

LA COMUNIDAD **AUTO**ORGANIZADA

NOTAS PARA UN MANIFIESTO COMUNERO

Miguel Mazzeo



TIEMPO
RODADO
EDITORAS

EDITORIAL
EL COLECTIVO



LA COMUNIDAD AUTOORGANIZADA

NOTAS PARA UN MANIFIESTO COMUNERO

Miguel Mazzeo



TIEMPO
ROBADO
EDITORAS

EDITORIAL
EL COLECTIVO



La comunidad autoorganizada. Notas para un manifiesto comunero
Miguel Mazzeo

La comunidad autoorganizada : notas para un manifiesto comunero / Miguel Mazzeo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El Colectivo ; Santiago de Chile : Tiempo Robado Editoras, 2023.

202 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-987-8484-34-1 (Argentina)

ISBN 978-956-9364-43-4 (Chile)

1. Trabajo Comunitario. 2. Izquierda Política. 3. Ideologías Políticas. I. Título.

CDD 322.4

Corrección y cuidado de la edición: Wilder Pérez Varona

Ilustración: Martín Malamud

Diseño de portada: Tatiana Kravetz

Diagramación interior: Tiempo Robado editoras

- © Copyleft
- Ⓒ Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:
- Ⓘ Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editorial, edición, año).
- Ⓝ No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.
- Ⓜ Mantener estas condiciones para obras derivadas: solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.
- Ⓢ Las y los autores, las integrantes de Editorial El Colectivo y de Tiempo Robado editoras, los y las colaboradoras destinan su trabajo y los potenciales ingresos generados por esta edición al fomento de nuevas publicaciones de las editoriales.

ÍNDICE

1. Obsesiones. La utopística del Sur	9
2. Hermenéutica utópica. Traza del método	17
3. Ser-en-común	23
4. Comunidad y subalternidad	29
5. Semblanza del camino comunero	33
6. Comunidad y clase	39
7. Una aspiración universalista. Más allá de la diversidad y la identidad	45
8. <i>Pathos</i> rupturistas y paradigmas estratégicos	57
9. Modernidad, posmodernidad, transmodernidad, modernidades alternativas (altermodernidad)	63
10. <i>Eppur si muove</i>	71
11. Punto de partida	79
12. Trama Ancestral Tácita y Conjetural	91
13. Unidad y multiplicidad	97
14. Destacamentos de avanzada	101
15. Excedentes utópicos. Sobre el carácter inmanente y trascendente de la comunidad autoorganizada	109
16. Fisuras en el proceso de modernización, en la entropía burguesa y en el capitalismo como hecho social totalizador	117
17. Transición, transiciones (I)	129
18. Transición, transiciones (II)	135

19. Estado y anticapitalismo práctico. Sobre el carácter constituyente e instituyente de la comunidad autoorganizada	145
20. ¡A comunizar!	155
Epílogo. Un imaginario de lo común. <i>Ariel Pennisi</i>	163
Bibliografía general	181
Agradecimientos	199
Sobre el autor	201

El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

I. OBSESIONES. LA UTOPÍSTICA DEL SUR

La comunidad autoorganizada puede leerse como un registro de nuestras principales obsesiones, de las razones subjetivas que nos acompañaron, prácticamente, durante toda la vida. La comunidad autoorganizada es la región de nuestras preferencias; estamos tentados de decir: nuestro “pie de Lesbia”, pero no lo haremos. Aquí intentamos eludir el riesgo de las sinécdoques y, además, no queremos ni plagiar a Catulo ni mutilar a la pobre Lesbia*. Mejor sería aludir a las opciones políticas y declarar que la comunidad autoorganizada es el particular concreto que hemos elegido.

¿Por qué? Porque concebimos a la comunidad autoorganizada como una de las principales mediaciones productoras de orden social (alternativo al capitalismo) de nuestro tiempo. No es la única, claro está. Pero tal vez sea la mediación que, a través de sus praxis diversas, mejor ha conservado la idea de que las clases subalternas y oprimidas, las masas, la clase trabajadora o el pueblo, son capaces de producir ese tipo de órdenes. Identificamos en la comunidad autoorganizada un pujante sujeto antagonista. Uno de los más precisos sujetos antagonistas del posfordismo.

¿Cómo está compuesto el índice de nuestra tozudez? Intentaremos exponerlo de manera sucinta, describiendo sus regiones (y tensiones) más evidentes.

* Nota del editor: Lesbia fue el seudónimo literario utilizado por el poeta romano Cayo Valerio Catulo (c. 82-52 a. n. e.) para referirse a su amante, la patricia romana Claudia Pulcra Tercia, también conocida como Clodia o Claudia Metela. El hecho de que Catulo no describa la fisonomía de Lesbia –salvo su pie, en el poema 68– ha dado lugar a muchas interpretaciones de la crítica especializada.

Dado que consideramos que el proceso de construcción de una sociedad alternativa a la sociedad capitalista se inicia desde el interior de esta última, hemos perseverado en la identificación de las “alteridades utópicas” allí donde se manifiestan transparentes u opacas, supérstites u originales. Porque estas alteridades no solo se corresponden con los vigores comunitarios antiguos y resistentes, también conciernen a la creación de nuevas comunidades. Claro está, en estas notas hablaremos principalmente de las comunidades constituidas por las clases subalternas y oprimidas, de las comunidades periféricas, de las “comunidades-sujetos”, de las comunidades “enunciadoras”; comunidades que cristalizan fines y proyectos a partir de lo dado/actual o que descubren lo dado/actual a la luz de los fines y los proyectos. En estas comunidades se funda lo que Immanuel Wallerstein llamó “utopística”. Nuestra utopística. La utopística del Sur.

Conviene aclarar que en algunos de los pasajes que siguen correspondería apelar a una referencia clave del mundo indígena y utilizar la noción de “comunalidad”, fuertemente vinculada a las identidades étnico-culturales y a la tierra como instancia “comunalizadora” (y asociada a prácticas de producción para el bien común y en armonía con la naturaleza), pero preferimos subsumirla en nociones como comunidad o comuna dado que las consideramos más abarcadoras y capaces de dar cuenta de geografías sociales y territorialidades variopintas, de diversas interacciones humanas y de universos identitarios y cosmopolíticos más amplios. La opción por estas nociones –por una definición ampliada– nos lleva a englobar formas de sociabilidad primarias y secundarias; las formas “inferiores” (comunidad) y

las formas “superiores” (comuna). Asimismo, dicha opción conduce al reconocimiento de la centralidad de las formas políticas fundadas en la autodeterminación, el autogobierno popular, el control de los medios y las condiciones de producción.

En este sentido nos parece pertinente la asociación de la comunidad autoorganizada con el concepto de “toparquía” acuñado por el maestro venezolano Simón Rodríguez (alias Samuel Robinson) hace más de doscientos años. Nos detendremos en la toparquía robinsoniana más adelante. Por supuesto, no queremos saldar el debate sobre el contenido del significante “comuna” y/o “comunidad”; por el contrario, pretendemos alentarlos y abrirlos.

Contra viento y marea, en los entornos más inhóspitos, en las situaciones más adversas y en las épocas más hostiles, las, los y les de abajo (“los pueblos”) nunca han dejado de construir y delinear alternativas al capitalismo y a los órdenes opresores. Lo han hecho y lo hacen de manera automática y/o reflexiva, espontánea y/o consciente. Tarde o temprano siempre encuentran los sitios propicios para anclar los sueños, producir espacios y poéticas de la insurrección y refutar así a las teorías de la impotencia popular.

Nos remitimos a una identificación de alternativas materiales inmediatas, subjetividades, experiencias, praxis, en fin: fuerzas que operan en la sociedad capitalista con algún contenido total o parcialmente inasimilable, con algún sentido crítico, con alguna significación autónoma y que, por lo tanto, están en exceso respecto de ella y logran trascender las condiciones materiales e ideológicas (las determinaciones) que ella les impone. Son fuerzas reacias al ideal de la normalización, por eso son constructoras

de ámbitos “desajustados” que ayudan a vivir sin la necesidad de adaptarse totalmente a los requerimientos de una sociedad enferma y decadente. Son fuerzas que poseen sus propios posibles y saben comenzar a vivir en aquello por lo que luchan. Son fuerzas que prefiguran otro sociometabolismo.

Nuestras inclinaciones por los campos de resistencia objetivos y los núcleos de posibilidades no realizadas, nuestra fascinación por los modos crítico-utópicos de transitar la sobrevivencia, nuestras preferencias por lo pequeño que promete algo más grande, nuestras búsquedas de la esperanza en los escombros de la desesperación (ininterrumpidas pesquisas de fragmentos de paraíso en el infierno) han estado siempre sobrevoladas por una pregunta sobre los procesos de formación de la voluntad popular, la conciencia nacional y la conciencia de clase del siglo xxi; sobre sus modos y ámbitos específicos (y sobre lo que nos ensañan sus desventuras durante el siglo xx).

Hablamos de las subjetividades, experiencias, praxis y fuerzas de una clase trabajadora cuya heterogeneidad no cesa de incrementarse; una clase trabajadora precarizada, desalariada, feminizada, racializada, endeudada, migrante, etc., sometida a la vivencia de condiciones y temporalidades diversas y a procesos de desclasamiento y desintegración. Nuestros afanes de inscripción en una dialéctica (negativa) entre la particularidad y la presunta totalidad nos lleva a reponer la cuestión del sujeto.

