deliberación serán las mismas para todos.
- 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.
- Ejercicio de métodos o técnicas de regulación y rotación de la palabra o su ausencia.
- Ejercicio o técnicas para la participación asamblearia o bien discusión en forma plenaria sin ellos.

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

32 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).

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.

Sostendremos que si los analizamos realizando una taxonomía, como se acostumbra de manera sociológica o politológica, 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–[33] parte de la

33 La investigación de Sierra es la única que directamente analiza directa y metódicamente el proceso asambleario de comunidades hñahñús del Valle del Mezquital. La otra veta importante, aunque sin analizar curiosamente la forma asamblea, son las investigaciones del 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*.

hipótesis de que "los mecanismos de la toma de la palabra nos servirán de criterio para interpretar la 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.[34]

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 ni la toma de posición. Si bien la influencia discursiva es decisiva, como veremos, los símbolos de poder se despliegan en los medios y el control para lograr un resultado, el tipo de resultado y discurso que de él emana y la forma de agrupamiento –una 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 ana-

---

Buenos Aires, CLACSO; y 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. 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.

34 "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).

lizar 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 la verdad producidos por una decisión y por las formas y medios para llegar a ella. En ocasiones, como veremos, no necesariamente a través de discursos múltiples ni variados, 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 ellos mismos es quizá el elemento más importante de cualquier política asamblearia, que pone en marcha 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. Veamos entonces en cada situación intensa o aguda, quién manda y quién obedece.

Se agita la asamblea: el poder de decidir

I. El "agarrón" y lo común. La comunidad y el individuo

"Va a estar bueno el agarrón el sábado en la asamblea" me dice Chayo, quien es, como hemos mencionado ya, una de las integrantes de la coordinación y el principal referente de liderazgo en Acapatzingo. Y es que en la asamblea previa, 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, 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 otra vez.

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 su 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. Finalmente componen 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 surgió 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 la sanción más grave. 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 modificación de la forma de discutir y emitir las opiniones, aparentemente sutil, 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 es 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, según el 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 permitirla 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".[35]

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.

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 que 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 inquietos 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, com-

35 Encuesta casa por casa en Acapatzingo. Julio de 2017.

pañeros, 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 que responde al unísono un alargado "¡Siiiii!" 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".[36]

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, expresada 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. Se asemeja, 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 a la comunidad.[37]

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 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 obligacio-

36 Observación de la asamblea del 25 de marzo de 2017.

37 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 antigüos, o sea, la participación activa en el poder colectivo" (Mouffe, 1999: 62).

nes recíprocas. No es que todos estén de acuerdo necesariamente en las sanciones, pero al discutirse en cada brigada, el vínculo de co-obligación es ratificado, porque los argumentos para abandonar dicho principio pierden fuerza[38] ante la prioridad que es preservar el funcionamiento de la comunidad. Quienes opinan que el trabajo comunitario debe ser estrictamente voluntario 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 con fundamento 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, 2016). 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

38 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)

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.

Este común es ambiguo en la OPFVII, pues no es explícito, aunque sus principios de inclusión sí lo son. Aparece no como una relación del ser comunitario, ni de identidad alguna, sino como 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. En cuanto a la tensión sentida en la asamblea por la sanción, la deliberación sobre las obligaciones comunitarias parece ser coincidente con la encuesta casa por casa que hemos realizado. Sobre la falta de participación en las actividades obligatorias comunales, existe un diferendo mayor con su relación a la sanción. Al preguntar sobre su grado de acuerdo con la aplicación de sanciones a quienes no participan de las actividades comunitarias, el 9.5% dijo no estar de acuerdo. El 32.4% respondió estar más o menos de acuerdo, y una mayoría del 55% opinó estar totalmente de acuerdo.

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. Es decir, si se discute y existe un compromiso, los grados de acuerdo con la aplicación de sanciones suben: el 65.9% está totalmente de acuerdo; el 25.8% responde estar más o menos de acuerdo y la parte de la comunidad en desacuerdo se reduce al 5.4%.

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 se refiere no a los individuos sino al funcionamiento comunitario, es decir, el grado de acuerdo con la aplicación de sanciones para garantizar el funcionamiento comunitario, donde existe una mayoría

muy clara que está totalmente de acuerdo (60.7%), un sector intermedio que está más o menos de acuerdo (28.4%) y la minoría que se opone a toda sanción (8%).

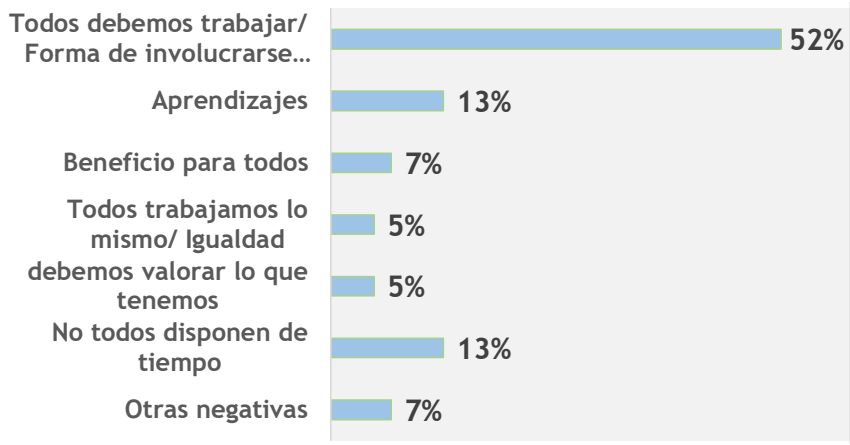
Podemos apreciar entonces que la opinión sobre las sanciones – que en última instancia es la relación de poder coercitivo de la comunidad sobre lo individuos o familias– oscila entre un menor grado de aceptación de fuerza y poder si se piensa en el individuo y un mayor grado de aceptación si se piensa 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, como hemos revisado, sostiene a la vez la autonomía individual.

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. Un ejemplo es el tema de las adicciones, que después de intentar procesos terapéuticos y médicos especialmente con jóvenes, 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 la esfera individual, la practicidad comunitaria actúa en temas sensibles cuando se necesita y emite sanciones o procesos dependiendo de las circunstancias.

El 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.

Cuadro 5.3 Opiniones familiares positivas y negativas más mencionadas 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 después de clasificar las respuestas 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 ratifica la premisa de la obligación comunitaria como fundamento de la participación ligada estrecha y casi de manera indisociable 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 lo común, la comunidad y los individuos en la experiencia de los Panchos Villa.

II. 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 completara, 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 agita ante la propuesta. Se escucha 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 deli-

beración. 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, especialmente a Chayo. 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 brevemente, propone que la cooperación sea solamente de 10 pesos. No argumenta mucho más.

