

. Entrevista temática

I) LA COMUNIDAD

Decís algo que me parece importante en tus publicaciones, que para no reproducir lo que se combate es necesaria la coherencia en las prácticas cotidianas, también de las puertas “para adentro” de las casas. Son las prácticas sociales ejercidas en la cotidianeidad que no sólo combaten la injusticia, sino que van a producir otra justicia. Aquí es necesario preguntarse: ¿qué tipo de antropología sustenta un movimiento social?

No le llamaría antropología, sino una forma de pensar y hacer centrada en la persona que vive en una construcción más amplia, en constante interacción en una comunidad concreta. Es un nuevo sujeto. Digo siempre que la comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas. Creo que no existe una comunidad abstracta y general. Diviso en los movimientos sociales un tejido antropológico basado en las comunidades en movimiento, ellas mismas son movimiento. Constató que se desarrolla así una inusual gratitud en los vínculos. De este modo, la comunidad manifiesta una disponibilidad hacia lo común, siempre alerta, siempre generosa. Después de mucho andar siempre llego a la misma prudencia por una pasión serena, diría: no hablo de comunidades sin problemas, ya que los tienen y muchos, y porque sería negar su real validez incluso en la resolución de los conflictos que se suscitan.

La comunidad es movimiento, con un esfuerzo constante por actualizar lo común, y lo común es a mi juicio lo no absolutamente realizable, es una universalidad abierta, no aferrable en su plenitud. La comunidad que he podido conocer en mi arduo caminar por América Latina es un devenir, un intento, un avance. Veo esta permanente dinámica en los movimientos, ese espacio donde la comunidad se desarrolla como terreno de configuración particular e histórica de lo común, y lo común como virtualidad que late y se actualiza en la comunidad. El hacer comunitario, con su lógica apertura a contradicciones y ambivalencias internas, nos informan de la contemporaneidad radical de la comunidad respecto de otros modos de cooperación y organización social.

Creo que la potencia de la comunidad se relaciona con las vivencias humanas, con las relaciones que hombres y mujeres en movimiento establecen entre sí y con los demás. Relaciones que, individual y colectivamente, se comparten en el dolor. Y estoy de acuerdo con Negri cuando afirma que la potencia se forma en el dolor, él asegura que todos los grandes sujetos colectivos se forman a partir del dolor, al menos aquellos que luchan...contra la expropiación del tiempo de la vida que decreta el poder. Y creo también que al dolor no es posible contarlo, transmitirlo, sólo compartirlo, justamente porque desborda la lógica, lo racional, el lenguaje. Entonces, reconozcamos, con Negri, al dolor como una llave que abre la puerta de la comunidad.

¿Puedes explicarnos más esa dimensión del dolor en relación a la comunidad de la que habla Negri? La presencia del dolor y su papel de “llave” o “clave” en la vida de los movimientos, me parece una lectura del todo interesante.

Mirá, en ese sentido la potencia del dolor, vivido y convivido en comunidad, puede cambiar a la gente, es capaz de cambiarnos a todos y a cada uno de nosotros. Pero atención, que sólo es capaz de cambiarnos en la medida en que participamos de esas relaciones en movimiento, y no tanto cuando los movimientos se institucionalizan. Está comprobado que no son las manifestaciones o las marchas rituales las que tienen el poder de cambiar a la gente, aun si es cierto que, en algunas ocasiones, las acciones de calle pueden encarnar las potencias del cambio.

Son otros los cambios de los que estamos hablando.

Sí, los sujetos sociales no se construyen de un día para el otro. Este es un proceso consciente y permanente. Consiste en emanciparse de las dependencias, las obediencias ciegas y las opresiones con las que convivimos en la vida cotidiana y en nuestros movimientos, a menudo de forma inconsciente.

¿Liberarse quiere decir no reproducir las opresiones que sufrimos?

Un sujeto social no puede afirmarse como tal sin trabajar las opresiones que sufre, sin quitarles el velo y luchar en lo cotidiano por superarlas, junto a los otros. La liberación exclusivamente exterior es una utopía insana además de una imposibilidad total. Este fue el mensaje del subcomandante insurgente Marcos cuando le dijo a Juan Gelman: no nos preocupa el enemigo, nos preocupa cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros. Y esto no depende –lo sabemos- ni del poder estatal, ni de las armas.

Desde esta concepción de “personas en relaciones comunitarias”, ya se puede divisar un estilo de construcción forjado en procesos ¿Esos procesos son respetados en todos los movimientos sociales?

Por cuanto he conocido hasta el momento, creo que las cosechas de las siembras de abajo, como dice Marcos, nunca son inmediatas. Es un aprendizaje comunitario o colectivo, como guste llamársele. Se trata de manejar los tiempos de otro modo, en función de respetar tiempos interiores y no sólo del sistema. Y esto lleva a la comunidad de los movimientos a dar un paso más allá: erradicar la instrumentalización de los medios en función de los fines, que tantos dobles discursos provoca. El fin está en los medios, por eso se valora el proceso, y no sólo el resultado.

LOS SUJETOS SOCIALES en COMUNIDAD

Desde tu perspectiva ¿cómo definir a los sujetos sociales/los movimientos sociales?

Empezaría por pensar al movimiento como un “transformarse transformando”, como dicen los sin tierra. Como una capacidad humana, individual y colectiva, de modificar, el lugar asignado o heredado en una organización social. Esta modificación de roles-lugares puede dar lugar a una suerte de fluidez, por la cual el sujeto se autotransforma continuamente, en un proceso de carácter autoeducativo; o bien puede frenarse con la adopción de una nueva identidad que sustituye a la vieja.

Si los roles-lugares no se modifican, la lucha social estará destinada al fracaso, porque reproduce los roles opresivos que la originaron.

Este cambio permanente, tiene su posibilidad de contención únicamente en una sólida comunidad humana. Las claves para la continuidad de las experiencias y los procesos están en los los vínculos fuertes, comunitarios, en los lazos fuertes de hermanamiento. A este respecto, la brasileña Roseli Salete aporta el concepto de “pedagogía de enraizamiento en una colectividad”, entendiendo a las raíces no como una identidad fija, o un lugar físico, ni tampoco como un rol social, sino como las relaciones humanas con aquellos que compartimos la vida.