Hay una tensión que nos atraviesa y por eso ingresa, también, en el catálogo de las obsesiones: la tensión entre el sujeto diáfano, unitario, autosuficiente y “monádico” de la modernidad y el sujeto desmaterializado, el no sujeto

(o, directamente, el “antisujeto”) de la posmodernidad y de cualquier otra religión del fragmento. En el fondo se trata, ni más ni menos, de una tensión entre el concepto y el objeto. Esa tirantez remite a los deslindes necesarios del “campo” para la emancipación. Como se verá en las páginas que siguen, descartamos los puntos intermedios o blandos. Optamos, directamente, por definir al sujeto como praxis; decidimos reivindicarlo abiertamente frente a los ataques del individuo normalizado y de otras figuras narcisistas que pretenden “superarlo”, pero que no hacen más que expandir la principal enfermedad de la subjetividad contemporánea: la depresión. Va de suyo: vivimos la sustitución de la subjetividad por la individualidad normalizada —una tendencia peculiar de las últimas décadas— como una catástrofe. Militamos para revertirla.

Al no centrar todas las expectativas utópicas en el momento de la revuelta, de la rebelión, de la refundación de la *polis*, o de alza del conflicto social —ya sabemos que son momentos esenciales del autoaprendizaje y la autoeducación popular, pero también sabemos que son extraordinarios y atípicos— hemos intentado pensar las posibilidades de creación de una subjetividad revolucionaria y de una política radical (orientada a la refundación de *lo político* y a la producción de comunidad) en los momentos de estabilidad o de reflujo, en las temporalidades que parecen imperturbables, cuando no abundan los indicios de intervenciones práctico-críticas radicales, cuando no asoman las fuerzas desbordantes: una política radical y un tipo específico de acción directa para los “tiempos ordinarios” (superficialmente ordinarios). Una política de la espera. Pero no de una espera pasiva, sino de una espera que va abriendo brechas y

va construyendo la transformación. La comunidad autoorganizada es un territorio de la espera activa, un *campamento* en que se preparan las “utopías generales”.

En esta línea, consideramos que el marxismo no debería ser reducido a una “filosofía de la crisis” o a una “filosofía de la revolución” (a una filosofía que entiende a la revolución como acontecimiento y no como proceso). El marxismo es eso, sin dudas, pero es más que eso; es, al decir de Antonio Gramsci, una filosofía de la praxis. Ese reduccionismo, junto a otros similares, idealiza algunas vías y niega la diversidad (y la posible complementariedad) de los caminos emancipatorios y de los agenciamientos colectivos revolucionarios.

Sabemos que esta política de la espera depende de la conservación/formación de lazos sociales y libidinales alternativos al capital y de estructuras cognitivas en flagrante desarmonía con las estructuras objetivas; de la creación de capital social (organizacional) y simbólico por parte de las clases subalternas y oprimidas; de sus capacidades de “coalición”, acción colectiva y creación de “comunidad política”. De esto último pueden deducirse otras tensiones que nos habitan: entre la fugacidad y la permanencia, entre la reproducción y la transformación, entre lo cotidiano y lo estratégico, entre las luchas particulares y lo particularmente político, entre los formatos artesanales y los ímpetus voluntaristas, entre las mutaciones subjetivas y la “toma de conciencia”, entre la paciencia y la redención. ¿Acaso existe alguna subjetividad crítica y emancipatoria que no esté atravesada por estas tensiones?

El desafío consiste en pensar el poder constituyente por fuera sus grandes manifestaciones y en desarrollar las intervenciones más adecuadas para construirle las condiciones.

El cambio radical, la “revolución” (no conviene renunciar jamás a este significante que no sabe permanecer igual a sí mismo), solo puede ser pensada como efecto de la interacción de esos dos momentos, aunque de ningún modo se agota en ella. Claro está, se requieren de otros elementos.

Por eso hemos asignado vital importancia a las representaciones universalistas de cara a la emancipación. Representaciones unitarias que necesariamente deberán ser más flexibles que las del siglo XIX y XX (y deslastradas de sus taras eurocéntricas, de su soberbia epistemológica). Representaciones que están en tensión con cada singularidad subalterna y oprimida: una tensión fecunda que potencia a estas últimas. Una tensión que sirve para construir la eficacia de “lo común” a partir de lo universalizable. El aislamiento hizo y hace vulnerables a las comunas.

Confiamos en que estas representaciones puedan contribuir a liberar flujos vitales y servir como referencia a las subjetividades críticas y emancipatorias. ¿Acaso podríamos, sin ellas, plantearnos la posibilidad de salir alguna vez del sistema como un todo y evitar el apocalipsis cultural que nos intimida? ¿Acaso podríamos, sin ellas, luchar contra la clausura de la historia sancionada por el capital y recuperar “nuestra” historia? Ratificamos el valor de la diversidad, pero no podemos hacer lo propio con relación a la dispersión, por lo menos no sin analizar los diferentes sentidos y efectos de esta. La dispersión conspira contra la conformación de bloques históricos, dificulta el surgimiento y la consolidación de núcleos antagonistas respecto del capital y las clases dominantes. No podemos obviar la pregunta, ni el debate, por aquello que puede oficiar con ventaja como cristizador emancipatorio de la pluralidad.

El repudio a la unidad cultivado por las opciones favorables a las construcciones no unitarias y anti unitarias dejan el camino abierto a la unidad del capital. La acción de fragmentar lo subalterno y oprimido, mientras lo dominante y opresor no para de cohesionarse, no debería ser confundida con una contribución al proceso emancipatorio. Tampoco aportan las religiones a-críticas de las diferencias (los “diferencialismos”) y los cultos que celebran las multiplicidades abstractas. Si bien un horizonte de perfección puede llegar a ser horrible, este caos para nada está resultando hermoso sino abrumador. Y las consecuencias desgarradoras del vacío de significación afectan mucho más a las, los y les de abajo, a quienes habitan márgenes y periferias.

Conviene aclarar que nuestra valoración positiva de la unidad va de la mano, tanto de un cuestionamiento a los viejos modos de concebirla y construirla, como de una búsqueda de los modos más originales y apropiados para la inherencia de las clases subalternas y oprimidas.

Finalmente, como consideramos muy importante que algunas ideas encuentren sus enunciados políticos, como no renunciamos a unas dimensiones “estratégicas” (en tensión con lo cotidiano, claro está) hemos conservado la apuesta por una dialéctica fértil, adecuada para encrucijar la micropolítica y la macropolítica, lo territorial y lo nacional-regional-internacional, la pequeña y la gran historia y, en otro plano, lo instituido y lo instituyente.

12. TRAMA ANCESTRAL TÁCITA Y CONJETURAL

Si la difusión de la utopía (como fuerza y orientación, como hipótesis de futuro factible) es una función central de la universalidad emancipatoria, queda claro que la primera obtiene su legitimidad de los espacios presentes, reales y diferentes; de un “operar práctico” de las clases subalternas y oprimidas (contenedor de una visión mundo, de una “filosofía”); de las heterotopías de las que hablaba Michel Foucault, sobre todo de las heterotopías de “compensación” (no casualmente daba el ejemplo de las misiones jesuíticas en Sudamérica), más que de las heterotopías de “ilusión”. Esta noción foucaultiana de la heterotopía sería retomada luego por Boaventura de Sousa Santos y David Harvey.

Las heterotopías, según Foucault, son mundos dentro de otros mundos. Mundos diferentes, espacios heterogéneos. Mundos intensos capaces de alterar lo que está por fuera de ellos. Mundos que pueden erigirse en alternativa a los mundos con pretensiones homogeneizadoras (el mundo del capital, por ejemplo). En este sentido, la heterotopía también es una utopía.

Existe una rica dialéctica entre la heterotopía y la utopía. La ya mencionada toparquía, formulada por el maestro Rodríguez a comienzos del siglo XIX, retomada por Hugo Chávez casi dos siglos más tarde, es un claro ejemplo de esta dialéctica, muy representativa de la utopística del Sur. Contiene una propuesta precursora del gobierno comunal, popular y enraizado: el autogobierno de las, los y les de abajo, el gobierno de lo común por parte de los comunes, un sistema de gobierno multiescalar. La Comuna

como espacio geohumano, como territorialidad, como centro político y forma de ejercer el poder, como sistema de ocupación y gestión de los territorios de carácter anticolonial y anticapitalista. La toparquía robinsoniana propone, también, la idea de un poder local como fundamento de un poder nacional (y no a la inversa) y una concepción de la autoridad –*auctoritas*– fundada en los intereses de la comunidad y basada en las costumbres democráticas de los pueblos. En términos de José Martí: la autoridad que puede parar “la pechada al potro del llanero” y desestancar “la sangre cuajada de la raza india”. La toparquía, además, puede pensarse como una manifestación de la “utopía concreta” de la que hablaba Ernst Bloch.

Proponemos aquí un concepto que se nos presenta como capaz de contener y, al mismo tiempo, exceder lo heterotópico y lo utópico (en particular su eje antropocéntrico): la Trama Ancestral Tácita y Conjetural (TATC). La noción de “trama” cuenta aquí en varias de sus acepciones: como tejido, arquitectura y narración. La TATC, por lo tanto, se corresponde con una dialéctica entre estructura e historia.

El concepto de TATC está emparentado con otros en la misma línea, por ejemplo, el de Trama Telúrica Implícita (TTI) utilizado por diversas autoras y diversos autores. Sus significados son muy similares. Ambos conceptos resaltan las supervivencias culturales vinculadas a lógicas resistentes, aptas para lidiar con las amenazas constantes que ponen en juego la supervivencia de la comunidad; a instrumentos y rituales convivenciales; a la democracia montaraz; a los vestigios de antiguas iniciativas autónomas; a sistemas y modos de producción/ocupación del espacio social y a imaginarios instituyentes, junto a las matrices de ideas y las herencias

de comprensión ecológica que inquietan el escenario histórico y generan las condiciones para que emerjan el deseo de autonomía y las experiencias concretas de autonomía.