Las facilitadoras de la mesa se miran entre sí. Llaman 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 comisionadas y la coordinación guardan silencio ante la decisión, asumiendo la voluntad asamblearia. Se impone una enorme mayoría comunitaria.

Mientras que 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 en la primera situación la comunidad mandó sobre los individuos, ahora de la comunidad y su votación emerge también un mandato: la restricción del impuesto solidario. Como vemos, en ambos casos, el lenguaje no verbal y el entramado de relaciones previas son más importantes que los discursos verbales en sí mismos. A sabiendas del pesado ritmo de la autoorganización y de las diferencias de percepción y subjetivación que hay en el interior de la comunidad, podemos comprender mucho mejor 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 por ejemplo, defiende 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, 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 no utiliza su autoridad simbólica. De hecho no interviene discursivamente para orientar o no la discusión. También es notorio cómo en el proceso asambleario las comisiones tienen un poder simbólico mucho menor que en la vida cotidiana. Las mujeres que no dejaban de hablar en las comisiones actúan aquí con mucho mayor reserva. La tensión subjetiva de la asamblea es evidente por su formalidad y, en ocasiones, por los contenidos discutidos. Esto contrasta con el lenguaje popular, pero todas estas reuniones masivas transcurren entre esta aparente paradoja de léxico popular y cierta rigidez asamblearia.

Muchas de estas mujeres discuten en sus brigadas, se foguean mucho más en las comisiones, pero la asamblea, dice uno de los dirigentes de la OPFVII, "es como llegar a posgrado". 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 instancia de decisión, 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: a pesar de sus dificultades, el trabajo familiar obligatorio 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 también la otra condición material que los ata a la interdependencia comunitaria–. No se puede saber, aunque se puede inferir, cuáles son

las motivaciones en cada una de las familias. Puede influir el hecho de que no haya necesariamente un beneficio directo del proyecto –porque no todos participan en él y por tanto no necesariamente es de interés verdaderamente común– ; como hemos dicho, también influye el agotamiento autogestionario y tal vez el momento en que se solicita una nueva cooperación –por ejemplo, cuando se solicitan cooperaciones monetarias dentro de un periodo muy corto de tiempo–. 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 mensaje que se envía al respetarse y hacerse valer la decisión mayoritaria, es que 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. Preguntamos a cada familia en qué grado coincide con que la asamblea es un método adecuado para llegar a un acuerdo. Sólo el 3.2% manifestó estar en contra de la forma asamblearia. Un 20.6% dijo estar más o menos de acuerdo. Una amplia mayoría del 62.8% consideró la asamblea como el mejor método.

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, asegura 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, es producido a partir del discurso que se realiza con la acción política de quienes toman la decisión y por la acción de validación y respeto de dicha decisión por la comunidad en su conjunto. En Acapatzingo, como en el resto de las comunidades de la OPFVII, la asamblea manda.

III. La comunidad puesta a prueba

Hay nerviosismo en esta nueva asamblea. Ha sucedido algo muy grave. Hace unas semanas, varios integrantes de la comunidad, acudieron a una fiesta a unos cuantos pasos fuera de Acapatzingo, en un pequeño lugar que se renta 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 llegar a 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. Unos días atrás se presentó el caso de una 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 presurosa. 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 de personas salen alarmados de sus casas a apoyar a la comisión. Es prácticamente una manifestación popular. El tipo con el arma, atemorizado por la masiva presencia vecinal, 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 y las muestran. 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 complementa:

> 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?

Debemos 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 de forma espontánea 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, extensa pero necesaria para comprender la secuencia que tratamos de explicar. Cabe destacar que todas las intervenciones que transcribimos aquí son 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 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 saca 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 intradoméstica contra las mujeres –y ocasionalmente contra algunos hombres– que es más o menos común en la comunidad. Se realizan más intervenciones que pasan de la violencia que se vive en la zona a la violencia que hay dentro de la comunidad. En su participación, un hombre 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 exalta 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 en torno 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 pregunta si en verdad están dispuestos a la acción de defensa comunitaria, todo con un tono y voz incrédula:

> Lo que yo quisiera plantear es quién está dispuesto realmente a actuar y a hacer algo. Porque ya pasaron muchos compañeros a decirnos las pro-

> blemáticas 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 disparó el arma. Digamos que sí la hace. 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, sin 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 van a hacer algo. Pero si en ese momento puede servir lo que yo haga, también puede ser algo bueno. [pausa] 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 al 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, 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 que 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 veinte 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, 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[39] 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

39 "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 –ordenada, compleja, coherente – está fundada 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 interviene.

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 como hemos visto, fuera de la asamblea existe 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 hacia quienes no participan del acuerdo asambleario-comunitario.

No existen verdaderas disidencias porque no se formulan críticas programáticas o perspectivas alternativas; 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 a 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 "eso es lo que hemos aprendido", hablan de un proceso de subjetivación comunitaria que ha transitado de la búsqueda familiar de beneficios a relacionarse con una reciprocidad decidida y voluntaria. Muchos oradores tienen claro

que pensar en la comunidad es "peliar 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 de ese principio de reciprocidad voluntaria.[40]

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 que no emana del acuerdo asambleario, de la presión coercitiva, ni tampoco del cálculo instrumental para lograr metas egoístas, sino de la emergencia de la 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 y pragmática del joven orador. Las exaltadas intervenciones posteriores defienden discursivamente la lealtad de apoyo mutuo y reciprocidad desde una perspectiva ética en contra del individualismo. Valoran

40 En entrevista con la dirección sobre este punto opinan: "Nunca en la organización hemos podido 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.

los vínculos afectivos, ("lo que tenemos que hacer es peliar (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 de compromiso mutuo. De nueva cuenta, la mayoría asamblearia se impone sobre el individuo, que por diversas razones intenta apartarse 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", al 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.

En esta deliberación juega 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 son un fin en sí mismo, porque politizan a la comunidad en su conjunto. La interacción estratégica o dialógica juega un papel pero no es esta la principal tensión, como ocurre 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 un 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 dónde 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. Si no ¿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 un poder otro

Como hemos visto, la asamblea tiende a una participación tendencialmente horizontal, deliberativa, contradictoria, donde se ejercen el poder, la coerción y las complejas relaciones de fuerza al interior de la comunidad. En el capítulo anterior hemos comprendido cómo 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, porque vertebra un horizonte interno del ejercicio del poder comunitario y de la organización en su conjunto. Lo analizamos ahora, porque vertebra su propio horizonte interno: cómo quieren construir ese poder hoy y en el futuro.