De todo esto se desprende la importancia de trabajar la organización del movimiento como entramado y espacio de vínculos, sociales, culturales, también afectivos, y esto cuestionaría la idea hegemónica en nuestras izquierdas sobre la organización como instrumento para conseguir fines.

II) RELACIONES SOCIALES POSIBLES

¿Cómo serían las relaciones sociales que den lugar a la construcción de una nueva sociedad?

Yo diría que una nueva sociedad no es un lugar al que se llega, y por lo tanto no es algo que pueda implantarse. Ese nuevo mundo ya existe, en algún grado de desarrollo y es por eso que, para manifestarse, necesita ser parido por un acto de fuerza: la revolución.

Así se entiende que la revolución colabora en el nacimiento del mundo nuevo, pero no lo crea. Como diría Marx, es una potencia-latencia que crece y estalla como una flor. Siento que lo que está sucediendo en los territorios de los movimientos es la formación de ese "mundo otro", diferente al actual, asentado en lógicas de construcción distintas.

Desde esta perspectiva, lo más revolucionario que podemos hacer es trabajar profundamente en lo local, crear nuevas relaciones sociales, relaciones que nacen en la lucha y se sostienen y expanden gracias a ella.

ROL de la FAMILIA y las MUJERES

Los movimientos sociales han manifestado un tipo de organización particular ¿Qué nos puedes decir desde tu experiencia y cómo ves el rol de la familia y la mujer en el contexto de los movimientos sociales?

A mí me parece que los movimientos que han lanzado desafíos más serios al sistema (indios comuneros, campesinos, sin tierra, sin techo, piqueteros y también movimientos no territorializados de mujeres y jóvenes), adoptan formas organizativas a partir de la familia. Mejor dicho: de unidades familiares que, como plantea Immanuel Wallerstein, reúnen, en un fondo común los ingresos de sus miembros para asegurar su mantenimiento y reproducción, y que no son familias nucleares sino formas de relaciones estables del tipo de familias extensas, complejas o de nuevo tipo. A menudo, el rol de las mujeres es central aunque no siempre como espejo del papel dominante del varón, sino en el marco de nuevas relaciones con los hijos y otras familias.

Por otra parte, el papel de la familia en estos movimientos, encarna nuevas relaciones sociales. Yo señalaría cuatro aspectos: la relación públicoprivado, las nuevas formas que toman las nuevas familias, la creación de un espacio doméstico que no es ni público ni privado (los abarca a ambos) y la producción y reproducción de la vida. En la base de estos procesos está el quiebre del patriarcado que, como relación social, entró en crisis hacia los años 60 y que tiene múltiples manifestaciones que van desde la familia hasta la fábrica, pasando por la escuela, el cuartel y las demás instituciones disciplinarias.

Te diría que este conjunto de cambios, que resumimos en el papel destacado de la familia en los movimientos antisistémicos, va de la mano de una reconfiguración de los espacios en donde se hace política. Y, por lo tanto, de las formas que adopta, los canales a través de los cuales se trasmite y hasta de la relación mediosfines que se busca. Mirá, respecto de los sectores populares indígenas urbanos de Bolivia, la antropóloga Silvia Rivera dice que la política se define más en el ámbito íntimo de los mercados y las unidades domésticas, que son espacios del protagonismo femenino por excelencia, que en las calles.

Sin duda, el protagonismo femenino y de las unidades domésticas están modificando las formas de hacer política y el cambio social, y coincido con Porto Gonçalves, un geógrafo brasileño que colaboró con Chico Mendes, cuando afirma que es un terreno abierto a la investigación. Porque constata que en el movimiento de los seringueiros, la mujer jugó un papel relevante en la

configuración de nuevas relaciones de género que dieron pie al nacimiento de un espacio doméstico, que está resultado determinante en la constitución del sujeto seringueiro.

LA EMANCIPACIÓN COMO PRODUCCIÓN DE VÍNCULOS

En el contexto latinoamericano, ¿cómo hablarías del protagonismo de los movimientos sociales?

Si miramos los últimos quince años, los principales hechos políticos sucedidos en América Latina fueron protagonizados por los movimientos y, muy en particular, por aquellos movimientos conformados por los habitantes del subsuelo, los llamados excluidos o marginados. En efecto, fue la movilización social la que consiguió derrocar presidentes corruptos o impopulares, modificar la relación de fuerzas en varios países, deslegitimar las políticas neoliberales y, muy en particular las privatizaciones. Se contribuyó de manera decisiva a que llegaran al gobierno sectores políticos progresistas.

Sin embargo, no quedan ahí los logros de los movimientos. Un mundo nuevo está naciendo en los territorios de los movimientos. Un mundo nuevo, o sea, diferente, se abre paso en las grietas del sistema que los habitantes del subsuelo vienen horadando desde hace algunas décadas. No es “un” mundo, sino mundos diferentes; diferentes del mundo hegemónico que hemos dado en llamar capitalismo-imperialismo-mundialización. Estos otros mundos son también diferentes entre sí, pero tienen en común la lucha por la dignidad, la autonomía, la tensión emancipatoria, que, de alguna manera, constituyen la argamasa con los que nace y crece nuestro otro mundo.

Son diferentes y diversos porque así son los suelos y culturas que los ayudan a nacer, y así son las mujeres y los hombres que les van dando forma. Pero también porque los tiempos del nacer y del hacer no son homogéneos, como lo son los tiempos de la producción y del consumo del sistema. Como te decía, estos otros mundos que están pariendo los territorios de los movimientos en nuestro continente, no nacen de golpe ni de un solo empujón; van tomando su forma en el tiempo largo y a menudo sordo de la resistencia, y se hacen visibles en los tiempos más cortos y a veces fugaces, de las insurrecciones y desbordes del subsuelo.

¿Mundos diferentes y tiempos diferentes?