Nosotras, nosotros y nosotres nos inclinamos por lo “ancestral” con toda su carga materialista práctica y su sentido de mandato inspirador y memoria actuante, frente a lo “telúrico” con todo su bagaje idealista abstracto y con las cuotas de sentimentalismo reaccionario que suele arrastrar. La materialidad de lo ancestral no debería asociarse a los objetos fijos, a las instituciones rígidas, sino a los componentes activos, a un saber hacer, a un saber refundar, a una creatividad con consecuencias prácticas, a las huellas de las iniciativas autónomas de las clases subalternas y oprimidas, a unas matrices conviviales y comunicativas, y a una historicidad propia de las resistencias y de los repertorios de lucha.

Lo ancestral reúne planos “ensídicos” e imaginarios, diseños socio-productivos y sistemas de imágenes. Asimismo, incluimos lo conjetural porque implica el reconocimiento de que muchos de nuestros juicios respecto de la trama ancestral (por ejemplo: su asociación a proyectos de autonomía social y de organización socio-productiva que tienen en cuenta las relaciones metabólicas de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, o la identificación de construcciones discursivas que reivindican la autogestión y la lucha por la recuperación del espacio público y las culturas combativas como aspectos centrales de la acción política, etc.) parten de información incompleta y se forman a partir de indicios. Lo conjetural nos sirve, además, para salir al rescate de historias posibles desechadas.

La TATC es un concepto histórico y situado que, a pesar de esta condición dinámica, tolera la asociación con diversas ontologías disyuntivas. En sentido riguroso cabe hablar de tramas, en plural. Desde ámbitos geoculturales propios de Nuestra América y del mundo periférico en general, diversas TATC dan cuenta de ejes antropocéntricos no contrapuestos a los ejes ecocéntricos y biocéntricos y de una serie de recursos preexistentes: materiales, organizativos, afectivos, simbólicos y políticos; culturales en un sentido amplio. Las TATC ponen de manifiesto un sustrato, una inteligencia colectiva.

Entre otros elementos, claros o difusos, esa trama incluye: una actitud fraternal hacia lo vivo y la primacía de la vida social frente a las lógicas productivistas, diversas tradiciones vinculadas a sistemas de propiedad comunal (o “social”) y de democracia directa, unas formas comunitarias de gestionar el excedente y de hacer que la riqueza social no asuma la forma valor y no produzca la fractura metabólica que mencionábamos. Asimismo, contiene opciones por los consensos simétricos y tendencias a conjurar el Estado y a jerarquizar lo comunal; filiaciones con una crítica radical a los privilegios gubernamentales de las elites y a los aparatos políticos, algo que históricamente se ha expresado en prácticas destituyentes de la República burguesa.

De diversas maneras, la TATC ha oficiado como emplazamiento idóneo para asentar los pilares de la autonomía política y la soberanía nacional-popular, para consolidar una economía endógena y propiciar unas formas de inserción en el “mercado mundial” no subordinadas; en fin, la TATC puede hacer posible lo que Samir Amín llamaba la “desconexión”.

Finalmente, cabe destacar la preferencia por lo práctico frente a lo contemplativo, por unas praxis que refuerzan los medios (la “baquianidad”) de las clases subalternas y oprimidas en la lucha de clases, etc. La sola constatación de la existencia de esta trama nos alienta a pensar en un momento fundacional de otras matrices económicas y políticas no colonialistas y no capitalistas: en la viabilidad histórica de los modelos contrahegemónicos. Es decir, la TATC no se limita a la denuncia y a la crítica del presente, sino que funge como fundamento de la reconstrucción, como reserva de futuro.

Walter Mignolo destaca los “recuerdos del pasado indio” y de “las comunidades de ascendencia africana”. Adrián Cangi habla de unas “raíces indias y negras”, de unas “sensibilidades” amerindias y afroindias, que “elaboraron una concordancia entre producción y necesidad, negándose a ir más allá en un ideal de acumulación”. Esa concordancia, que se relaciona con destrezas de supervivencia frente a una agresión de siglos, también puede ser incluida en la TATC.

Sin embargo, en otros ámbitos geoculturales dizque “centrales”, en Europa o en los Estados Unidos, también se pueden identificar y rastrear TATC con contenidos similares (asociados a proyectos de autonomía social), entre otros: un rechazo espontáneo a la heteronomía o, directamente, la reivindicación de la autonomía política, de los derechos comunales, la autogestión y el autogobierno. En general, estas TATC exponen una visión de los derechos consuetudinarios como prefigurativos de leyes racionales y de instituciones alternativas a las que se basan en la propiedad privada de los medios de producción.

Al margen de sus conexiones con un acervo de siglos, las propuestas y desarrollos comunales más recientes expresan también un conjunto de respuestas a los efectos característicos del neoliberalismo y de la crisis del paradigma fordista y bienestarista, con sus impulsos a la sustitución del tiempo de trabajo directo (o vivo) por el tiempo de trabajo social objetivado, con la consiguiente desvalorización de la fuerza de trabajo como forma social capitalista de la productividad. Para Andrés Antillano, entre otras autoras y otros y otras autores, ese conjunto de respuestas tuvo como correlato un “desplazamiento de la lucha de clases”: de la fábrica al territorio. Ya hemos hablado de eso. En todo caso, agregamos, ese desplazamiento se produce sobre el sustrato provisto por la TATC. Algunas conjeturas optimistas nos permiten pensar en la comunidad autoorganizada como un espacio donde el trabajo directo subsiste mientras impugna el control del capital sobre el trabajo objetivado.

La heterología y la universalidad usualmente se presentan como términos incompatibles. La primera con su saber sobre lo otro, sus discursos narrativos, sus géneros polimorfos y su rechazo de toda representación homogénea del mundo. La segunda con su “ejemplaridad”, sus discursos sistemáticos, sus géneros homogéneos y comprometida con las representaciones homogéneas. A pesar de estas diferencias, consideramos que es necesario pensar una relación posible, una fertilización cruzada (y en sentido emancipatorio).

13. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD

En síntesis, apelando a ciertas formas del “perspectivismo”, proponemos construir “lo común”: el nombre común de la humanidad crítica, la sociedad comunal, a partir de “lo propio” de las comunidades autoorganizadas. La parcialidad como “totalidad ‘efectiva’, no proclamada” de la que hablaba Pier Paolo Pasolini. De este modo, la universalidad crítica y emancipatoria, siendo una, no deja de ser hija de lo múltiple, un producto de la coexistencia de varios universos y muchas vías. La universalidad como una conciencia común que emerge de la heterogeneidad y de procesos intersubjetivos colectivos. No es un ideal único con el cual cada quien debe confrontarse todo el tiempo. El nombre común se deriva, entonces, de la puesta en común de cada comunidad autoorganizada, de la relación que sostiene con sus propios valores. No hay posiciones privilegiadas. No hay un centro distribuidor de axiomas homogéneos.

Se invierte el orden tradicional de las encarnaciones. El Uno abstracto no se “encarnaría” en lo múltiple, no preexistiría a lo propio. Es el Uno adaptado que dona y recibe, que no quita. El Uno, el “centro”, como construcción histórica, es efecto de la política, no la preexiste. El Uno, de este modo, no funge como un Dios (ni como un sustituto), sino como un simple auxiliar del sujeto. Así, la igualdad se mantiene como valor fundamental pero no se nos presenta como un valor absoluto y no se confunde con la identidad.

Como puede apreciarse, esta universalidad es “subjetiva”. Hace décadas Félix Guattari tuvo la inmensa lucidez de anunciar (y demostrar) que el capital no es una categoría

abstracta, sino un operador semiótico (un poderoso adoc-trinador) y que las oprimidas y los oprimidos podemos desear en contra de nuestros propios intereses. Por lo tanto, sería imposible llenar un vacío de significación o desplazar significados hegemónicos sin una voluntad y una decisión fundacionales. Sin embargo, esta universalidad “subjetiva” se integra con “objetividades” que la nutren de potencia ins-tituyente. Aunque a veces imperceptible, la dialéctica entre las partes (con sus relaciones mutuas) y el todo no deja de trabajar en los intersticios de la historia.

Se trata de una universalidad no basada en alguna esen-cialidad a priori, más allá del consenso respecto de la predis-posición de una buena parte del género humano a la reci-procidad, la comunidad y la eticidad. Por lo cual no puede ni debe ser compulsiva, totalitaria, abstracta, autosuficiente, cerrada o impuesta desde arriba. Intentamos comprenderla como algo diferente a una categoría apriorística o una meta-teoría formal, como lo opuesto a una voluntad externa o un poder opresor ubicados en la cima de una jerarquía.

Sería esta una universalidad que detesta la monotonía y que no puede ni debe ser fruto de la generalización de lo exactamente igual: la consecuencia de un plagio terco. Una universalidad dispuesta como encrucijada, pero no de esencias conjeturales o de unas supuestas fuerzas naturales y prepolíticas de las, los y les pobres de la tierra, sino de diversas experiencias de existencia social que proyectan una conciencia plebeya, de pulsiones comunitarias, de *ethos* y praxis sociales incompatibles con el capitalismo.

Tendríamos así una universalidad producida mole-cularmente. Hecha con inmanencias conflictivas que contrarrestan espontánea y/o conscientemente los efectos

disolventes de la ley del valor y están consustanciadas con los fundamentos (y el poder subjetivador) de la propiedad común, la producción de lo común, una división del trabajo diferente a la del capitalismo, la “economía moral” y la deliberación colectiva (democracia comunal). Una universalidad compuesta a partir de las vivencias anticipatorias (o prefigurativas, si se prefiere) de una sociedad autoemancipada y de acontecimientos autogenerativos de distinta escala, gestados por alteridades plebeyas. Una universalidad producida con terrenalidad concreta, confeccionada con los deseos del proletariado extenso. Deseos en los que está siempre presente la vida real. Una universalidad con arreglo a las soluciones empíricamente exitosas. Resulta evidente que esta universalidad no se deriva de una condición negativa, del mero lugar de las supervíctimas, de los padecimientos de las, los y les disidentes. Tampoco debería confundirse con una metafísica inmanentista.