El poder popular, articulado de manera flexible y dinámico con el de autonomía, es 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.[41]

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 necesario 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, 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 cómo 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

41 Entrevista con Diana. VIII Congreso de la OPFVII. 28 de mayo de 2017

> 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 sí me 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", pues 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.[42]

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 ellos mismos. Es el poder popular.

En otra comunidad, en Pantitlán, la compañera Elizabeth, 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 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 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.[43]

42 Asamblea 25 de marzo de 2017.
43 Entrevista con Elizabeth. VIII Congreso de la OPFVII. 28 de mayo de 2017.

Elizabeth, además del ejercicio del poder propio, separa las nociones de representación y mando, temas evidentemente reflexionados en colectivo que constituye una politicidad cuyo 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.

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 concibe 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. Al definir el poder popular Rosario 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. […] El objetivo es que los compañeros asuman la dirección de sus comunidades. Es difícil que asuman un compromiso como el de nosotros, que es de vida, porque tienen trabajo, mantener a la familia. El CGR debería ser la dirección de todas las comunidades.[44]

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 misma del mundo. El poder, la autodirección, son transformación radical, revolucionaria. Un movimiento permanente de autodeterminación. 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 reinvención, reestructuración de la organización, tiene que ver con eso. Esta renovación tiene que

44 Entrevista a Rosario. 30 de marzo de 2017.

> ver con la visión del poder popular. Por supuesto, el planteamiento del CGR lleva a esta situación. Generar espacios de dirección colectiva. Esta lógica de autogobierno, que se autorregulen, que puedan resolver sus problemáticas por sí mismas.[45]

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 autogobierno y autorregulación. 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 del posible proyecto del autogobierno urbano.

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. 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 organícense. 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…[46]

Politizando la vida y las 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

45 Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.
46 Entrevista a Enrique. 30 de marzo de 2017.

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 proceso constante de experimentación.

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 autorregulación, 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 entrar al núcleo de 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 autorregulación 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, es 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 de 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 movilizadores, 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 re-significación. Es, pues, una praxis instituyente de lo comunitario, pero que logra un equilibrio dinámico, es decir, hace 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 autorregulación 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 un horizonte, es decir, una 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 Ávalos 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 constricción 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 el hecho de 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 Ávalos –siguiendo a Marx– es la ausencia de relaciones de dominación entre iguales. En este estudio, hemos podido ver cómo algunas de las mujeres que integran las estructuras de autorregulación comunitaria evalúan como igualitarias las relaciones en las que participan. Pero hemos visto también que se ejerce cierta violencia simbólica en los agrupamientos de mayoría-minoría 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, 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 en 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 autorregulación y la autodeterminación; constituir un modo de vida alterno; dar una forma al destino propio. Las nociones de socialismo desde abajo, autonomía y

poder popular están encaminadas hacia ese horizonte. Entendido así, el proyecto radical anticapitalista está impregnado de tintes libertarios. Para ellos, la autonomía no es prefiguración, sino una forma de liberación en proceso. La autonomía es la emancipación de la sociedad dominante pero también la forma de relaciones nuevas, que son procesos de 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 autorregulación sean tan amplios y comunitarios como sea 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 autorregulación 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 reconstitución comunitaria pero también de comunización. Es decir, un movimiento que suprime relaciones de dominación y las sustituye no sólo por nuevas socialidades, sino también por relaciones que 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 entre 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, excesos y errores. Sólo han podido ponerse de pie haciendo su propia política, la que los une para afrontar su vida en común. Se trata de una forma de hacer política que ha sido muchas veces despreciada precisamente porque no busca gobernar a otros que no sean ellos mismos, ni mandar sobre otros que no sean sus propias comunidades, haciéndolo, además, 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; sabemos 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, lo 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

6 Reflexiones finales

I

El ascenso de la movilización de las clases populares en Ciudad de México entre 1985 y al menos hasta 1997, fue provocada por una profunda crisis estatal y de mercado. Una grieta se abrió en las relaciones de reproducción capitalista que no pudo asegurar a través de sus mecanismos la reproducción social de los más pobres y excluidos. Convergieron en esa coyuntura la catástrofe del terremoto, el colapso económico, la explosión demográfica, así como la crisis política al interior del partido de Estado, primero con el cardenismo, luego con el zapatismo.

Las crisis de hegemonía, las crisis de reproducción social, abren espacios que potencialmente pueden ocupar con su acción las clases subalternas. Al igual que sucedería en Argentina por la crisis social desatada en el último tramo del siglo XX y que desembocaría en la rebelión popular de 2001, o en la extendida situación de colapso económico en Grecia ya entrado el XXI, las urgentes necesidades sociales que no son resueltas por el Estado ni por el mercado, pueden unir a los desposeídos no sólo en la protesta sino en la experimentación de alternativas sociales, populares y productivas. Eso mismo sucedió de manera más limitada en la crisis mexicana que fracturó al viejo régimen autoritario.

Después de ese álgido periodo, las organizaciones del llamado movimiento urbano popular tuvieron serias dificultades para mantener su protagonismo y radicalidad, al establecerse relaciones cada vez más institucionalizadas frente al Estado, y cada vez más utilitarias y clientelares con el Partido de la Revolución Democrática. Sin embargo, el ciclo de movilización popular en la ciudad se fue debilitando, también, porque triunfó. La oleada de ocupaciones y tomas de tierras y edificios impuso condiciones al tambaleante y debilitado estado autoritario, para la construcción de vivienda popular. Predio por predio, familia por familia, la fuerza popular obligó al Estado a construirles un lugar de refugio. Pero al ganar, perdían, porque la entrega de las llaves de sus casas a cada familia, anunciaba el fin de su participación y movilización política desde abajo. Se disgregaba la organización, se disolvía la militancia y se abandonaban las calles.

Sin embargo, mientras la movilización popular masiva de otras organizaciones se eclipsaba, los asentamientos urbanos de lo que sería la OPFVII perduraron. Lograron convertir lentamente la exigencia de un bien social al Estado, en un proyecto de auto organización de las clases subalternas que expandía su horizonte más allá de la vivienda. Los excluidos del trabajo asalariado, los olvidados de las periferias urbanas, unidos a unos

estudiantes radicales, sin saberlo con toda claridad aún, tejieron un proyecto de largo aliento que no sería la revolución proletaria que anhelaban, ni tampoco sólo el techo que necesitaban para protegerse: sembraron la semilla de la comunidad como forma de hacer política desde abajo.