Justamente, no hay, un solo camino ni un solo tiempo, sino caminos y tiempos trazados y caminados con las maneras y ritmos de la experiencia de cada pueblo. En las experiencias protagonizadas por zapatistas y los sin tierra, por aymaras y quechuas bolivianos, por indios ecuatorianos y colombianos, por desocupados piqueteros argentinos, por fábricas recuperadas, y por innumerables habitantes del sótano en ciudades y campos, encuentro actitudes diferentes hacia los estados nacionales. Son formas diversas de construir sus organizaciones, modos dispares de afrontar las relaciones con el territorio y particularidades en cuanto a las formas de afrontar la educación, los cuidados de la salud y la producción.

¿Qué características encontraste en los vínculos con el Estado y en su forma de organización?

Por un lado, hay movimientos que rechazan cualquier colaboración o apoyo del Estado, otros que mantienen prudentes distancias pero reciben diversos tipos de sostén estatal, y otros que se han incrustado de lleno en la institucionalidad, con la esperanza de transformarla o de fortalecerse a través de ella. En cuanto a las formas organizativas, varían desde grados distintos de horizontalidad e informalidad hasta formas jerárquicas más o menos flexibles, y esto incluye mestizajes organizativos de todo tipo. Las formas de acción, entre legales e ilegales, pacíficas, y menos

instrumentales y autoafirmativas, defensivas e insurreccionales, nos hablan de universos heterogéneos, reacios a las síntesis simplificadoras.

Ni qué hablar de las diferentes “estrategias” que se trazan los movimientos: desde las ya prefijadas hasta las más o menos inciertas; desde la revolución consistente en la toma insurreccional del poder estatal, hasta la creación de una isla autogestionada que, como lo ha señalado el subcomandante Marcos, no sea refugio para la autosatisfacción, sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra.

Realizaciones y relaciones para la emancipación

En cuanto a sus realizaciones, también el panorama es diverso: hay movimientos que se destacan por sus realizaciones en el terreno de la educación, mientras otros sobresalen por la elevada participación de las mujeres, incluso en los cargos de dirección. Algunos cuentan con realizaciones notables en el terreno de la salud, recuperando saberes tradicionales que se combinan con la medicina alopática; otros se esfuerzan por encarar la producción rehuyendo la división taylorista y jerárquica del trabajo, o abordan la comunicación de forma realmente alternativa y participativa, de modo que las comunidades toman en sus manos los medios, disolviendo las distancias entre emisores y receptores. Como te imaginarás, no es lo habitual, ciertamente, que un movimiento haya desarrollado de forma pareja todos los aspectos que hacen a la emancipación y a la creación de un mundo nuevo. Existen, por lo tanto, grados diversos de ruptura con lo viejo, a mi modo de ver el zapatismo es la ruptura más completa y explícita –tanto en el hacer como en el pensar- con las viejas formas de cambiar el mundo.

Las diferencias anotadas entre los movimientos, y otras tantas que se podrían sumar, no deberían ocultar las cuestiones en común de estos sujetos territorializados que, mientras resisten, se empeñan en convertir sus emprendimientos para la sobrevivencia en alternativas al sistema. Me interesa dar cuenta de algunas experiencias notables en la educación, la producción material y la salud, con la esperanza de mostrar que los diversos modos de hacer emancipatorios se asientan, y tienen en común, la creación y producción de relaciones sociales de nuevo tipo, no capitalistas, basadas en la reciprocidad, la autonomía, el hermanamiento, la autogestión y la convivencia comunitaria.

Y aquí hay que considerar algo clave para comprender los nuevos movimientos y es lo que plantea Porto Gonçalves, de alguna manera esto es imposible si nos quedamos en categorías analíticas pensadas a partir de la realidad europea. Y esto supone una tarea que recién comienza: la *descolonización del pensamiento crítico*, que debe ir acompañada de la actividad y la reflexión que producen los movimientos así como de la resignificación de lo que Porto Gonçalves llama “matrices de racionalidades subalternas”. Es en este sentido que él habla de la lucha política como parte de una lucha para afirmar otras epistemes, es decir otras racionalidades y formas de ver el mundo (cosmovisiones).

Hay cuatro grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región, que a mi entender influyen y conforman el armazón ético y cultural de los nuevos movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental, el *guevarismo* –entendido como una amplia corriente militante, que va mucho más allá de los partidos de la izquierda, de compromiso ético con la revolución y con los sectores populares como inspirador de la militancia revolucionaria, y la educación popular como la formación de los sectores organizados. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen –ya que en los principales movimientos es posible constatar la influencia de varias de estas corrientes dando lugar a un enriquecedor “mestizaje”, y es una de las características que distinguen a los movimientos latinoamericanos de los de los países centrales.

En otro momento he señalado hasta siete características comunes entre los movimientos latinoamericanos actuales: el arraigo *territorial* en espacios conquistados a través de largas luchas;

la *autonomía* de estados, partidos, iglesias y sindicatos; la afirmación de la *identidad* y de la *diferencia*; la capacidad de tomar en sus manos la *educación* y de formar sus propios intelectuales; el papel destacado de las *mujeres* –y por lo tanto de la *familia*- que son a menudo el sostén de los movimientos; una relación no jerárquica con la naturaleza y *formas no tayloristas* de división del trabajo en sus organizaciones; y el tránsito de formas de acción instrumentales hacia las *autoafirmativas*. Tal vez se puedan agregar otras, pero creo que algunas de estas características las encontramos en América Latina de forma muy destacada, como el arraigo territorial o la formación de intelectuales propios, que marcan diferencias con los movimientos del primer mundo.

El umbral de la incertidumbre

Uno de los principios básicos de la complejidad indica que la acción escapa a la voluntad del actor político, de modo que el programa se convierte en letra muerta. Como señala Edgar Morin, el programa adormece ya que no obliga a estar vigilante ni a innovar. A esto le opone los conceptos de estrategia (definida como “el arte de trabajar con la incertidumbre”) y de ideas-faro e ideas-fuerza que sean capaces de guiar la acción política.