De este modo, imaginamos dicha universalidad como un gran río que se va formando a partir de otros ríos más pequeños y de incontables arroyos mínimos, muchos de ellos subterráneos e invisibles, y que va creciendo lentamente en su caudal. Ahora bien, esta imagen “hídrica” puede resultar insuficiente porque la universalidad, delineada de este modo, generaría por sí misma condiciones para trascender el sentido de lo prefigurativo (y lo confluyente).

No tenemos dudas de la condición universalizable de los sistemas comunales. En ellos subyace una “contra universalidad” en potencia. En última instancia, la universalización de la comunidad autoorganizada no es otra cosa que la universalización de un movimiento que tiende a la superación de la escisión entre política y economía, entre el

ethos y el *topos*. Sin mayores esfuerzos, podemos constatar las posibilidades de universalizar todo aquello que se basa en el carácter antagónico (y alternativo) al capitalismo, en la crítica a la propiedad privada, al heteropatriarcado y a los sistemas liberales basados en la democracia liberal burguesa.

Va de suyo que no nos seducen ni las rehabilitaciones de la vieja universalidad emancipatoria característica del siglo xx —religiones ancestrales, viejos relatos portadores de utopías garantidas—, ni los cambios en el contenido que la conservan igualmente abstracta. Aun así, no podemos dejar de reconocer la importancia de las miradas selectivas respecto de la vieja universalidad, y de los principios inquebrantables y la necesaria continuidad de algunas invariantes: la predisposición antijerárquica, igualitaria e internacionalista, por ejemplo. Por eso hacemos la apuesta por otras formas de recrearla y enunciarla, formas dialécticas que componen universales concretos.

En nuestros días, toda invocación a una universalidad abstracta, toda defensa abstracta de postulados humanos y vitales, indirectamente, termina ratificando al mundo tal como está. Peor aún, refrenda las tendencias y el curso actual del mundo. Alienta las “crueldades necesarias” y a las fuerzas más oscuras; concretamente: promueve el fascismo.

Como adelanto del próximo libro de Miguel Mazzeo “La comunidad autoorganizada. Notas para un manifiesto comunero”, compartimos en ContrahegemoníaWeb, gentileza del autor y a modo de adelanto, el capítulo titulado “Fisuras en el proceso de modernización, en la entropía burguesa y en el capitalismo como hecho social totalizador”.

<https://contrahegemoniaweb.com.ar/2024/02/18/nuevo-libro-de-miguel-mazzeo-la-comunidad-autoorganizada-notas-para-un-manifiesto-comunero/>

En Nuestra América contamos con ciertas ventajas a la hora de pensar una reestructuración a fondo de los procesos de reproducción social. En los confines periféricos es habitual la presencia de ámbitos desacoplados del sistema de funciones objetivas y objetivadoras del capital. Pueden verse como superficies de relativa preeminencia del trabajo sobre las condiciones materiales del trabajo, del tiempo vital sobre el tiempo de trabajo abstracto; como esferas donde rigen los principios de la cooperación simple, donde actúan las fuerzas cooperantes subjetivas y donde se conserva la capacidad creativa del trabajo vivo y la esperanza de reciprocidad que le es inherente. También pueden verse como contornos indefinidos donde las condiciones objetivas del trabajo no le resultan del todo ajenas a las personas que producen y reproducen, donde estas condiciones forman parte de la naturaleza inorgánica de la subjetividad de las personas, donde las fuerzas productivas se presentan, al mismo tiempo, como objetivas y subjetivas. Territorios donde la desterritorialización intensiva del capital tiene dificultades para expandirse y conquistar la totalidad de la vida. Se trata de ambientes de intercambios metabólicos y de producción de medios de vida (y de lucha por los medios de producción) que adquieren cada vez más significación como esferas de manifestación de la lucha de clases que, como se deduce de lo expresado, tiende a ampliarse cada vez más.

Con mayor o menor desarrollo, la comunidad autoorganizada es, entre nosotras, nosotros y nosotros, una realidad tangible, aunque usualmente considerada como “anacrónica”, “inmadura” o “inviable” por los proyectos “modernizadores”, incluyendo los proyectos neodesarrollistas e incluso otros “de izquierda”. O es una realidad directamente negada por estos proyectos que, cargados de colonialismo, se caracterizan por decretar la osificación o la ausencia de sistema cuando se topan con uno diferente.

La contraposición entre lo comunal y lo moderno fue y es moneda corriente, tanto en las ciencias sociales como en la política. En esa contraposición también se inspiran las lecturas “victimistas” o “asimilacionistas” de lo popular, siempre atentas a los “gritos arcaicos” y a las soluciones caritativas y paternalistas. Desde una postura crítica del historicismo, hemos hecho referencia a la condición subalterna y a su inscripción en la modernidad.

Queda claro que la subsistencia de relaciones y funciones sociales no reducidas totalmente al capital, no constituidas en determinación del capital, no consumidas por la ley del dinero y la división del trabajo capitalista; la realidad de espacios de subsunción formal mal integrados a escasos (aunque dominantes) espacios de subsunción real, junto a la vitalidad del contenido democrático de diversas culturas plebeyas subalternas –

capaces de apropiarse de la potencialidad cooperativa de las nuevas tecnologías—, son fisuras que ofrecen enormes posibilidades para el desarrollo de políticas emancipatorias.

Son las viejas y nuevas fisuras en el proceso de modernización (en su versión periférica dependiente o central) y en la entropía burguesa, en síntesis: en el capitalismo como hecho social totalizador. Nada de gajes ni de carencias. Ventajas de la hibridez temporal y de la yuxtaposición de distintas proporciones de la vida social y de factores disímiles del proceso histórico, el lado positivo del abigarramiento. Puros beneficios del “desarrollo desigual y combinado” que pueden desbrozar la senda de la novedad radical. También sirven para pensar posibles configuraciones de una modernidad diferente, alternativa, propia y poscapitalista. Los “gritos arcaicos”, además de poner de manifiesto la enorme lucidez de las, los y les de abajo, delatan la ubicación de las fisuras. Nos indican dónde habita lo viviente y lo signifi- cativo, lo “real” y lo “sagrado”. Demuestran que el capital y sus sistemas de dominación social no pueden asimilarlo todo y, por eso, son harto falibles. Esos gritos no son voces del pasado, sino del futuro. Asimismo, indirectamente, constituyen una denuncia del racismo epistemológico que impregna algunas expresiones del pensamiento crítico.

La política emancipatoria fundada en la comunidad autoorganizada reclama la marcha conjunta de tradición e invención. Separadas devienen, la primera, tradicio- nalismo conservador, y la segunda, abstracción política y social. Separadas devienen, ambas, en un reino de lo práctico-inerte.

La comunidad autoorganizada presenta algunos de los elementos más característicos de los luditas, no solo porque se basa en lo que E. P. Thompson llamó la “economía moral de la multitud”; sino, sobre todo, porque la lucha por preservar o recrear lo comunitario atiende firmemente los aspectos conviviales, en particular la relación entre el trabajo vivo y las máquinas. Solo por esto la comunidad autoorganizada no debería asociarse a un prejuicio antitecnológico.

Recordemos que las lecturas superficiales del fenómeno ludita presentan su lucha contra las máquinas como una reacción antitecnológica. Nada más lejos de la verdad.

El ludismo no se opuso a las herramientas y a las máquinas sino a los propósitos mismos que llevaron a crearlas; unos propósitos “desempoderadores” del tra- bajo y “degradadores de las relaciones productivas”, en los términos de Iván Illich. Su principal cuestionamiento se centraba en la racionalidad tecnológica orientada a la dominación del trabajo, en un uso de las herramientas y las máquinas contra la clase.

El ludismo fue, sobre todo, una reacción contra todo aquello que excedía las “escalas humanas”, contra unos modelos y unos artefactos que desligaban a las personas del cuerpo social. Y también contra la monopolización de esos artefactos por parte del capital o de una elite de “expertos”, “especialistas” u otras especies similares dedicadas a fijarle objetivos al conjunto de la sociedad. Asimismo, intuyó la relación social contenida en esas herramientas y máquinas y el sentido más recóndito de la automatización. El ludismo supo captar tempranamente la soberbia, la prepotencia y la impiedad del capital, su hybris.

En sus rabias y detracciones el ludismo intuyó algo que, en el último tiempo, se ha convertido en moneda corriente: la conquista de los cuerpos vivos por parte de las

máquinas, su conversión en una forma de capital fijo. Ahora portamos la máquina en nuestro propio cuerpo, una máquina que contribuye a que el capital se apropie de nuestro lenguaje, de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestras capacidades cooperativas.

Debemos recuperar, pues, la inmensa lucidez del ludismo y pensar, siguiendo a Illich, en la posibilidad de desarrollar herramientas y máquinas “conviviales” para una sociedad “convivial”; es decir, una sociedad donde los seres humanos controlen a las herramientas y a las máquinas, donde sea erradicada la “perversión de la herramienta”; donde las innovaciones tecnológicas enfatizen los elementos arraigados y las subjetividades solidarias; una sociedad donde –al decir de Freud– las creaciones de los seres humanos no sirvan para destrucción de las creaciones de los seres humanos.

Retomar la idea de la “convivialidad” resulta cada vez más acuciante en un mundo donde el desborde de la escala humana es una tendencia irrefrenable que se ve alimentada por la competencia capitalista y se manifiesta en los campos más variados. Prima el concepto de “monumentalidad” en un sentido muy amplio que va mucho más allá de lo arquitectónico: como aquello que no puede ser cambiado y que no tolera agregados.