El proyecto de la OPFVII se fundó en una radicalidad que en su momento los aisló y recluyó al trabajo popular. La firmeza con la que defendieron su independencia de la política partidaria, su ruptura con las formas clientelares que invadían al movimiento urbano popular, y su ferocidad para exigir derechos ante los gobiernos, fue identificando un modo de lo político poco usual. A ello habría que sumar su lucidez para comprender el agotamiento de las estrategias dogmáticas de la izquierda tradicional que les permitieron renovar su horizonte emancipatorio, o en sus palabras, la forma de hacer la revolución. Pero en especial, su principal logro para construir un proceso de auto transformación popular, fue centrar su atención en la potencia política de las clases populares: ese sujeto marginado, negado estructuralmente y despreciado políticamente por la izquierda tradicional, usado utilitariamente por el partido de Estado y por los nuevos partidos de la izquierda institucional. El acierto político de lo que sería la OPFVII fue mirar y creer en la fuerza de esas familias precarias y su capacidad de levantarse de pie para superar su condición.

Y es que más allá de las condiciones estructurales de exclusión o de crisis coyuntural, las tramas de supervivencia de las clases populares son vínculos objetivos de reciprocidad y solidaridad plebeya y popular apenas visibles. Como hemos revisado minuciosamente, esas tramas de apoyo mutuo entre pobres son fragmentarias y episódicas, llenas además de contradicciones patriarcales y limitadas a los vínculos afectivos familiares y amistosos. Son apenas relaciones de sobrevivencia para afrontar lo invivible. Sin embargo, esos vínculos y capacidad de movilización y trabajo familiar son la argamasa para construir comunidad.

Las periferias de las ciudades son territorios fértiles para hacer germinar la organización en clave comunitaria porque ante el abandono y el olvido, de vez en vez, emerge a lo largo del continente, la claridad en las clases subalternas de que se necesitan unos a otros para poder sobrevivir, y quizá, vivir mejor. Esa politización, que no tiene que ver con un horizonte de transformación sistémico abstracto, sino en la recuperación de las clases subalternas de sus propias capacidades de trabajo, organización y deliberación por sí mismas, unidas entre sí, es un logro impresionante del proceso de la OPFVII. Los subalternos han comenzado de dejar de serlo, si se encuentran entre sí, reconocen la necesidad de su interdependencia, y en especial, comienzan a creer en su propia potencia de transformación. Comienzan a ser sujetos políticos por sí mismos.

Como hemos visto la acción colectiva familiar es sumamente fértil si activa y reordena sus lógicas reproductivas en clave comunal. En ellas hay 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 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 resueltas 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 relativa 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.

Es paradójico que las condiciones estructurales de marginación y pobreza de las periferias hayan creado una situación de aislamiento que es

a su vez el campo posible objetivo y subjetivo para construir comunidades urbanas. El insólito logro de la OPFVII fue aprender a realizar trabajo popular en ese hiato estructural y en esa grieta coyuntural, a partir de la potencia familiar, para construir un proyecto político basado en necesidades reales, tejiendo lentamente la trama de la comunidad.

II

El ensanchamiento del proyecto social y popular de la OPFVII que pasó de organización de lucha por la vivienda a constructora de comunidades urbanas, bajo un lento proceso de experimentación y deliberación, encontró que habitar es la dimensión que integra la reproducción comunitaria de la vida. 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: son 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 sujetidad 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. Ellas en tiempos recientes, han comenzado también ese proceso, que no hemos logrado integrar en esta investigación.

En los hechos el movimiento de la OPFVII es también un feminismo popular, centrado en la acción, rol y voz de las mujeres en la esfera comunal. Las necesidades interfamiliares y suprafamiliares, puestas a discusión y

la organización técnico-organizativa que requieren para satisfacerse, abre un espacio donde las mujeres encabezan a sus propias familias y a otras. Este hacer, estos trabajos, materiales y relacionales, comunan: unen a las mujeres -no sin contradicciones y conflicto- en las que no sólo superan la frontera del espacio doméstico, sino que ellas mismas crean nuevas formas de relación femenina y fisuran y ponen en cuestión en la práctica su relación con el mundo familiar masculino. Que las mujeres sean líderes, fractura o debilita las relaciones de mando-obediencia patriarcal-familiar y somete a crisis las relaciones de poder y sometimiento. El enclaustramiento doméstico, roto al constituirse la esfera comunal, permite desplegar la política en femenino, haciendo visible que la división de trabajo material entre mujeres y varones es decisiva para la subordinación e inferiorización de las mujeres o para su emancipación. Que las mujeres de la OPFVII, "las Panchas" se rehagan, se reconstituyan subjetivamente y emerjan como sujeto político, es, a pesar de su incompletud o insuficiencia, una imperceptible revolución de género de la cual, poco a poco han ido tomando conciencia ellas mismas. El movimiento urbano comunal de la OPFVII es y sólo pudo ser, femenino. Es, en esencia un movimiento de mujeres de barrio, auto organizando la reproducción comunal de sus familias y el orden comunitario para sobrevivir en común.

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 los elementos y condiciones que permitieron fundar comunidad. Son los fundamentos de estas peculiares comunidades urbanas, mas no su forma esencial, sino apenas sus condiciones de posibilidad.

III

Las comunidades urbanas de la OPFVII, nos muestran que el entramado de relaciones que llamamos comunidad, es una construcción, un hacer y rehacer permanente, que sólo puede entenderse como constitución de un orden autorregulado del poder, el trabajo, el deber y la autoridad. Por ello la comunidad es una forma de hacer política así como de gestión y regulación de las relaciones interfamiliares y suprafamiliares. 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 sujetidad 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, donde se aprende a desplegar habilidades y capacidades en colectivo, materiales y simbólicas. Estas 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, y a la vez, de la autoidentificación que de ese hacer emana.

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 desfetichizar la propiedad y el espacio geográfico creado por la naturaleza ya que cierto determinismo material está detrás de los medios de producción y reproducción, como si de estos derivaran necesariamente 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. Estatización no es socialización. Propiedad común no es necesariamente comunidad.

Como vimos, 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 autorregulativa 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 autorregulación. Su reducción desde el institucionalismo fetichiza reglas y acuerdos, pero la habilitación de ese saber autorregulativo, es el otro pilar comunitario.

Una capacidad instituyente de trabajo y autorregulación 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 autorregulación se construye diariamente y aún más, se despliega en constante

actualización, revisión y corrección. Esta constante transformación y revaluación, es una praxis permanente de lo colectivo.

La esfera comunitaria está integrada, en resumen, por el trabajo comunitario, las mecanismos de autorregulación así como por las figuras autogubernativas y deliberativas de la política asamblearia. Por trabajo, deber y autoridad. En cada una de ellas se despliegan significaciones y representaciones del poder, lo justo y lo común que deben ser constantemente deliberadas, negociadas, consensadas y acordadas.