El programa pertenece a la era de la simplicidad, del control y la previsibilidad y, como la experiencia lo dice, colapsa ante la complejidad del mundo real. Sólo la sensibilidad, individual y colectiva, es capaz de captar la diversidad y la multiplicidad. Pero aún captándola, me pregunto: ¿cómo actuar?; ¿cómo hacerlo en plena crisis, cuando crece la incertidumbre y la niebla del caos y el desorden impiden toda visibilidad? ¿Será posible navegar a tientas, desarrollando otros saberes, otros sentidos?

Creo que hay que tener fe, confianza, pero no una fe ciega sino confiar en que nuestras organizaciones “débiles” serán capaces de moverse con gran rapidez en el desorden mundial, y serán capaces de crear, porque en medio del desorden pequeñas alteraciones pueden tener grandes consecuencias, quiero decir generar cambios profundos. Ahí podremos incidir. Y lo haremos con velocidad, sin planificación previa, por la capacidad que nos dará la percepción del momento, la falta de temor a equivocarnos y, a veces, hasta la vocación de meter la pata.

Me parece que no hay recetas para actuar en la incertidumbre ¿no? Es un arte. Requiere una intervención ligera, liviana, es un arte más cercano al del jardinero que al del estratega militar. El jardinero es más modesto que el militar, no cree que va a cambiar el mundo natural y se conforma con ayudar suavemente a que los brotes crezcan. Se limita a limpiar la maleza, a echarle un poco de agua pero no demasiada, y poco más. Sobre todo, confía y deja crecer interviniendo lo menos posible. El ser humano cree que lo puede todo, que con su intervención se arregla todo. La intervención humana es muy notoria cuando sale un bonsái ¿no es cierto?, pero poco notoria cuando crece una planta natural hermosa. Yo creo que el socialismo real era una especie de bonsái, no por pequeño sino por deformado. Por eso digo, es un arte el del verdadero jardinero: si las cosas salen bien su intervención se nota muy poco, aunque haya estado trabajando mucho tiempo.

Por último, está el problema de la inseguridad. Todos arrastramos una “inseguridad radical”, elemental, básica, que se vincula con la fugacidad de nuestra existencia, con el enigma último de la vida; con ella llegamos al mundo y nos acompaña toda la vida. Lo que menos necesita el cambio social son militantes dogmáticos, que pretendan resolver esta “inseguridad radical” aferrándose al dogma o a verdades absolutas, a respuestas seguras, a estructuras que tienen una apariencia de poder y seguridad, como las pirámides egipcias por ejemplo.

Entonces, frente a esa inseguridad, ¿no podemos hacer nada? Depende. No podemos resolverla políticamente; o sea, no podemos dominarla apelando a relaciones jerárquicas, de poder. Sí podemos comprender que todos y cada uno de nosotros vivimos con la misma inseguridad vital, que nadie en este mundo puede escapar de ella, como no se puede escapar de la muerte. Quizás una visión así pueda ayudarnos a ser mejores, a poner en el centro de los afectos el amor al prójimo, que

es la fuerza motriz de los cambios. Finalmente, sea lo que sea el cambio social, lo seguro es que nace y vive dentro de cada uno, en el medio del pecho.

El inusitado desafío del dolor

Podemos afirmar, ahora sí, que la potencia del dolor vivido en comunidad es capaz de cambiar a la gente, de cambiarnos a todos en la medida en que participemos de esas relaciones en movimiento, y no precisamente en los movimientos

En las experiencias comunitarias más ricas veo una tensión para superar los límites. Si esa tensión – que tiende a desbordar- es la potencia de los movimientos, me parece evidente que la coyuntura no la afecta, influye pero no determina porque es una fuerza exterior. Aquí, en este punto, en esta tensión, se disuelven el afuera y el adentro. La tensión hacia el límite o sea, la emancipación, no tiene límites, limitaciones, salvo las de la propia tensión creadora, como se puede inferir de Spinoza.

Por eso digo que la potencia nunca se realiza, no se materializa en cosa, es siempre devenir inacabado. Autónomo, en tanto tensión hacia, porque sólo depende de sí. La potencia se expande en la medida que se componen y crean relaciones emancipatorias, que a su vez son manifestaciones de la potencia. Es lo único a lo que podemos llamar poder, y depende sólo y únicamente de sí mismo. Potenciar, intensificar, es entonces profundizar la trama de relaciones procurando evitar que se congelen en formas de dominación.

Creo que es importante señalar que cuidar la potencia como el fuego sagrado de los movimientos, es una tarea cotidiana de todas y todos los que estamos empeñados en crear un mundo nuevo. Que late en el corazón de los pueblos, un corazón tejido en la sociabilidad popular, sin jerarquías ni caudillos, que florece gracias a la fuerza del hermanamiento; la fuerza motriz de cualquier cambio; la trama básica y la luz de la vida.

III) EL TRABAJO COMUNITARIO: “POR”, “PARA” y “ENTRE” TODOS.

PRODUCIR PARA EL BIEN DE TODOS

¿Estamos ante una nueva forma de producir y comercializar? ¿Esto se une a la línea de los *comercios justos* que abrazan hoy el mundo o de las economías sociales? ¿Parecería que se trata de producir desafiando la frase: el ojo del patrón engorda al buey?

En mi experiencia he constatado que una parte de los nuevos movimientos hacen intentos para poder producir lo necesario para asegurar la subsistencia cotidiana de sus miembros. Esto es así en los movimientos rurales (indígenas, campesinos y sin tierra), y desde hace tiempo. En los últimos años, esta realidad también se instaló como tendencia entre algunos movimientos urbanos (piqueteros, fábricas recuperadas y algunas asambleas barriales). Una vez que están produciendo, el debate se traslada al terreno del *cómo* hacerlo. En las comunidades rurales nunca existió una división del trabajo importante, más allá de la división de género. Sin embargo, los campesinos suelen ser esquilados por los intermediarios.