La convivialidad es inseparable de las cosmovisiones y prácticas basadas en la cooperación, la reciprocidad y la complementariedad, pilares que caracterizan a los sistemas comunales. La convivialidad nos permite rehabilitar un principio socioeconómico básico que el capitalismo carcomió con su imposición mercantil despótica, con la generalización del mercado como institución totalizadora: la unidad entre producción y reproducción. De este modo, la convivialidad nos permite revertir ese “desencastramiento” entre economía, sociedad, política y cultura señalado por Karl Polanyi. Frente al sistema de muerte del capital, un sistema desarticulador que produce rupturas trágicas entre culturas y territorios, entre economía y subsistencia, la convivialidad se nos presenta como uno de los pilares para producir sistemas de vida.

Nuestro mundo (en buena medida un espacio “semiotizado” por el capital, regido por las necesidades estructurales del modo de producción y la colonialidad) se acerca día a día, peligrosamente, a las imágenes distópicas de algunos planos/grabados del arqueólogo y arquitecto veneciano Giovanni Battista Piranesi. Sobre todo, a sus prisiones imaginarias sobrecargadas de pasadizos oscuros, escaleras empinadas, galerías sin salida, techos altísimos, puentes desquiciados, áreas estrechísimas, sitios abismales, ¡instrumentos de tortura! Son edificios laberínticos y sórdidos, con inelégantes asimetrías estructurales, absurdos y crueles, inapropiados para los seres humanos. En el siglo xviii, en plena revolución industrial, Piranesi proyectó un infierno: propuso una arquitectura opresora inspirada en sus pesadillas, una promesa de infelicidad. ¿Acaso supo intuir un futuro de hostilidad a los sentidos y a la vida? Todo nos conduce en esa dirección: una arquitectura desgarradora que puede interpretarse como crítica y presagio.

Es indispensable que esa nueva universalidad dé lugar a una nueva razón contrahegemónica y masiva que se traduzca en estrategias y mapas cognitivos, en fin: en una nueva imaginación política que amplíe las alianzas sociales, capaz de fijarse objetivos intermedios mientras va delineando un camino, idónea para superar lo que Simone Weil denominaba “la incapacidad radical de un movimiento espontáneo” frente

a “una fuerza organizada de represión”. Solo de este modo, con una universalidad que supere la abstracción, podremos sortear los riesgos de priorizar la inmutabilidad de un orden cerrado y evitar la falansterización de las comunidades autoorganizadas o su transformación en “santuarios secretos” y la dilución de su potencial instituyente. También así podremos sustraernos de las representaciones idealistas, identitarias y esencialistas de la comunidad.

Se trata de apostar por las diversas experiencias concretas de socialismo práctico, comunismo cotidiano, comunitarismo tradicional o nuevo, “comunitismo”, autogobierno local (y en todas las escalas), confederalismo democrático, municipalismo comunal, etc.; por las instituciones del común y el gobierno de los bienes comunes; por las redes colaborativas y las redes de estructuras populares comunitarias; por los formatos deliberativos, multiplicadores de las ágoras, y críticos de la matriz liberal delegativa y representativa; por los “órganos autónomos”; por todos los espacios de robustez plebeya y todas las estructuras y experimentos de producción de subjetividades sociales no estatales y no mercantiles en sus más diversas manifestaciones y con diferentes grados de desarrollo de factibilidad anticipatoria; entre otras: ayllu, resguardos indígenas, campamento, asentamiento, consejo nocturno, consejo comunal, comuna, comuna popular, comuna libre, ciudad comunal, ciudad común, barrio inclusivo, municipio autónomo, municipio autónomo rebelde, municipio libre, junta de buen gobierno, caracoles, cabildos autoconvocados, mesas de unidad, lof, trawün, minga social y comunitaria, mingas y tramas para el buen vivir, nueva población, ollas comunes, ollas populares, comedor comunitario, merendero, barrio libre, colectivo barrial, experiencia de hábitat popular, colectiva o colectivo contracultural, colectiva o colectivo feminista comunitario, colectiva o colectivo (colective) lgbtqia+, colectiva o colectivo ecosocialista y contra el agronegocio y el extractivismo, comité popular, comité de barrio, comité de defensa de la revolución, comité de autodefensa, comité invisible, comité local de abastecimiento y producción, bachillerato popular, escuela popular, escuela libre, pluriversidad, espacio educativo autogestionario, centro social, cooperativa, incubadora de cooperativas, empresa de autogestión o cogestión, empresa recuperada por sus trabajadoras y trabajadores, empresa sin patrón, empresa social y pública de las ciudadanas y los ciudadanos, unidad de producción comunal, unidad de producción pública, empresa de propiedad social directa comunal, feria popular, distrito económico comunal, unidad básica o colectivo de trabajo asociado, unidad autogestora, célula territorial o sectorial, célula popular, espacios de autogestión social de bienes comunes, inmueble recuperado por autogestión, brigadas de producción, colectividades agrarias, agro-villas, asociaciones y asambleas territoriales-vecinales-barriales-populares-ciudadanas, instancias de justicia autogestionada, neoquilombos, neopalenques, primera línea, red de estructuras populares y comunitarias, red internacional por la democracia comunal, etcétera.

También los formatos emparentados con los consejos obreros, los consejos de fábrica, los comités proletarios o campesinos, los cordones industriales, los comandos comunales, las asambleas de trabajadoras/es etc., y con toda unidad de organización popular y/o institucionalidad plebeya que pueda brotar del conflicto social, de la lucha de clases (lo que nos plantea la existencia de un vínculo explícito o implícito entre democracia de base y estructuras de rebelión). La lista de universales concretas/os de este género es inabarcable.

Con su sola presencia no solo traen el futuro al presente, sino que también instalan la hipótesis política de la “hora cero” de la transición a un sistema poscapitalista. Como fragmentos de un presente no distópico, como posiciones estratégicas para la fundación del sujeto ético, como bases concretas de la resistencia prolongada, como santuarios de futuro, como sólidas retaguardias, constituyen un antídoto contra la depresión política. Nos plantean que no es cierto que todo aquello que no puede ser conquistado con rapidez y facilidad jamás será conquistado.

Se trata de apostar, pues, por todos los medios de auto-constitución del sujeto en/por la praxis, por la autoemancipación colectiva de las, los y les de abajo. La apuesta es política y a favor de la afirmación recíproca de las micro-políticas (jamás erigidas en regla). Para que lo “ancestral” se convierta en futuro (recupere el futuro), para que el precariado organizado (como parte del proletariado extenso) sea reconocido como la principal referencia para pensar formas de autodeterminación.

En el País Vasco –Euskal Herria– cuentan con una palabra exacta y potente que combina nociones de cercanía, colateralidad, acción y eficacia. Esta palabra sintetiza como pocas el sentido de una praxis comunal: *auzogintza*. Según Saúl Curto López, los cinco elementos teórico-prácticos de la misma serían: autonomía, autodeterminación, autogestión, autoorganización y autodefensa.

Cuando los movimientos sociales, las organizaciones populares e incluso los sindicatos y los partidos políticos de izquierda, democráticos, nacional-populares o “progresistas” (no abiertamente integrados, institucionalizados y recodificados) asumen compromisos con las praxis centradas en la creación, el impulso, la defensa o la simple celebración de la autoafirmación de la comunidad autoorganizada (actitudes que van más allá de “soportar” una actividad independiente); cuando se constituyen, deliberada y conscientemente, en “frentes secundarios” dedicados a la creación de instancias comprometidas con un devenir autónomo de las personas y de las instituciones de carácter público; cuando optan por coexistir con su praxis (y no preexistir) y cuando hacen de esa coexistencia el fundamento mismo de su existencia, emergen las situaciones para una ruptura con los aparatos de gobierno modelados por los mecanismos de mercado y para que una estrategia política emancipadora desde abajo comience a cobrar forma. En fin, aparecen las condiciones para una auténtica innovación política y para la invención de gubernamentalidades autónomas. No es necesario que compartan una narrativa homogénea y un diseño táctico, porque, a partir de esas praxis que traman lazos libres de dominación y potencian la afectividad constituyente, estarán construyendo los cimientos de la unidad de las clases subalternas y oprimidas. ¿Acaso existe un emplazamiento más firme para el enriquecimiento teórico mutuo, para el desarrollo de una comunidad política emancipadora? Tal vez, desde la solidez de ese territorio, podamos pensar en las vías más adecuadas para comenzar a resolver la contradicción interna entre la libertad y la igualdad, entre la condición ciudadana, productora y la condición de seres humanos; entre lo que Rosa Luxemburgo llamaba el “núcleo social y la forma política” de la democracia liberal burguesa. Son múltiples las evidencias que nos hablan de la consanguinidad entre la comunidad autoorganizada y la democracia socialista.

Cuando los movimientos, las organizaciones, sindicatos y partidos de marras no asumen esos compromisos y se instalan de modo acrítico en el molde de las instituciones pre-existentes (idealizando los formatos contractuales, aceptando la legitimidad estatal

como la única o la principal, consintiendo a los canales normativizados de diálogo con el Estado, promoviendo unas formas menguadas de la autoafirmación popular), directa o indirectamente terminan replicando las lógicas y las subjetividades de la política convencional: dirigistas, paternalistas, opresoras, jerarquizantes, mistificadoras, burguesas. Caen en el isomorfismo institucional. Se desconectan de la potencia plebeya-popular. Reafirman la misma institucionalidad que los limita y subyuga.

De este modo, reproducen las jerarquías establecidas por el capital y apuntalan las significaciones dominantes y auspician el corporativismo subalterno, el asociativismo precarizador, el cooperativismo patronal, entre otras formas de gestión de la explotación y la pobreza y de “gobernanza neoliberal”. Renuncian así a la radicalización política y a todo proyecto transformador, y se centran de manera excluyente en las funciones tendientes a ensanchar el campo de negociación de las condiciones de explotación. Se malogran como instrumentos de renovación radical de la sociedad. En el mejor de los casos, retrasan un ocaso histórico, pero no lo revierten.