IV

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. Y ese lento tejido de lo común -siempre conflictivo y contradictorio- no es fruto de ninguna esencia cooperativa ni relación anticapitalista alguna, sino constructo político, siempre inestable y temporal, que requiere renovarse, actualizarse o ratificarse para perdurar. Producir lo común, es un proceso político basado en la trama de trabajo, deber y autoridad de la comunidad. No hay común sin comunidad.

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 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. Y a la vez una misma familia y una sola persona albergan motivaciones y prácticas que van en uno u otro sentido. 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 pro-

piedad 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 cohesiona 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-abarcante. No todo es 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 triunfo asombroso, logrado a base de prueba y error, de una flexibilidad y resilencia 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 gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos, y que ello implique un ejercicio radical de autodeterminación no está dado per 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 logar 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. La OPFVII no sólo construyó comunidades, sino comunidades que comunizan, es decir, que intentan permanentemente, superar no sólo sus condiciones materiales precarias, ni sólo contar con mecanismos incluyentes, democráticos y horizontales de decisión, sino constituirse como sujetos colectivos por sí mismos que se ponen de pie políticamente en un movimiento incesante hacia la autodeterminación.

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.

V

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 puede alumbrar 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 microsocial, 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. Desde otra realidad totalmente distinta, el proceso revolucionario de Rojava en el Kurdistán, habla de otra forma de construcción de poder y revolución social en marcha.

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 el 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 autorregulación 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.

VI

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 irre-

petibles, donde el mérito del movimiento 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 preguntarse 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 estas comunidades urbanas ha logrado 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 inacabada 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. Mayo de 2023

Bibliografía

Acha Omar, Campione Daniel, et. al. 2007, *Reflexiones sobre el poder popular,* Editorial el Colectivo, Buenos Aires, Argentina.

Alonso, Jorge (ed.), *Lucha urbana y acumulación de capital,* México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.

Almeida Eduardo, Sánchez María Eugenia, 2014, *Comunidad: interacción, conflicto y utopía,* México, Universidad Iberoamérica de Puebla, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Anguiano, Arturo, 2010, *El ocaso interminable. Política y sociedad en el México de los cambios rotos,* México, Era.

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.

Ávalos, Gerardo, 2001, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado.* UAM Xochimilco, México.

Ávalos Gerardo, Hirsch Joachim, 2007, *La política del capital,* México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Arceo Eva, y Raymundo Campos, 2014, "Evolución de la brecha salarial en México" en *El Trimestre Económico,* vol. LXXXI (3), núm, 323, julio-septiebre, pp. 619-653.

Baltazar, Edgar, 2016, "Ciudadanía y espacio público en el hábitat popular: el caso del predio El Molino en Iztapalapa, Ciudad de México" en Ramírez Kuri Patricia, (Coord.) *La reinvención del espacio público en la ciudad fragmentada",* México, IIS, UNAM.

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.

Bartra, Armando, 2006, *El capital en su laberinto. Ensayos rústicos sobre perversiones agrarias,* México, Itaca.

Bartra, Armando, "Fuego Nuevo. Paradigmas de repuesto para el fin de un ciclo histórico", *Veredas*, núm. 18*,* México, UAM-X, 2009, pp. 7-37.

Basurto, X, 2008. Biological and ecological mechanisms supporting marine self-governance: the Seri callo de hacha fishery in Mexico. Ecology and Society 13: 20.

Bajtin, Mijail, 1990, *La cultura popular en la edad media y el renacimiento.* Alianza Universidad. Madrid.

Bautista Barragán, Raúl, *Movimiento Urbano Popular. Bitácora de Lucha. 1968-2011*, México, Casa y Ciudad, 2015.

Bautisra, Rafael, 2014, *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria,* La Paz, Bolivia, Plural editores.

Bengoa, José y Eduardo Valenzuela, *Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea,* Santiago, PAS, 1983.

Biehl, Janet, 2015, *Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario.* Barcelona, Virus Editorial.

Bloch, Ernst, 2004, *El Principio Esperanza,* Editorial Trotta, Madrid, España.

Bobbio, Norberto, Bovero Michelangelo, 1985, *Origen y fundamentos del poder político,* México, Enlace-Grijalbo.

Bolivar Teolinda; Guerrero Mildred; Rodríguez Marcelo, (2014), *Casas de infinitas privaciones. ¿Germen de ciudades para todos?,* Ecuador, CLACSO-Universidad Politécnica Salesiana.

Bollier, David, 2014, *Pensar desde los comunes. Una breve introducción,* Madrid, Traficantes de Sueños.

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.

Bonilla, Roberto "Informalidad y precariedad laboral en el Distrito Federal. La economía de sobrevivencia" en *Economía Informa,* no. 391, año 2015, pp.69-84.

Bookchin, Murray; Stowasser Liguri, 2008, *La utopía es posible. Experiencias posibles.* Argentina, Utopía Libertaria.

Bosteels, Bruno, "Estado, comuna, comunidad" en *Bolivian Research Review/Revista Boliviana de Investigación* v11 no1, agosto de 2014.

Bourdieu, Pierre, 1985, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos.* Akal, Madrid, España.

— 2000, *La dominación masculina,* Barcelona, Anagrama.

— 2009, *El sentido práctico,* México, Siglo XXI.

— 2014, *Sobre el Estado, cursos en el Collége de France, (1989-1992),* Barcelona, Anagrama.

Braudel, Fernand, 1985, *La dinámica del capitalismo,* México, Fondo de Cultura Económica.

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.

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.

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.

Carvajal, Álvaro, "El discurso argumentativo: las perspectivas analítica y pragmática" en *Revista Comunicación.* Volúmen 15, año 27, no 2, Agosto-Diciembre, 2006 (pp. 5-22).

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.

Castoriadis, Cornelius, 2006, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997),* Buenos Aires, Katz.

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.

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.

Ceceña Ana Esther, *Fuerza de trabajo femenina y explotación capitalista,* Cuadernos CIDAMO, nº 11, México, CIDAMO, A.C., 1983, p. 23.

CEPAL, 2014, *La evolución de las estructuras familiares en América Latina, 1990-2010. Los retos de la pobreza, la vulnerabilidad y el cuidado,* UNICEF, Naciones Unidas.

Cerutti, Horacio, (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi.* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. UNAM. México.

Clastres, Pierre, 1974, *La sociedad contra el Estado.*

Cliff, Tony, 2010, *Lenin. La construcción del partido.* España. El Viejo Topo.

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).

Chaui, 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.

Chiavenato Idalberto, *Introducción a la teoría general de la administración,* México, McGraw Hill.

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.

Cohen, G.A, 2009, *¿Por qué no el socialismo?,* Katz Editores, Buenos Aires.