Por ejemplo, los zapatistas están en lucha por liberarse de los “coyotes” (intermediarios), creando sus propias bodegas y mercados, llevando la producción hasta las ciudades más cercanas. Pero el cultivo colectivo no es lo habitual entre los indígenas, que están habituados al trabajo familiar. En Morelia, donde funciona uno de los Caracoles, las mujeres tzeltales, tzotziles y tojolabales están

creando colectivos de siembra de verduras y hortalizas, costura y bordado, fabricación de velas y panadería, y la mayor parte de los beneficios los vuelcan a las comunidades, según señala Muñoz. Los sin tierra, debaten sobre la conveniencia de trabajar de forma cooperativa, venciendo a veces el individualismo de los campesinos, y abordan nuevos temas como los cultivos sin agrotóxicos y la no producción de transgénicos. Crearon una gran cantidad de cooperativas y redes de distribución, ferias en pueblos y ciudades, todo para eludir la intermediación capitalista ¿verdad?

Por otro lado, para los nuevos sujetos urbanos, modelados por las formas de producción y de vida impuestas por el taylorismo-fordismo, la actitud hacia la división del trabajo es un tema crucial que hace a la emancipación de la vieja cultura del trabajo. Veo que se están produciendo algunas prácticas que ponen de relieve el problema de la división entre productores y consumidores, por un lado, y la cuestión de las jerarquías asociadas a los saberes en el ámbito de la producción. En otro lugar he analizado en detalle algunas experiencias productivas entre grupos piqueteros que buscan compartir los saberes, eluden la figura del capataz y evitan jerarquías derivadas de la división técnica del trabajo. Pero como el núcleo duro de la división del trabajo está en las fábricas, creo que es necesario adentrarse en algunas experiencias notables en las empresas recuperadas por sus obreros, en particular en el caso de Argentina.

Tres aspectos merecen ser destacados de estas experiencias: el papel de la lucha en la creación de vínculos fuertes entre los obreros, los intentos de superar la división entre productores y consumidores y, por lo tanto, eludir la lógica del mercado monopólico y, por último, la tensión emancipatoria respecto a la división del trabajo.

En primer lugar, más de la mitad de las empresas recuperadas producen sólo con obreros: los porcentajes más altos se dan precisamente en las empresas que debieron afrontar una lucha larga y sostenida para conseguir la recuperación. Sin embargo, pese a las enormes dificultades que tuvieron que soportar los obreros para encarar las luchas más potentes, que son a la vez los que comenzaron a producir en las “peores” condiciones (sin capataces, jerarcas ni administrativos), los resultados son los mejores. Esto lo analiza Gabriel Fajn en su libro “Fábricas y empresas recuperadas”, cuando dice que en las fábricas donde hubo alta conflictividad, la capacidad de producción utilizada asciende al 70% frente al 36% en las de baja conflictividad. También señala que las fábricas abandonadas por jefes y administrativos utilizan mayor capacidad productiva que aquellas en las que permanecieron: 70 frente a 40%.

Sin duda, estos datos alertan sobre el papel insustituible del conflicto social como generador de vínculos fuertes, que son en los hechos los nudos del cambio social. ¿Cómo explicar, si no, que en las empresas con menos jerarquías y donde más intensa fue la lucha, haya mayor producción, y además con criterios más igualitarios y solidarios? Este hecho avala, entonces, que la producción no es una simple cuestión técnica, sino un proceso en el que las relaciones sociales juegan un papel determinante.

En segundo lugar, varias fábricas han mostrado interés en establecer relaciones con otros sectores sociales, que a veces pasan por dirigir su producción hacia las necesidades de la población más pobre, cosa que pueden hacer –y hacen sobre todo las que producen alimentos. Así, se desarrollaron vínculos productivos entre fábricas recuperadas, piqueteros, campesinos y asambleas barriales. Son relaciones que comenzaron en la lucha y que tienden a formalizarse venciendo inercias. Lo interesante es que tienden a producir sus propias vidas: grupos de piqueteros cultivan la tierra, producen pan y otros artículos, y algunos están instalando criaderos de cerdos, conejos y peces. Por otra parte, unas cuantas asambleas están produciendo pan, comidas, productos de limpieza y de cosmética, y algunas colaboran con los “cartoneros”⁷⁴. Otras, hacen un trabajo interesante que puede ser tomado como indicador de los caminos para superar la escisión entre productores y consumidores, tan propia del capitalismo.

¿Puedes analizar más detalladamente algunos ejemplos?

Por ejemplo, en Buenos Aires todavía funcionan algunas decenas de asambleas, algunos sostienen que en torno a las 40, que han ido mutando hacia experiencias de otro tipo: impulsar el “comercio justo” y el consumo solidario y consciente, mientras otras se han convertido en centros sociales o culturales. Con algunas de estas actividades se ponen en contacto diferentes sectores sociales: productores rurales, piqueteros, asambleístas y obreros de fábricas recuperadas. Entonces comienzan a tejer lazos directos no mediatizados por el mercado. En definitiva, al decir de Wallerstein, recuperan el carácter original del mercado: transparencia, beneficios exiguos, competencia controlada, liberación, y formar parte del terreno de la “gente común”.

Han funcionado incluso mercados, como la feria semanal de Palermo, la distribución de yerba Titrayjú (iniciales de “tierra, trabajo y justicia”) y la cooperativa La Asamblearia. En Palermo funcionaba dos días a la semana, con más de cien puestos y comercializaba sólo productos elaborados por las asambleas (bolsas de residuos, artículos de limpieza, pan, pañales, computadoras recicladas, pastas artesanales, papel reciclado, artesanías y mermeladas), por grupos piqueteros y fábricas recuperadas. La yerba Titrayjú es producida por campesinos del Movimiento Agrario de Misiones nucleados en la Cooperativa Río Paraná. Para evitar la explotación de los intermediarios, la yerba se distribuye directamente en Buenos Aires a decenas de colectivos de base, por grupos piqueteros y otras organizaciones sociales por el Centro de Comercialización Campesino e Indígena.

Es interesante el caso de la cooperativa La Asamblearia, que fue creada a comienzos de 2003 por las asambleas de Núñez y Saavedra, y que distribuye productos de fábricas recuperadas, cooperativas agrarias y de varias asambleas. La Asamblearia “promueve la producción, distribución, comercialización y consumo de bienes y servicios autogestionados, es decir de aquellos que son fruto y propiedad colectiva de los trabajadores”, puede leerse en el folleto de presentación de la cooperativa.