La función instituyente, fundacional, es lo único que puede ofrecerles una existencia que no sea meramente burocrática y una duración plena. De no ahondar en ese tipo de funciones, no podrán sustraerse al destino de instancias “neo estoicas”, dedicadas a racionalizar lo real, a legitimar los poderes existentes y a erigir un culto a los hechos consumados. Más temprano que tarde devendrán aparatos de dominación.

Con esto no estamos sugiriendo un corte inmediato y total con las formas de legitimación estatal (y las viejas instituciones), aunque ese sea el horizonte. Por cierto, aún sin cuestionar abiertamente las formas de legitimación estatal y sus ejes verticales, un conjunto de movimientos sociales, organizaciones populares, sindicatos y partidos políticos juegan roles importantes en el plano de la reproducción (politizándola, por ejemplo) y en la construcción de tejidos asociativos en el marco de la sociedad civil popular. Incluso, en no pocas oportunidades, han sabido ser innovadores. Por lo tanto, lo que estamos proponiendo es un camino para exceder las formas de legitimación estatal, para contrarrestarlas y para reemplazarlas por instituciones de lo común, pero también para convertirlas en mediaciones funcionales a la nueva institucionalidad. Este camino está signado por la hibridez, la contradicción e incluso por evidentes aporías.

A finales de octubre de 2022 entraba en una cafetería mítica de una céntrica avenida en Buenos Aires para encontrarme físicamente por primera vez con Miguel Mazzeo. Él y sus reflexiones y escritos teóricos eran conocidos para mí desde mucho tiempo atrás. En la primera década de los 2000 como parte del estudio militante y en la última parte de la segunda década, como parte de lecturas para la elaboración de un marco teórico para investigaciones sobre realidades comunales. *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)* o *Reflexiones sobre el poder popular* fueron algunos de esos textos de referencia analizados, mediante los cuales me acerqué a su pensamiento. Tras una breve presentación y pedir un café comenzamos a conversar sobre la materia, y en muy poco tiempo nos dimos cuenta de que sonaba la misma música. Me preguntó sobre mi visita y le hablé sobre el proyecto de la democracia comunal y sobre lo que me había llevado a Chile y a Argentina aquellos días. Miguel me habló en aquel entonces que andaba con una idea en la cabeza que algunos compañeros de diferentes batallas le habían sugerido y emplazado a realizar: nada más y nada menos que la elaboración de una especie de manifiesto comunero. Se nos hizo muy evidente desde el principio que estábamos hablando de sobre diferentes notas de una misma partitura. En muy poco tiempo surgió esa conexión de reconocer al de enfrente como parte de tu propia trinchera; esa conexión que te hace acabar asintiendo al oír su discurso, notar tus reflexiones en sus afirmaciones o terminar con tus palabras el final de algunas de sus frases. La necesidad de un(os) nuevo(s) universal(es) para la renovación del proyecto emancipador (aspecto que atraviesa este libro) fue uno de esas reflexiones conjuntas en las que nos reconocimos y en las que los conceptos que ambos portábamos y proponíamos (la comunidad autoorganizada y la democracia comunal) se fusionaban como parte de la misma realidad. Unos meses después recibí uno de los borradores que fué elaborando en las varias escrituras de manuscrito que tras su edición en Argentina y Chile, también ha acabado siendo publicado en este volumen. Intentaremos emplear el espacio que nos ha brindado Miguel aquí para seguir profundizando en las reflexiones sobre la comunidad autoorganizada y la democracia comunal que tuvimos en aquel primer encuentro, relacionando esas notas musicales y tratando de profundizar en aspectos de esa misma partitura.

Tal y como me explicó en Buenos Aires, el texto de Mazzeo se propone el necesario ejercicio de la reflexión teórica para la renovación y reimpulso de elementos importantes para el proyecto emancipador. Y este es uno de los primeros aspectos a subrayar de la obra: la pertinencia de la propuesta ante el momento histórico que vivimos. La crisis actual, es la continuación de la crisis sistémica que comenzó en 2007, pero acelerada y profundizada por otros factores sistémicos que hacen que la situación se complique y se agudice mucho más. Es una multicrisis compuesta por subcrisis que se están dando en diferentes espacios y ámbitos como la crisis ambiental, sanitaria, económica, energética, política y social. Además, hay que añadir una crisis cultural y de valores, o crisis civilizacional, que está poniendo en cuestión la civilización y el modelo de desarrollo que se vienen construyendo desde la modernidad. Todo ello hace pensar

que la crisis a la que nos enfrentamos no es otra crisis más como las típicas crisis que ha enfrentado en capitalismo en su evolución como modo de producción y de relaciones sociales. No parece ser una crisis que se va a superar en varios años con los reajustes y la adopción de algunas medidas que faciliten la continuación de la acumulación de capital. Parece que es la propia capacidad de acumulación de capital, y por ende, la propia esencia del capitalismo la que está en cuestión, y por tanto, que estaríamos asistiendo al inicio de una crisis sistémica estructural que sería el inicio del fin del sistema capitalista tal y como lo hemos conocido hasta ahora.

Wallerstein ya planteaba a finales del siglo pasado los rasgos estructurales de la situación histórica que seguramente nos iba a tocar vivir. Según él, todo ello haría que la civilización humana pueda entrar en un periodo de caos antes no visto bajo estas coordenadas en el sistema-mundo capitalista, dando pie a una bifurcación histórica entre las fuerzas que optarán por un futuro de más jerarquía, opresión y desigualdad y las que apostarán por un futuro de más igualdad, emancipación y horizontalidad. Tras este primer cuarto de este siglo, sería demasiado absoluto decir que las fuerzas de derechas campan a sus anchas por el mundo y las fuerzas contrahegemónicas están desaparecidas, ya que no sería real ni justo. La potencia emancipadora se levanta, se organiza y se desarrolla frente a cada atropello y opresión que hay a lo largo del mundo bajo múltiples formas e intensidades. Aunque las derechas se reestructuran y avanzan, y aunque se están desarrollando muchas prácticas y proyectos alternativos concretos, no parece que exista una reorganización y reestructuración de la izquierda a nivel global. De hecho, ese es otro de los aspectos que caracteriza nuestro tiempo histórico: la atomización, desorganización y descoordinación de las diferentes izquierdas a nivel mundial. Y junto a ello, la falta de un horizonte emancipador estratégico claro capaz de aglutinar y dar cabida a los diferentes movimientos y expresiones emancipadoras actuales. Y no hablamos de un proyecto homogeneizador y limitante de las diferentes aspiraciones emancipadoras, ya que no todos los planteamientos de aglutinación, coordinación, simbiosis y reconocimiento mutuo colectivo tienen por qué ser limitantes. Al contrario, hablamos de una unidad de acción emancipadora en torno a un proyecto, a unos valores y a unas aspiraciones comunes que den pie a multiplicar la potencia y la efectividad de los movimientos emancipadores.

La fase actual de crisis necesita de renovación de las propuestas emancipadoras, propuestas que uniendo la teoría y la práctica tengan la capacidad de generar espacios de encuentro, de suma y de simbiosis entre las diferentes prácticas y movimientos emancipadores. Propuestas que recojan lo mejor de nuestro pasado; de los últimos doscientos años de luchas contrahegemónicas y también las enseñanzas y contenidos de la historia de las prácticas humanas colectivas y comunitarias, con la intención de actualizar y plantear caminos concretos para nuestro presente y nuestro futuro. En la propuesta de Mazzeo sobre la comunidad autoorganizada palpita esa intención. Por una parte, teorizar desde y sobre las luchas y realidades colectivas, comunitarias y comunales que están en movimiento, para, a partir de ahí, intentar ofrecer una herramienta conceptual que pueda aglutinar múltiples realidades y situaciones, pero que a su vez habla de una figura universal de emancipación, aplicable a las diferentes realidades desde sus características concretas.

Muchos de los aspectos y elementos que nos hemos ido encontrando a lo largo de este manifiesto los reconocemos como parte de la conceptualización y el desarrollo de la idea de la democracia comunal. Y eso es así, porque la comunidad autoorganizada de la

que nos habla Mazzeo es una parte necesaria, indispensable e inseparable del marco estratégico de la democracia comunal como proyecto emancipador. Mientras que la comunidad autoorganizada habla de la forma y el contenido de la organización del sujeto emancipador, pero también de los contenidos de su proyecto, la democracia comunal habla de un proyecto social y societal para la sociedad basada en comunidades autoorganizadas. Si la casa es la democracia comunal, los ladrillos son las comunidades autoorganizadas. Si el horno de pan de la futura sociedad es la democracia comunal, la masa madre son las comunidades autoorganizadas. Así, la comunidad autoorganizada sería la manifestación societal más pequeña y concreta de la democracia comunal. Algo así como la unidad indivisible a partir de la cual se construye estadios más complejos una “sociedad de sociedades” o una gran “comunidad de comunidades”, en diferentes escalas y territorios. Por ello la posibilidad de existencia de democracia comunal es correlacional a la existencia y el desarrollo de la comunidad autoorganizada, es decir, la construcción de las prácticas de democracia comunal comienzan y se desarrollan en las prácticas y en la construcción de la comunidad autoorganizada. Por ello Mazzeo nos está hablando de los átomos sociales fundamentales para la democracia comunal, el espacio colectivo donde el “ser social en sí” toma conciencia y se auto erige como “ser social para sí” desde las prácticas del reconocimiento mutuo y el despliegue de amor colectivo basado en valores como la solidaridad, el apoyo, la cooperación, la empatía y la cercanía.