Cohen, Joshua, 2007, "Deliberación y legitimidad democrática", *Cuaderno Gris*, III Época, UAM, México.

Colombani, María C, (2008), *Foucault y lo político,* Prometeo Libros-Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina.

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.

— 2011, *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital,* Quito, Ecuador, FLACSO.

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.

Coronado Jaime, Rajuelo Ramón, 1996, *Villa el Salvador: poder y comunidad*. CECOSAM-CEIS. Lima.

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.

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.

Cortés, Miguel, 2010, *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault,* Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Cottet, Pablo, 2006, *Diseños y estrategias de investigación social: el caso de ISCUAL,* en Canales Manuel, Metodoloías de investigación social. Introducción a los oficios, Chiel, LOM.

Cravino, María, 2001, "Mecanismo de autoconstrucción de viviendas de sectores populares y reciprocidades" en *Revista de Estudios regionales.*

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.

Cuellar, Oscar "Estrategias de subsistencia, estrategias de vida" en *Sociológica,* vol: año 11, número 32. Septiembre-diciembre 1996.

Dardot Pierre,Laval Christian, 2013, *La nueva razón del mundo. Ensayos sobre la sociedad neoliberal,* España, Gedisa.

De la Garza, Enrique "Trabajo no clásico y flexibilidad" en *CADERNO CRH,* Salvador Vol. 26. No 68, pp. 315-330, 2013.

De Lomnitz, Larissa, 1975, *Cómo sobreviven los marginados,* México, Siglo XXI.

— 2003, "Globalización, economía informal y redes sociales" en Culturas en contacto: encuentros y desencuentros / coord. por Ascensión Barañano, José Luis García, pp. 129-146.

De Marinis, "Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies" en De Marinis, Pablo, Gabriel Gatti, Ignacio Irazuzta, *La comunidad como pretxto: en torno del (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias,* México, UAM Iztapalapa.

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, 2005, Deliberation in Movement: Why and how to study deliberative democracy and social movements en *Acta política,* 40, (336-350).

Della Porta, Donatella, 2013, Análisis comparativo: la investigación basada en casos frente a la investigación basada en variables en Della Porta, D., I Keating, M. (eds.), Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista, Madrid, Akal.

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 *STVDI-VM. Revista de Humanidades,* 16, pp. 201-229.

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.

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

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.

Duque, Joaquín y Pastrana, Ernesto. 1973, Las estrategias de supervivencia económica de las unidades familiares del sector popular urbano: una investigación exploratoria, PROELCE, Santiago de Chile.

Durán, Victor M., 2003, Movimientos sociales y seguridad nacional, en *Estudios Políticos* 33, pp. 77-127.

Dussel, Enrique, 2006, *20 tesis de política,* México, Siglo XXI.

Eagleton, Terry, 1997, *Ideología. Una introducción.* Paidós, España.

Elster Jon, (2001), (comp.) *La democracia deliberativa.* Gedisa. España.

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>. Fecha de acceso: 28 nov. 2017 doi:http://dx.doi.org/10.18046/recs.i4.446.

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.

Espósito, Roberto, 2003, *Communitas. Origen y destino de la comunidad,* Argentina, Amorrortu.

Estrada, Margarita "Grupos domésticos extensos: un viejo recurso para enfrentar la crisis" en *Nueva Antropología,* vol. 14, no 48, julio 1995, pp. 95-106.

Etzioni, Amitai, 1991, *Organizaciones modernas,* México, UTEA-LIMUSA.

FAO (2015) *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. La innovación en la agricultura familiar.* Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la agricultura.

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.

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.

— 2020, *Reencantar al mundo. El feminismo y la política de los comunes.* Madrid, Traficantes de Sueños.

Foster Bellamy, John, 2000, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza,* España, El viejo topo.

Foucault, Michel, 1975, Poder-cuerpo, en *Rev. Quel Corps,* no 2, septiembre 1975, pags. 2-5.

— 1976, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI

— 1977, Poderes y estrategias. Entrevista con Michel Foucault. En *Les révoltes logiques*, núm 4, primer trimestre, 1977.

— 2000, *Defender la sociedad,* Argentina, Fondo de Cultura Económica.

— 2010, *La arqueología del saber,* México, Siglo XXI.

Fraga, Cecilia, "El proceso de empoderamiento de mujeres trabajdoras en un proyecto de autoconstrucción de viviendas populares". XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional, Sep. 2010. Santiago de Compostela, España. Pp. 2706-2721.

Franzé, Javier, 2014, *Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea ¿consenso o conflicto?* , Madrid, Catarata.

Funes, María, "Albert Hirschman y su fenomenología de la participación: una revisión crítica" en *REIS, 74/96 pp.* 173-188.

— 1996, ¿Qué conduce a la solidaridad colectiva? En *Documentación social,* no 104, 1996, (ejemplar dedicado a:Voluntariado) pags. 69-80

Garcia, 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.

Garcia, Brígida; De Oliveira, Orlandina, (2006), *Las familias en el México metropolitano: visiones femeninas y masculinas.* México, El Colegio de México.

García Linera, Alvaro, 2009, *Forma Valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentaos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal,* La Paz, Bolivia, CLACSO, Muela del Diablo, Comuna.

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.

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.

Giaretto, 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.

Gil, Silvia. L, 2015, "Pensar la autonomía hoy. Una mirada feminista" en *Calibán. Revista semestral de antropofagia cultural,* Año 1. No 1, México. DF.

Godelier, Maurice, *Antropología y Economía,* Barcelona, Anagrama, 1974.

— *El enigma del don,* Madrid, Paidós, 1998.

— *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropólogicas y críticas,* Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador/ Abya Ayala, 2000.

González Carlos, Tamborine Aline, *El Lenguaje popular como isomorfismo social,* en *Versión. Nueva Epoca.* Septiembre de 2011. Número 27.

Gorz, André, *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica,* Madrid, Sistema, 1991.

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

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.

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.

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.

Gilbert, Alan (1997), *La ciudad latinoamericana,* México, Siglo XXI.

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.

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.

González, 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 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

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.

González Sánchez, J. e I. Kunz Bolaños (2005), *Regionalización habitacional de la Ciudad de México*, Instituto de Geografía, UNAM, México.

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, 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.*

— 2014, *Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil.*

— 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, Linsalata, Navarro, *Producir lo común para reproducir la vida: claves para repensar lo político.*

Gutiérrez R. y Mina Navarro, 2019, "Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia*" en Confluencias,* v.21, n.2, pp. 298-324.

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.

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.*

Habermas, Jürgen, (1987), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social.* Taurus, España.

Haesbaert, Rogério, *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI, 2011.

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.

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.

Hernández Navarro, Luis, *La novela ola magisterial*, México, Para Leer en Libertad, 2016.