Algo similar están haciendo los ex empleados del supermercado Tigre, de Rosario, que está gestionado por sus trabajadores, y funciona como un centro de comercialización de productos de fábricas recuperadas de todo el país, huertas comunitarias y de pequeños agricultores. Luego de seis años se convirtió en supermercado comunitario, cuenta con un comedor popular y un centro cultural.

Aunque el movimiento está dando sus primeros pasos, se están experimentando nuevas formas de comercialización que superan por mucho la experiencia del trueque. Éstas nuevas experiencias conceden prioridad a la producción y a los criterios éticos y políticos con que se produce y se comercializa. Entonces, como decía, se busca cerrar la escisión entre productores y consumidores promoviendo relaciones directas, “cara a cara”.

En tercer lugar, la división del trabajo heredada de las patronales es puesta en cuestión por una parte considerable de los trabajadores. En efecto, uno de los aspectos más fascinantes del nuevo movimiento (porque muestra que la emancipación es un camino posible para todo ser humano) es el cambio que los obreros impusieron en la organización del trabajo. Por supuesto, el proceso no ha sido sencillo, pero se registra en todas las fábricas en intensidades y grados diversos. El punto de partida de este cambio son las relaciones y los vínculos solidarios que establecen los obreros entre ellos y con el entorno social, a partir de las luchas desarrolladas para recuperar o mantener sus puestos de trabajo. En la gran mayoría de los casos, los obreros no tenían experiencias militantes previas, sindicales o políticas, y fue la necesidad lo que los empujó a la lucha.

Es decir que, a partir de la creación de estos nuevos vínculos, las demás decisiones se van produciendo “naturalmente”. El salario igualitario y las asambleas como ámbito para tomar todas las decisiones, son el resultado de esas nuevas relaciones. O, más precisamente, las nuevas relaciones preexisten y permiten que se llegue a remunerar a todos por igual y que entre todos decidan todo.

Ahora bien, ¿cómo son estas relaciones? Son comunitarias, quiero decir, los vínculos están por encima de los objetivos, no son instrumentales. La toma de la fábrica, el momento de la ocupación, crea una “marca”, se convierte en un “mito fundador”, como dice el libro de Fajn, quizá el más completo sobre el tema; es un momento decisivo en la vida individual y en el colectivo. Violentar la puerta de la fábrica, abrir el portón, es entrar –simbólica y materialmente- a un mundo nuevo. Algo similar experimentan los campesinos sin tierra de Brasil cuando cortan las alambradas para ocupar los latifundios. Pero la fábrica tomada es diferente a la que se dejó cuando se produjo el cierre o el despedido: ahora la fábrica tomada es un “nuevo hogar”, donde viven como “hermanos”. Muchos trabajadores señalan que el colectivo obrero se convierte en una “nueva familia”; por eso hablo del carácter comunitario al referirme a los vínculos que se establecen.

¿Las relaciones renovadas encuentran obstáculos en el hacer concreto?

La reconstrucción de los vínculos facilita la superación de los obstáculos para poner la fábrica en marcha: falta de luz, de materias primas, de dinero para comprar insumos. Las dificultades se superan gracias a la solidaridad, pero sobre todo por la potencia que despliegan los trabajadores. El poder-hacer de los obreros, del que habla Holloway, que estaba bloqueado en la fábrica dominada por el patrón y los capataces, se libera, se despliega en toda su creatividad. Los obreros de Ghelco (insumos para helados) cuando empezaron a producir, en junio de 2002, juntaron monedas para comprar dos bolsas de azúcar y dos de maní. Dos años después producían 4 mil kilos diarios. Cándido y Hernán, son padre e hijo, obreros de la imprenta Chilavert, y cuando cuentan cómo ven el trabajo en la fábrica controlada por los obreros, dicen: “trabajamos normalmente, como en cualquier hogar”. Afirman que desarrollan la empresa “como una familia, con prioridades”, y que el tipo de relaciones que establecen “son las relaciones al interior de la familia”. También aseguran que para producir “lo único que se necesita es la voluntad de los trabajadores”, que “es suficiente con la voluntad de los trabajadores para ir en contra del sistema”, y lo explican con lo que podría ser una definición del poder-hacer: “Es la voluntad, es la energía canalizada para el lado correcto la que derriba cualquier traba que quieran poner. Es difícil adivinar hasta donde se puede llegar”. Esto lo ha registrado muy bien Fajn.

Entonces, vemos que la organización del trabajo en la fábrica recuperada cambia radicalmente. Lo primero que recuperan es la libertad de moverse. La fábrica-cárcel, el panóptico fabril, queda destruida al no haber control patronal. Las diferentes entrevistas a obreros y obreras de esas fábricas, manifiestan que el clima de libertad que tienen en la fábrica es uno de los mayores contrastes con el período anterior. “Ahora me siento como una paloma a la que le abrieron la jaula”, dice María del supermercado Tigre, en Rosario.

¿Este estilo de producción genera a tu juicio un mayor desarrollo de capacidades múltiples?

Es decir que moverse implica poder relacionarse, darle un uso diferente a los espacios y al tiempo, apropiárselos ¿no? Al no haber capataces ni supervisores, el control es colectivo, más difuso, y los problemas que surgen se debaten en las asambleas que, en general, son semanales. Por el contrario, en las fábricas que mantienen las viejas categorías y jerarquías, se realizan menos asambleas. Las tareas que antes realizaba el capataz y el supervisor, las suele realizar –en las fábricas más “libres”- un coordinador general, elegido en asamblea y revocable en cualquier momento, esta es la persona que comunica el trabajo que hay para el día y propone la forma de realizarlo.