La comunidad autoorganizada subvierte las formas democráticas actuales poniendo en práctica formas o modelos-experimentos de democracia comunal. La base del proyecto de la democracia comunal (o sistema comunal) es la Autoconstrucción colectiva de Autogobiernos colectivos, algo que entronca directamente con la idea de la comunidad autoorganizada a la que apela Mazzeo en su obra y que tiene que ver también con las formas concretas de gestión, deliberación y organización de lo social, lo material, lo productivo, lo reproductivo y lo cultural. Es decir, formas concretas para practicar la democracia de otra manera. Mazzeo nos plantea que, “claro está, debe poseer contenido anticolonial, antiimperialista, anticapitalista, antiextractivista, plurinacional, antipatriarcal, disidente. Debe ser democrática, pero comprendiendo a la democracia como lucha por más democracia y lucha por otra democracia y no como anhelo de socialdemocracia, no como deseo de orden y de sumisión institucional”. Es por eso que al igual une la idea de la democracia (comunal) con la construcción de poderes propios, así, entiende “la democracia como autodeterminación, autogobierno popular, colectivización de los medios de producción, descentralización del poder, participación pública y simétrica, proliferación de las instancias deliberativas, como creación de “instituciones autorreflexivas”; como “el fundamento mismo del socialismo sin Leviatanes”.

¿De qué hablamos cuando hablamos de democracia comunal? La democracia comunal es un paradigma que surge desde las experiencias y luchas populares que se están desarrollando en las comunidades auto-organizadas y que aspira a organizar la vida desde otros parámetros a los existentes actualmente. Entronca con la reflexión de Mazzeo cuando plantea que “es lícito pensar a la matriz comunal (las diversas matrices comunales) como elemento constitutivo del bloque histórico del proletariado extenso, y, por qué no, como su posible médula y su forma política principal”. En las últimas décadas se han hecho diferentes aportaciones que hablan de lo común, la comunidad, lo comunal o lo comunitario desde perspectivas emancipadoras. Podemos encontrar perspectivas así en las tradiciones de pensamiento históricas antisistémicas

(comunismo, anarquismo, etc.) y también en las aportaciones que vienen realizándose en los últimos años, donde destacamos, entre otras, las propuestas del municipalismo libertario, de lo común, de lo comunitario, de la democracia directa y participativa, del feminismo, del cooperativismo transformador, de los comunes en las ciudades y del confederalismo democrático, entre otros.

El planteamiento de la democracia comunal, sin embargo, aspira a poner en relación todas esas aportaciones, ofreciendo un horizonte común y compartido. Asimismo, anhela ser una especie de “universal emancipador compartido” que ofrezca a las diferentes luchas populares una globalidad estratégica común. Donde cada lucha –desde su parcialidad, territorio, realidad social, perspectiva emancipadora concreta– pueda entroncar con una panorámica y proyecto emancipador más holístico y general que lo abarque todo. Así, las diferentes comunidades autoorganizadas pueden encontrar un espacio común en un horizonte estratégico común. Hacemos nuestras las reflexiones de Mazzeo que nos comunicó en aquel primer café y que se respiran a lo largo de este texto cuando plantea que “no tenemos y necesitamos una aspiración universalista como perspectiva articuladora de realidades heterogéneas, representaciones contrahegemónicas situadas, potencias políticas singulares y discursos críticos. No precisamente una ‘filosofía universal’, tampoco un artificio universalista o un significante que blasone ‘superioridad’. Sí una aspiración que dé a luz un símbolo (antes: un modo de producción simbólica de subjetividad) y haga posible la representación de un *imago mundi*. Un marco de referencia para los muchos mundos. Una comunidad de comunidades”. Entonces ¿Puede ser la idea o el paradigma de la democracia comunal una referencia de horizonte estratégico para las comunidades autoorganizadas? Intentaremos profundizar un poco más en las características del paradigma de la democracia comunal a partir de las vertientes del proyecto, sujeto y proceso.

La democracia comunal desde el vértice del *proyecto* plantea claramente un proyecto societal antagónico al modelo liberal. Partimos del planteamiento que sostiene que la forma de lo político liberal y la forma de lo político comunal son contrapuestas y responden a lógicas diferentes y no compatibles. Entonces, la democracia liberal es la forma política que necesita el capital y normalmente bajo el prisma liberal responde a la formas y procedimientos para la elección de los representantes políticos como a las formas de gobierno representativo profesionales. En cambio, la democracia comunal tiene otras características: no limita la democracia a un sistema político de gobierno representativo, sino que extiende la idea de la democracia a la totalidad de una organización y la reproducción de la sociedad, entendida como un sistema social de vida; no hace separación de esferas (político y económico, por ejemplo), sino que se concibe la democracia de manera holística en lo social, político, económico, cultural, espacial y epistemológico; plantea una ética de liberación que atraviesa todos sus postulados desde la idea de la superación de todas las opresiones y la construcción de un sistema de emancipación múltiple; prioriza la participación directa en los debates y toma de decisiones sobre la gestión, organización, producción, reproducción de la sociedad; promueve la auto-organización, la activación social y el protagonismo de las comunidades en sus entornos, entendiendo que todas las personas son animales políticos para el devenir social; en ese sentido, promulga un cambio de estructuras mentales, psicológicas y culturales desde unos valores y una ética revolucionaria basadas en la solidaridad, cooperación, corresponsabilidad, empatía, fraternidad, generosidad, ayuda mutua, colaboración y coimplicación; también promueve un cambio de estructuras

materiales, auspiciando la apropiación de los medios de poder (producción, reproducción, formación, distribución, información, enseñanza, distribución, etc.) y la creación de nuevas institucionalidades como forma emergente de nuevo poder propio; plantea la limitación amplia de formas de propiedad privada y promulga la expansión y la priorización de formas de propiedad comunal y social; propone otras formas de organizar el trabajo, libre de exclusiones y explotación; otras formas de relaciones humanas, libre de la dominación patriarcal y el racismo; y otras formas de interacción entre los pueblos, libre de colonialismo e imperialismo.

La democracia comunal desde el vértice del *sujeto* plantea romper con el sujeto individualista de la modernidad y recuperar la centralidad de la comunidad sin negar los individuos que la forman. Plantea la necesidad de generar una nueva identidad emancipadora que asuma las diferentes propuestas de liberación, potenciando la unidad desde su diversidad. Aspectos como la interdependencia, la co-implicación o la reciprocidad son fundamentales. De allí que resulta importante la articulación de toda esa diversidad, así como también buscar formas de organización y coordinación que garanticen la unidad y, al mismo tiempo, la autonomía de todos los espacios. Asimismo, sostiene que el sujeto se organice y se autodefina a partir de las prácticas concretas desde las que se haga frente tanto a las injusticias como a la resolución de problemas concretos. De modo que será esencial potenciar la organización comunitaria y las nuevas formas de relación será vital, así como territorializar el nuevo poder social de esa comunidad organizada en poderes populares. La idea de la comuna, como expresión del poder popular y nueva institucionalidad, aparece precisamente como articulación de las luchas en un proyecto territorial de soberanía y autogobierno popular. Por último, se sostiene la estructuración del sujeto comunal en las diferentes escalas espaciales, así como también una temporalidad adaptada a las lógicas internas en la forma de habitar el territorio.

La democracia comunal desde el vértice del *proceso* plantea pasar de la estrategia de la toma del poder, a la construcción del poder propio como prioridad. Pero propone asumir una integralidad y complementariedad de espacios de lucha como criterio general, integrando todos los espacios posibles de lucha como parte de la misma estrategia integral (calle, movimientos, instituciones, economía, cultura, entre otros). Planteando, por una parte, la erosión del capitalismo y, por otra, la construcción de poderes populares en todos los frentes, pero priorizando el trabajo extraparlamentario en la calle, desde donde inventar nueva institucionalidad popular. Se propone una dialéctica del conflicto auto-constituyente, donde lo destituyente, instituyente y constituyente más que oponerse, se complementan en un proceso continuo y dinámico. Así, la dinámica de construcción-deconstrucción debiera atravesar todas las prácticas políticas y en todos los frentes, en otras palabras, ir construyendo las nuevas lógicas mientras se rompe con las viejas. La superación del Estado como horizonte es fundamental en ese proceso, pero desplegando una posible práctica transformadora radical desde, contra y más allá del Estado. Estos procesos de construcción-deconstrucción tomarán formas y tiempos diferentes en cada territorio y realidad, pero siempre en el camino de lucha y conflicto que va desde la situación de dominación hacia la de emancipación.

Así, la comunidad autoorganizada es atravesada de manera transversal y muchas veces de manera directa por estos vértices de proyecto, sujeto y proceso como hemos podido ver en las diferentes reflexiones planteadas por Mazzeo. Nos plantea el sujeto del “proletariado extenso” como la comunidad autoorganizada, pudiendo ser ésta “la

materia (contenido y forma) con la que se construye un cuerpo revolucionario. No la única, por supuesto, pero sí la materia primordial. Puede ser la forma política del pueblo insurgente para este tiempo histórico, una forma transicional hacia una sociedad poscapitalista”. Además, la comunidad autoorganizada en cuanto que es base para la construcción de poderes populares^[1], también es atravesada directamente por los Procesos Sociales Básicos identificados en la emergencia del paradigma de la democracia comunal. Además de la Autoconstrucción y del Autogobierno (concretada como autoconstrucción de autogobiernos), también se identifican otros cinco procesos sociales como son la autonomía (independencia), la autodeterminación, la autoorganización, la autogestión y la autodefensa. Estos cinco elementos son fundamentales en la construcción del poder propio de la colectividad y se interrelacionan entre sí de manera dinámica como las cinco aristas de una rueda que está en movimiento. La comunidad autoorganizada es la escala de experimentación social más pequeña desde donde la colectividad pone en práctica diferentes ejercicios de autonomía como ser social colectivo para sí, desde la definición del proyecto propio hasta las formas de guardar su independencia respecto a otros factores. Ejercicios de autodeterminación desarrollados desde la práctica diaria, no sólo encarando planteamientos y proyectos transformadores, sino también llevando a cabo las deliberaciones oportunas y tomando las decisiones propias para ese camino. Ejercicios de autoorganización desde la capacidad propia para buscar las mejores formas organizativas que se ajusten a las realidades y a los momentos concretos, buscando repartir tareas, trabajos y responsabilidades y ampliando las formas de participación política colectivas. Ejercicios de autogestión en la producción y reproducción de la vida mediante prácticas que busquen la autosuficiencia multiescalar partiendo de las capacidades locales y comunitarias. Ejercicios de autodefensa para autoproteger los avances realizados ante los ataques de los poderes establecidos que busquen cooptar, desactivar, descafeinar o aniquilar las experiencias emancipadoras y ante las posibles regresiones que se puedan plantear, tanto desde factores externos o internos.