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.

Hernández, 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 Latinoamerica.* Buenos Aires, Clacso.

Herrera N., López L., (comps.), 2012, *Orlando Fals Borda. Ciencia, compromiso y cambio social,* Argentina, Editorial El Colectivo, Ediciones lanzas y letras.

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.

— "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.

— Hiernaux-Nicolas, Daniel, "Henry Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial", *Veredas*, núm. 8, México, UAM-X, primer semestre de 2004, pp. 11-25.

Hirschman, Albert, (1977) *Salida, voz y lealtad,* México, FCE.

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.

Holloway, John, 2015, *Contra el dinero. Acerca de la perversa relación social que lo genera.* México, BUAP-Herramienta.

Ibañez, Marcela "Supervivencia de formas mercantiles simples de producción, una aproximación formal" en *Desarrollo y Sociedad* no 39, Colombia, 1997. Mar, pp. 209-241.

Ilich, Ivan, 1978, *La convivencialidad,* disponible en https://www.ivanillich.org.mx/convivencial.pdf

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.

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.

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.

Laclau Ernesto, 1985, Mouffe Chantal, *Hegemonía y Estrategia socialista,* Argentina, FCE.

Lara, Luis Fernando, (2012) "Hacia una tipología de las tradiciones verbales populares" en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* LX, núm. 1, 51-60.

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.

Lefebvre, Henry, 1969, *El derecho a la ciudad,* Barcelona, Ediciones Península.

— 2013, *La producción del espacio,* Madrid, Capitán Swing.

— 2014, *El Pensamiento marxista y la ciudad,* México, Ediciones Coyoacán.

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.

León, Emma, Zemelman, Hugo (Coords.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social.* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Anthropos, México.

Liceaga, Gabriel, 2013, "El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericana: apuntes para su comprensión" en *Cuadernos Americanos* 145, p.p. 57-85.

Lindon, Alicia; Mendoza Cristóbal, 2015, *La periferia metropolitana: entre la ciudad prometida y un lugar para habitar la Ciudad de México,* México, Gedisa.

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.

— 2018, *Otras Globalizaciones,* México, UAM-Gedisa.

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.

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.

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.

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.

Maldonado, Benjamin, 2015, "Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca en *Bajo el Volcán,*, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 151-169 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla , México

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 Rauvignani"* tercera serie. No. 12. II semestre de 1995, pp. 87-116.

Mançano Fernándes, 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.

Mandel Ernest, 1976, *La teoría leninista de la organización*. México. Era.

— "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.

Margulis, Mario, Reproducción social de la vida y reproducción del capital, *Nueva Antropología*, año 4, núms. 13-14, México, 1980.

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.

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.

Martínez Luna, Jaime, 2010, *Eso que llaman comunalidad,* Oaxaca, México, Culturas Populares, CONACULTA, Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca.

Marx, Karl, 2009, [1867]), *El capital. Crítica de la economía política,* Vol. I. México, Siglo XXI

Marx, 2007, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* Vol. I, México, Siglo XXI.

Marx, K y Friederich Engels, 2014, *La ideología alemana,* Madrid, Akal.

Massolo, Alejandra, 1991, " Mujer y Vivienda popular" en Schteingart, Martha, *Espacio y vivienda en la Ciudad de México,* México, El Colegio de México.

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.

Matonti, Fréderic, "El capital militante. Intento de una definición" , *Actes de la recherche en sciences sociales,* no 155, 2004, pp. 5-11

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.

Méndez, 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.

Michels, Robert, *Los partidos políticos 1 y 2, Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* Buenos Aires, Amorrortu.

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.

2005, "La perspectiva de subsistencia" en https://transversal.at/transversal/0805/mies/es

Mies, María y Veronika Bennholdt-Thomsen, 1999, "Defending. Reclaiming, and Reinventing the Commons", en *The Subsistence perspective*: Beyond the globalized economy. Londres, Zed Books.

Moctezuma, Pedro (1999), *Despertares. Comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994.* México. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Universidad Iberoamericana.

Modonesi, Massimo, 2010, *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política,* Buenos Aires, CLACSO, Prometeo libros, UBA Facultad de Filosofía y Letras.

— 2016, *El principio antagonista. Marxismo y acción política,* UNAM-ITACA, México.

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.

Mouffe, Chantal, 1999, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós. Buenos Aires. México.

Moyo Sam, Yeros Paris (coord.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2008.

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.

Navarrete, Lourdes, Mauricio Hernández y Jorge Acevedo, 2005, "Vivienda y autoconstrucción. Participación femenina en un proyecto asistido" en *Frontera Norte,* Vol. 17, num 33, enero-junio.

Navarro Bernardo; Moctezuma Pedro, 1989, *La urbanización popular en la Ciudad de México,* México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM.

— *Crisis y Movimiento Urbano Popular en el Valle de México*, México, UAM-X, 1990.

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.

Negri, Antonio, 2003, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio,* Barcelona, Paidós.

Nisbet, Robert, 2009, *La formación del pensamiento sociológico,* Buenos Aires, Amorrortu.

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.

O´Connor, James, 2001; *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico,* México, Siglo XXI.

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.

Olin Wright, Eric, 2010, *Construyendo Utopías reales,* España, Akal.

Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos,* México, Limusa, 1992.

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

Orozco, Mónica, Alba Citlali, Cordourier Gabriela, *Lo que dicen los pobres: una perspectiva de género.* Secretaría de Desarrollo Social. Documentos de Investigación, 13. México.

Ortiz, Enrique, 2004 (comp.), *De la marginación a la ciudadanía. 38 casos de producción y gestión social del Habitat,* HIC-AL, Forum Barcelona.

Ortiz Struck, Arturo, 2014, Santa Fe, ciudad global, en *revista Nexos*, 1 de noviembre.

Ostrom,Elinor, 2011, *Gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva,* México, Fondo de Cultura Económica, UNAM.

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.

Parnreiter, Christof, "Formación de la ciudad global, economía inmobiliaria y trasnacionalización de espacios urbanos. El caso de la Ciudad de México" en *EURE* vol. 37, número 11, mayo 2011 pp. 5-24.

Patzu, Felix, 2004, *Sistema comunal,* La Paz, CEA.

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.

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.

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.

— 2017, "Xniza´a. Gestión comunal del Agua", en Memoria 266.

Polanyi, Karl, 1975, *La gran transformación,* México, Juan Pablos Editor.

— 1974, "El sistema económico como proceso institucionalizado", en Maurice Godelier, *Antropología y economía,* Barcelona, Anagrama, pp. 155-178.

Portanteiro Juan Carlos, 1981, *Los usos de Gramsci,* México, Folios Ediciones.