Un segundo paso importante es la rotación en los puestos de trabajo. Un folleto de Analía Cafardo y Paula Domínguez sobre la autogestión obrera, muestra que cada obrero pueda aprender cualquier oficio; “todos tratamos de aprender todo” dice Ernesto de la imprenta Chilavert. Obreros y obreras descubren que tienen capacidad de realizar las más diversas tareas, incluso aquellas reservadas para especialistas. Se despliegan nuevos saberes y al decir de Fajn, “se pone en juego el sentido común y el saber no instituido formalmente”. Y hay otro aspecto muy interesante: como no hay

administrativos ni supervisores ni vendedores, los obreros tienen que aprender a dirigir la producción, encargarse de la contabilidad y del trato con proveedores y clientes. Esto permite comenzar a superar la escisión entre trabajo intelectual y manual. Ciertamente, va a requerir mucho tiempo, quizá varias generaciones, pero en algunas fábricas se están dando pasos en ese sentido, que no dependen del desarrollo tecnológico sino del tipo de relaciones sociales que se establecen.

Utilización y distribución de las máquinas

Un tercer aspecto se vincula con la utilización de las máquinas. En Grissinópolis (alimentación), por ejemplo, la maquinaria es la misma que cuando estaban los patrones, pero los obreros van modificando su distribución a medida que se apropian del proceso de trabajo. Las obreras de Brukman, por su parte, fueron capaces de modificar completamente la distribución de las máquinas aunque la mayoría apenas terminó la escuela. Cerraron el último de los cuatro pisos que tiene el edificio y bajaron las máquinas al piso donde hacen el “ensamblaje” de la ropa. El objetivo era ahorrar energía y, sobre todo, estar todas juntas, compartir el tiempo de trabajo, pero de esa forma – poniendo por delante las relaciones humanas- modificaron la organización del trabajo. Ahora tienen más libertad, más compañerismo y se organizan ellas mismas para producir.

En otras fábricas debieron descartar máquinas, rehacer otras y, en alguna, como La Vasquita (fábrica de quesos), reconstruyeron una fábrica destruida. Las máquinas reflejan y consolidan la división del trabajo: son productos de la tecnología y la ciencia, pero materializan relaciones sociales. Que los obreros pasen de ser apéndices de las máquinas a utilizarlas para su beneficio –no sólo económico ni en relación a su propiedad, sino en cuanto al dominio de la máquina- representa una auténtica revolución cultural. Si las máquinas son el resultado de una determinada división y organización del trabajo, los cambios que suceden en el taller deberán plasmarse en la remodelación y reformulación de las máquinas, ya sea en su forma como herramientas o en el modo de ser usadas.

Por último, la ruptura de la organización del trabajo capitalista permite a los obreros reapropiarse del proceso productivo al des-fetichizar o des-cosificar las relaciones en el seno del taller: las que aparecían como relaciones entre cosas, reaparecen como relaciones sociales, entre personas. Este paso es muy difícil, no porque requiera conocimientos especiales, sino porque el capitalismo nos acostumbró a considerar las relaciones entre los seres humanos como relaciones entre objetos. Pero los obreros (o los desocupados o los asambleístas) están cambiando la mirada, están descorriendo el velo que cubría las relaciones humanas. A este aspecto aportan Cafardo y Domínguez cuando analizan el caso de Zanón. Juan, un trabajador de la línea de producción relata cómo vivencia estos cambios: “Yo antes veía pasar una placa por la línea hecho un cerámico y era un cerámico y punto, lo tomaba como tal. Ahora cada cerámico que pasa por la línea *es como algo nuestro que va ahí, es algo que te pertenece*”.

Más allá de que estas experiencias involucren a un número pequeño de obreros, lo realmente importante es que muestran que la emancipación no es algo reservado para seres especiales, anida en potencia en todo hombre o mujer que se disponga a luchar, como Carlos, María, Cándido o su hijo Hernán. Ciertamente, hay límites externos e internos. Pero se ha avanzado mucho. Es posible que se retroceda, que vuelvan a aparecer capas de gestores burocráticos o que los propios obreros se rindan ante la inercia de la nueva división del trabajo, ahora adoptada “voluntariamente” pero siempre alienante. En todo caso, unas cuantas fábricas están demostrando que es posible vivir y producir vida de otra forma.

IV) PODER CURATIVO de la COMUNIDAD

La comunidad tiene un rol determinante en el planteo que haces a partir de las prácticas de los movimientos, un aspecto no secundario es el poder curativo que tienen. Deberíamos ahondar en un tema tan fundamental.

Una actitud emancipatoria en materia de salud supone la recuperación por la comunidad, y por las personas que la integran, de sus poderes curativos expropiados por el saber médico y el Estado. Pero además implica liberarse del control que el capital ejerce sobre la salud a través de las multinacionales farmacéuticas, que jugaron un papel destacado en el proceso de “medicalización” de la sociedad. Las prácticas en salud de los zapatistas, de múltiples pueblos indígenas y de algunos colectivos piqueteros, tienen puntos en común pese a las enormes distancias culturales que existen entre estos sujetos.

Los pueblos indios a menudo recuperan sus saberes ancestrales, que van de la mano de reconocer los saberes médicos tradicionales, sin descartar su combinación con la medicina moderna. De la misma manera que, en una primera etapa, pusieron en pie escuelas para tener un lugar en el que los niños pudieran estudiar, muchas veces el primer paso consiste en conseguir un dispensario de salud en la comunidad para resolver los casos más urgentes que suelen provocar elevadas tasas de mortalidad. Sin embargo, los pueblos indios tienen una larga tradición en materia de salud.

Hay una integración donde vida, trabajo, afectos, esparcimiento y salud se conjugan originariamente,

En las cosmovisiones tradicionales no existe separación entre salud y forma de vida, o sea, comunidad. Por eso, como dice el antropólogo mexicano Benjamín Maldonado, “la salud de los individuos en cuanto cuerpos físicos, depende, básicamente, de la salud de la comunidad”. El concepto curativo de la medicina indígena forma parte del concepto curativo de esa sociedad. Como señala el ecuatoriano Galo Ramón, por una parte se asienta en una tupida red de relaciones sociales de reciprocidad: minga o trabajo comunitario, asambleas y fiestas colectivas: espacios para “liberar armoniosamente el subconsciente, tanto el individual como el colectivo”. Y por la otra, se asienta en la familia y las relaciones familiares extensas (parientes y parientes rituales).