Con las reflexiones y las realidades concretas de las comunidades autoorganizadas entronca también la labor que viene desarrollando la Red Internacional por la Democracia Comunal, cuyo segundo encuentro internacional se celebraba en Chile en 2022 cuando tuvo lugar aquel café inicial en Buenos Aires. Esta Red se creó un año antes en el I. Congreso Internacional por la Democracia Comunal celebrado en el País Vasco, en octubre de 2021. Se define como un espacio híbrido de articulación política entre movimientos populares, comunales, comunitarios, personas, activistas, académicos-militantes y proyectos transformadores para impulsar, por una parte, la conexión, la relación y el estudio de las realidades y luchas comunales y comunitarias en diferentes partes del mundo, y por otra parte para profundizar, desarrollar y difundir la construcción de un paradigma de democracia comunal que sirva para la actualización, regeneración y enriquecimiento de un horizonte emancipador a largo plazo para la humanidad en este presente y futuro que vivimos. Esta Red^[2] trabaja por poner en relación las comunidades autoorganizadas y por generar teoría desde las prácticas de estas comunidades.

Las reflexiones que nos plantea Mazzeo son ejercicio de espiral de la praxis, esa espiral que va de la práctica a la teoría para volver a la práctica, en un movimiento dinámico de profundización, avance y enriquecimiento de las prácticas emancipadoras. Y es que el ejercicio teórico desde este panfleto filosófico ilustrado viene a poner nombre, a verbalizar, a conceptualizar y a reflexionar sobre realidades comunitarias y populares

que existen en diferentes partes del mundo bajo diferentes formas e intensidades. Se busca visualizar y traer a primera línea y con aspiración universalista a un sujeto existente bajo cientos de formas diferentes. Pero se habla de esa realidad también desde la potencia emancipadora si se activa, se articula y se encarrila hacia caminos de emancipación. Aquí la idea de la comunidad autoorganizada y la democracia comunal vuelven a aparecer como las dos caras de una misma moneda en una dialéctica que se retroalimenta dinámicamente. Ya que la elaboración y la difusión de un marco teórico-ideológico general y universal que plante un proyecto u horizonte de sistema o democracia comunal puede ayudar a establecer una referencia para que las comunidades autoorganizadas se reconozcan y desplieguen su potencia emancipadora y rupturista en la medida que avanzan en el camino de profundización de ese proyecto. De la misma manera, el desarrollo, la potenciación y la multiplicación de las comunidades autoorganizadas, desde sus realidades y luchas concretas, desde su identidad e idiosincrasia propia sin duda generará el caldo de cultivo necesario para multiplicar las prácticas emancipadoras en el desarrollo escalar de posibles modelos de democracia comunal. Y hablamos de modelos de democracia comunal, ya que aunque tengan matrices, criterios y características estructurales parecidas, cada cual irá ensayando una forma y modelo concreta para su realidad concreta. En ese camino de experimentación comunal de y desde las comunidades autoorganizadas, no es tan importante que se hable de un modelo como verdad absoluta, no un modelo acabado, sino abierto como dice Mazzeo. Por ello, “se trata de pensar una universalidad como propuesta y no como imposición; como vivencia real de una totalidad en construcción y no como totalidad dada de antemano. Una totalidad no resuelta en sí misma. Una totalidad abierta y provisoria, que reproduce la tensión entre su “abstracción” y sus determinaciones concretas”.

Por ello, no es tan importante, y no se trata, que desde las comunidades autoorganizadas se impulse la defensa y la difusión de un concepto o nombre concreto como el de la democracia comunal, sino establecer un horizonte claro de democracia comunal compartido, pero que luego se pueda trabajar desde cada realidad concreta a partir de los conceptos o ideas-fuerza que conecten con las realidades, las mentalidades y las necesidades sociopolíticas y culturales de cada colectividad, región, país y zona concreta. Bajo el paraguas conceptual del paradigma de la democracia comunal se encuentran diferentes conceptos articuladores con capacidad de articulación y profundización de la organización y de la conciencia socio-política colectiva como son el poder popular, las soberanías populares, la autogestión, las autodefensas, la democracia directa, la autonomía política, ...son conceptos y prácticas a partir de los cuales poner en práctica procesos sociales para construir experimentos prácticos como laboratorios de modelos de democracia comunal. En la medida en que más comunidades autoorganizadas desarrollen y profundicen más experimentos desde estas perspectivas se podrán ampliar las redes socio-relacionales, las culturas políticas y las escalas territoriales para intentar ir generalizando las prácticas de la democracia comunal. Será importante el ejercicio de unir y generar redes locales, comarcales y regionales de estas comunidades autoorganizadas, pero también desarrollar redes en las escalas nacionales, regionales e internacionales. En ese proceso, si se acierta a generar territorios amplios entroncados en las prácticas de la democracia comunal se podrá aspirar a disputar las escalas nacionales de cada país, en una espiral de ir ampliando escalas e ir estabilizando conquistas populares; ya que como dice Mazzeo “la Nación, además, puede ser considerada como uno de los anillos mayores en la estrategia de autodefensa de un modelo de democracia comunal, alternativa al capitalismo”.

La democracia comunal, y por ende la comunidad autoorganizada, como parte de la fundamental base socio-material y geo-territorial, puede erigirse como un laboratorio de conexión e interacción de prácticas emancipadoras, que facilite la intersección y la conjugación de diferentes vértices liberadores a partir de las múltiples opresiones existentes. Donde cada identidad liberadora se reconozca y sea reconocida, construyendo una identidad emancipadora compartida. Erigir unas barricadas multidimensionales y multiescalares al Sistema de Dominación Múltiple puede generar un laboratorio de experimentación desde las prácticas comunales y populares para ir construyendo y desplegando un Sistema de Emancipación Múltiple, donde poder prefigurar, ensayar y practicar las posibilidades del mañana, los futuros posibles en las dinámicas y propuestas del presente. Un sistema como totalidad “compuesta a partir de las vivencias anticipatorias (o prefigurativas, si se prefiere) de una sociedad autoemancipada y de acontecimientos autogenerativos de distinta escala”. En esa línea práctica del futuro en el presente, pero también de rescatar las raíces del pasado como elementos para la reinención y creación futura, hay que situar la interesante aportación de Mazzeo sobre la Trama Ancestral Tácita y Conjetural (TATC). Desde la idea de que “la materialidad de lo ancestral no debería asociarse a los objetos fijos, a las instituciones rígidas, sino a los componentes activos, a un saber hacer, a un saber refundar, a una creatividad con consecuencias prácticas”.

A lo largo de las páginas de este libro, desde las lecturas y críticas sobre la modernidad, sobre la necesidad de renovar universales emancipadores, sobre los puntos de partida, hasta los planteamientos sobre la prefiguración, las TATC, la relación y la lucha contra, desde y más allá del Estado, y los diferentes aspectos relacionados con las transiciones la democracia comunal y la comunidad se encuentran una y otra vez como parte de un mismo puzzle, como parte de una misma totalidad política que clama futuro desde el presente. Como decíamos al inicio, reflexiones como las que se esbozan en este libro son fundamentales, y más en el tiempo histórico de crisis decadentes que nos ha tocado vivir, y dónde otra vez las tensiones entre lo mejor y lo más rancio y conservador del género humano lucharán ante los tiempos difíciles que vienen para la humanidad. Frente a las posiciones de derechas que plantearán salidas populistas, ultraliberales y fascistas, se deben alzar las comunidades autoorganizadas con planteamientos colectivos para abordar las necesidades concretas del presente pero con una perspectiva y discurso de largo alcance. En esa batalla, la construcción y el despliegue de las comunidades autoorganizadas será fundamental. Por ello, acabamos reconociendo el esfuerzo y dando las gracias a Miguel Mazzeo por la contribución que hace con este texto para las luchas sociales y subalternas. Nos parece que hace una bonita y necesaria aportación desde esa espiral praxista de la práctica-teórica-práctica para seguir construyendo el paradigma de la democracia comunal ensayado y experimentado desde los procesos y los laboratorios populares. Sigamos alimentando el hilo comunal que atraviesa la historia, sigamos sembrando desde las comunidades autoorganizadas praxis presentes llenas de futuro.

Euskal Herria (País Vasco), 1 de abril de

2024

[1] En 2019-2020 se desarrolló en el País Vasco una reflexión colectiva y militante sobre la actualidad y la necesidad del Poder Popular y la Auzogintza como lógica política de construcción social, en la que se utilizaron análisis de diferentes

experiencias y textos, entre ellos los de Mazzeo
(<https://herriboterea.wordpress.com/liburua-pdf/>)

[2] La Red Internacional por la Democracia Comunal tiene sus principios en su texto fundacional (<https://demokraziakomunala.wordpress.com/red-internacional/>) y viene desarrollando una dinámica de generar contactos y redes a partir de los Congresos internacionales y las actividades que viene realizando.