Porto Gonçalves, Carlos, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentablidades,* México, Siglo XXI, 2001.

Pounds, Norman J.G., 1999, *La vida cotidiana, historia de la cultura material,* Barcelona, Crítica.

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'

Przeworski, Adam, 2010, *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno,* Argentina, Siglo XXI.

Pudal, Bernard, "Los enfoques teóricos y metodológicos de la militancia" en *Revista de Sociolpgía,* no 25 (2011(pp. 17-35.

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.

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.

Quispe, David, (s/f) *Consideraciones sobre la democracia liberal y comunal.*

Raffestin, Claude, *Por una geografía del poder*, Morelia, El Colegio de Michoacán, 2011.

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.

Ramírez, Juan Rogelio, 2002, *Nunca más sin rostros. Evolución histórica del proyecto del EZLN.* México, Eón.

Ramírez Saiz, Juan Manuel, *El movimiento urbano popular en México*, México, Siglo XXI, 1986.

— 2003, *Impacto urbano de las organizaciones populares en México: 1980-2002,* Working papers series 02, Uruguay, Montevideo, agosto 2003.

— "Impacto urbano de las Organizaciones Populares en México: 1980-2002", *Desacatos*, núm. 19, septiembre-diciembre de 2005.

Rancière, Jacques, 2000, "Política, identificación y subjetivación" en Arditi, Benjamin, (Ed.) *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Nueva Sociedad. Caracas.

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.*

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.

— 2014, *Sobre el ejercicio y construcción de las autonomías* Santiago, POBLAR.

— "La situación actual de los movimientos sociales urbanos. Autonomía, pluralidad y territorización 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.

Restrepo, Eduardo, (2016), *Etnografía: alcances, técnicas y éticas,* Envión Editores. POnticia Universidad Javeriana.

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.

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.

Rivas, L.A. (2009), "Evolución de la teoría de la organización". En Revista Universidad & Empresa, Universidad del Rosario, 17: 11-32.

Rivera Lugo Carlo, Correas Oscar, Coords. (2013) *El comunismo jurídico,* México, CEICH-UNAM.

Robles, Sofía y Rafael Cardoso (comps.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe,* México, UNAM, 2007.

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.

Rosseau, 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.

Sahlins, Marshall, 1974, *La economía de la edad de piedra,* Madrid, Akal.

— 1972, "Economía Tribal" en Godelier, Maurice, *Antropología y economía,* Barcelona, Anagrama.

Salcedo, Antonio, "Las controversias de arrendamiento inmobiliario: 25 años de inconstitucionalidad" en *ALEGATOS* 77, mayo de 2011, pp. 33-62.

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.

Sandoval, Eduardo; Roman Rosa; Salas Renato (2013), *Familia y migración,* México, Porrúa-Universidad Autónoma del Estado de México.

Sánchez, César, 2021, "De la centralización a la transición: autoritarismo, movilización social y democratización en medio siglo de reformas electorales en México (1946-1996), en *Escripta, Revista de Historia,* Vol. 3, Núm. 5, enero-junio.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés, Hilario Topete Lara y Leiff Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas, comunidades,* Toluca, UAEM, 2002.

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.

— 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.

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.

Sautu, Ruth, 2003, *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación,* Argentina, Lumiere.

Scott, James C., 2013, *Elogio del anarquismo,* España, Crítica.

— 2000, *Los dominados y el arte de la resistencia.* México. Era.

Schmitt, Carl, 2010, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso,* Argentina, Fondo de Cultura Económica.

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.

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.

Service, Elman, 1966, *The Hunters,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

Shein, Edgar, *Psicología de la organización,* México, Prentice-Hall Hispanoamericana, 1982.

Sierra, Teresa, 1992, *Discurso, poder y cultura,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México.

Signorelli Amalia, (1980) *Antropología, Cultorología, marxismo*. En Giménez Montiel Gilberto. Vol. II. Teoría y análisis de la cultura. México. Conaculta. 2005.

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.

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.

Sotolongo P, Delgado, C., 2006, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo,* Buenos Aires, CLACSO.

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.

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.

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.

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.

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.

Talego, Felix, (1996) "Democracia asamblearia y liderazgo. La acción política jornalera en Marinaleda", en *Revista de Estudios Andaluces no 22,* pp. 67-82.

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/Ranciére/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.

Terrazas Revilla, Óscar, "Los ejes de la metropolización", *Anuario de Estudios Urbanos*, núm 2, México, UAM-A, 1995.

Thompson, John B., 2002, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas,* UAM Xochimilco, México.

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.

Thwaites Rey, Mabel, 2004, *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción,* Buenos Aires, Prometeo.

Tilly, Charles, 1990, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990,* Madrid, Alianza Editorial.

Tischler, Sergio, 2013, *Revolución y destotalización,* Grietas Editores, Guadalajara, México.

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.

Toledo,Victor M, 2013, " El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica" en *Relaciones 136, pp. 41-71.*

Topalov, Christian, 1979, *La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis.* México. Edicol.

Torres, Rino, 2006, *La producción social de vivienda en México,* HIC-AL, México.

Tronti, Mario, 2001, *Obreros y capital,* Madrid, Akal.

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.

Van Dijk, Teun A, 1999a, *Análisis del discurso social y político,* Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.

— "El análisis crítico del discurso" en *Anthropos,* (Barcelona), 186, septiembre-octubre, 1999, pp. 23-36.

— "Ideología y análisis del discurso" en *Estudio. Utopía y praxis latinoamericana*. Afio 10. No 29 (abril-junio, 2005), pp. 9-36.

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.

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.

Villoro, Luis, 2006, *De la libertad a la comunidad,* México, FCE.

Villoro Luis, 1997, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política,* Fondo de Cultura Económica, México.

Wallerstein, Immanuel, 2007, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Ward, Peter, 2004, *México megaciudad: desarrollo y política, 1970-2002*. El Colegio Mexiquense-Porrúa. México.

Weber, Max, 2014 [1922], *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* México, Fondo de Cultura Económica.

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.

Zárate, J. Eduardo, 2009, "La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo" en Lisbona Miguel (Edit), *La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo,* El Colegio de Michoacán. México.

Zavaleta Diego, "Pobreza, vergüenza y humillación. Una propuesta de medición" *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano.* Boletín no 76. Agosto de 2011. PNUD.

Zavaleta, René, 2009, *La autodeterminación de las masas,* Colombia, CLACSO.

Zibechi, Raúl, 2006, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales.* La Paz, Textos rebeldes.

— 2008, *Autonomías y Emancipaciones. América Latina en Movimiento,* México, Bajo Tierra, Sísifo Ediciones.

— "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.