En las sociedades indígenas, la capacidad de curar forma parte de sus estructuras autogeneradas, a diferencia de las sociedades occidentales en las que se ha creado un cuerpo médico-hospitalario separado de la sociedad, que las controla y vigila. Acero, Dalle Rive y Freyermuth, en un libro sobre la salud comunitaria, han investigado que los médicos indígenas se organizan en varias regiones para recuperar y potenciar los saberes de la medicina indígena. Esta actitud forma parte del proceso emancipatorio de los indígenas de nuestro continente y también del prolongado proceso de constitución de estos pueblos como sujetos políticos. Hay organizaciones indígenas (como la CONAIE ecuatoriana y el Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia, CRIC, entre otros), que desarrollaron sus propios programas de salud, con la colaboración de médicos y enfermeras entrenados en la medicina occidental, y con la colaboración más o menos eficiente de los estados.

En los cinco Caracoles zapatistas se ha puesto en pie un sistema de salud que llega a todas las comunidades. La periodista Gloria Muñoz ha registrado que funcionan cientos de casas de salud (alrededor de 800), atendidas por un número similar de promotores de salud, además de una veintena de clínicas municipales y dos hospitales en los que ya se realizan operaciones quirúrgicas, según registró. El hospital de San José, en La Realidad, fue construido durante tres años por miles de indígenas que trabajaron por turnos. Allí funciona además una escuela de promotores de salud, cuenta con consultorio dental y de herbolaria, y un laboratorio clínico. En el hospital trabajan a tiempo completo varios voluntarios surgidos de las comunidades, la Junta de Buen Gobierno “los apoya con su alimentación, con su pasaje, su zapato y su vestido”, pero no cobran sueldo. Y han puesto en pie un laboratorio de herbolaria.

También existen redes de casas de salud, clínicas, consultorios dentales, laboratorios de análisis clínicos y de herbolaria. Las consultas tienen un precio simbólico para los zapatistas y a veces son gratuitas, y se atiende a todo el que lo solicita, sea o no sea base de apoyo del zapatismo. Por ejemplo las medicinas, si son donadas, se regalan y si hubo que comprarlas, se cobran al precio de costo, mientras que las medicinas tradicionales son gratuitas. En algunos Caracoles se elaboran infusiones y pomadas con plantas medicinales. Es notable que todo esto se hizo con el trabajo de las comunidades y el apoyo de la solidaridad nacional e internacional, pero sin ninguna participación del Estado mexicano.

En los grupos piqueteros autónomos los cuidados de salud se rigen por los mismos principios, pese a las diferencias entre las culturas mayas y las de los sectores populares de una gran ciudad como Buenos Aires, cuna del movimiento obrero latinoamericano, que fue también uno de los escaparates del consumismo mundial. En el taller de salud que se realizó en enero de 2003 en el encuentro Enero Autónomo, una de las conclusiones es que “el movimiento en su conjunto es quien cura”. Los MTD (Movimiento de Trabajadores Desocupados), al igual que la mayoría de los grupos piqueteros, suelen tener espacios de salud en cada barrio, donde trabajan la salud preventiva y los profesionales colaboran de forma solidaria. Los MTD de Solano y de Allén, en Neuquén, suministran medicamentos y anteojos gratuitos a los integrantes del movimiento y los costos corren por cuenta de la organización. El caso de los anteojos revela lo que puede hacerse por fuera del mercado: gracias al apoyo de un óptico, se recuperaron armazones “viejos” o “pasados de moda”; como los lentes son muy baratos y se consiguen a precio de costo, ahora todos los integrantes tienen sus anteojos, cosa que antes resultaba inaccesible.

Además, distribuyen hierbas medicinales que compran directamente en la zona donde nacen, las mezclan y empaquetan. Ahora se proponen dar un paso más: elaborar las tinturas madres en base a plantas medicinales que van a cultivar en las parcelas del movimiento. Cada vez usan menos medicamentos, que dejan para los casos más difíciles, mientras las familias piqueteras van descubriendo las ventajas de la medicina tradicional. Según registra Salud Rebelde, en algunos barrios comenzaron a trabajar con terapias chinas tradicionales como la acupuntura y con talleres de hierbas locales y autóctonas para ampliar el uso de medicinas alternativas.

En paralelo, pusieron en marcha “grupos de reflexión”, que funcionan en todos los barrios, “que contienen la problemática personal, de los vínculos, del sentimiento, como una especie de crecimiento colectivo”. En esos grupos, según afirma una participante, “uno aprende a quitarse el miedo. Y el miedo es una enfermedad”. En relación con la dependencia de los médicos y especialistas, consideran que “la verticalidad es enfermante” y que “salud es encontrarnos”. En el encuentro Enero Autónomo 2003 también se presentó un registro de una reunión de estos grupos en un barrio muy pobre que forma parte del MTD de Solano. Lo realizó un psicólogo social que participa en el movimiento y coordinó la primera reunión y habla por sí solo.

Ciertamente, como señalan indígenas y piqueteros, es el movimiento comunidad el que tiene el poder de curar. Pero los caminos fueron diferentes. Los pueblos indígenas recuperaron su medicina tradicional, aplastada por los conquistadores; los ex obreros y actuales desocupados, moldeados por la cultura del consumo, debieron desinstitucionalizar el trabajo, el espacio, el tiempo y la política para reinventar sus vidas. Para sintetizar, esto supuso: emprendimientos productivos autogestionados, o producción “para sí”; habilitar espacios de encuentro permanentes y abiertos en los “galpones” y en los territorios del movimiento, donde se practican nuevas sociabilidades. Como dicen Sopransi y Veloso en una investigación realizada en un MTD, también implicó “la integración de los tiempos de las diversas esferas de la vida cotidiana y el respeto por el tiempo propio”, o reunión de los tiempos parcelados frente a la fragmentación que promueve el sistema, como un paso previo para “recuperar un pensarhacer colectivo que se rige por los tiempos subjetivos, tanto singulares como comunitarios”. Y, por último, las prácticas de horizontalidad, autonomía, participación colectiva, dignidad, cooperación solidaria y democracia directa, frente a las de representación, jerarquías e instrumentalización de las prácticas políticas tradicionales.