

TRABAJO COMUNAL. PUNTOS DE ENCUENTRO ENTRE LA TEORÍA CRÍTICA Y LA *COMUNALIDAD* EN LA CONSTRUCCIÓN DE “OTRO MUNDO POSIBLE”

Bajo el Volcán, año 16, número 23, septiembre 2015-febrero 2016

Carlos Baca Feldman

Fecha de recepción: 18 de enero de 2015

Fecha de aceptación: 09 de marzo de 2015

RESUMEN

En este texto quiero poner en discusión dos perspectivas de transformación social que, aunque parecen muy distantes entre sí, comparten puntos de encuentro sobre los problemas que acontecen en la sociedad actual y su modo de transformación: la teoría crítica y la *comunalidad*. En este sentido, propongo como el centro del análisis el examen del trabajo como categoría central de ambas propuestas, para después pensar las formas de organización de la vida colectiva, la relación con el territorio y las maneras de expresión de la lucha como aquellos elementos de encuentro entre ambas posturas.

Palabras clave: Comunalidad, trabajo, territorio, teoría crítica, asamblea, comunicación

ABSTRACT:

In this text I want to put in discussion two perspectives of social transformation that, though they seem far apart, share meeting points on the problems that occur in today's society and its transformation mode: Critical Theory and *comunalidad*. In this regard, I work as a central category of both proposals. Then think of ways of organizing collective life, the

relationship with the territory and ways of expression of the struggle as those elements of encounter between the two positions.

Las constantes crisis del capitalismo como modo de organizar la vida social no sólo generan acciones concretas de resistencia, sino que también surgen nuevos debates teóricos que tratan de explicar las salidas que nos ayuden a pensar el rompimiento de las formas fetichizantes de relacionarnos los unos con los otros. En este texto, se pretende discutir en qué medida las distintas nociones de la lucha anticapitalista, aunque pueden parecer muy distantes entre sí, contienen características similares y su conjunción dialógica puede permitir “otro mundo posible”.

La propuesta concreta es hacer dialogar a la teoría de la *comunalidad* desarrollada principalmente en Oaxaca, México, con la teoría crítica. No se trata de “occidentalizar” una teorización propia de los pueblos indígenas oaxaqueños ni de comparar la “utilidad” que tienen la una y la otra. Más bien, la intención es proponer algunos puntos de encuentro que nos ayuden a pensar la manera en que diferentes abordajes tienen elementos en común en la transformación social, para reforzar la centralidad de éstos en las prácticas de emancipación.

La *comunalidad* es una perspectiva que apunta a comprender el modo de vida específico de las algunas de las comunidades indígenas de Oaxaca. Sin conocerse, Jaime Martínez Luna, proveniente de la Sierra Juárez, y Floriberto Díaz, del territorio mixe, ambas regiones pertenecientes al estado de Oaxaca, desarrollaron un pensamiento que trataba de generar una explicación conceptual del modo de vida específico que poseen las comunidades de las que provenían.

Desde el punto de vista de Alejandra Aquino, el aporte teórico de estos dos pensadores se puede resumir de la siguiente manera:

visibilizar el legado colonial en las relaciones entre los pueblos originarios, el Estado y la sociedad nacional actual; la producción de categorías contra hegemónicas para reflexio-

nar sobre los pueblos originarios y, finalmente, el no haber renunciado a producir conocimiento para la emancipación (Aquino, 2013: 8-9).

En ese sentido, para esta misma autora, una característica del pensamiento de estos autores es que cuestionan las categorías antropológicas e indigenistas, después de haber cursado estudios universitarios fuera de su comunidad, para el entendimiento de la forma de vida de los pueblos indígenas.

Las categorías centrales en esta teorización son: 1) *territorio*, entendido como el espacio de interacción entre la naturaleza y los seres humanos conformados como un todo, en la que entran nociones como la defensa de la vida, el conocimiento colectivo y la riqueza comunal; 2) *trabajo*, pensado como la forma de interacción entre los seres humanos para satisfacer sus necesidades individuales y colectivas, basándose en experiencias como el tequio; 3) *representación*, referente a las maneras en que los intereses de la comunidad se reflejan en los procesos de toma de decisión, utilizando formas organizativas como la asamblea, la obligatoriedad, las empresas comunales y la rotación y selección de cargos; 4) *fiesta*, pensado como el espacio de creación y manutención de relaciones sociales que van más allá de la reproducción cotidiana de la vida; en este espacio conviven la cultura, la tradición y la resistencia (Martínez Luna, 2013).

En esta categorización no se alaba sin ninguna crítica la vida de los pueblos indígenas. Por el contrario, se sientan las bases de una explicación a partir de la contradicción. En este sentido, se piensa la vida comunal a partir de un continuo proceso de imposición-resistencia-autonomía; es decir, se comprende que las relaciones sociales en estas comunidades, si bien tienen especificidades concretas, forman parte del proceso de totalización capitalista, no son formas puras de actuar en la sociedad. De esto emana la posibilidad de encontrar puentes entre la teoría crítica, como una manera de comprender la totalidad capitalista, y las nociones concretas surgidas de la práctica cotidiana, como es la *comunalidad*,

todo ello, con miras a la posibilidad de construcción de “otro mundo posible”. Como el mismo Martínez Luna nos dice,

Las contradicciones evidentes en la reproducción de la comunidad como tal, dentro del sistema global, resulta a todas luces una unidad que expresa una especificidad, no sólo desde las premisas históricas que la sustentan, sino a través de su articulación actual al modo de producción capitalista en la que se reproduce, precisamente su esencia contradictoria (2013: 158).

Resulta importante analizar la categoría de *comunalidad* en su dimensión de concepto y la relación de éste con el modo de producción capitalista. Lo anterior, debido a que, en primera instancia, parecería que el concepto de *comunalidad* logra romper con esa escisión conceptual que separa al sujeto del objeto. Sin embargo, como toda conceptualización, la *comunalidad* puede tender también a la fetichización, al convertirse en un modelo cuyas categorías se tomen como puntos de partida ahistóricos para la construcción de nuevas formas totalizantes.

En este artículo se discutirán algunos elementos que considero clave para comprender los puentes que se tejen entre la teoría crítica y la *comunalidad*, poniendo como el eje del análisis al trabajo, como relación social antagónica. Este punto de encuentro se plasma en la teorización de la *comunalidad*, como Jaime Martínez lo señala:

Entendido este planteamiento como el proyecto real de la región, podemos pensar que el criterio que lo define es el trabajo comunal y el concepto que lo expresa es la comunalidad. Los elementos de orden cultural, como la lengua o la vestimenta, pasan a un segundo plano porque es el trabajo comunal lo que muestra nuestra identidad como chinantecos, zapotecos o mixes, y es el trabajo y nuestras necesidades lo que nos une, lo que nos reúne y lo que nos moviliza (2013: 258).

LA COMPRENSIÓN DEL TRABAJO COMO EL CENTRO DEL ANTAGONISMO EN EL PROCESO DE TOTALIZACIÓN CAPITALISTA

En el modo organizativo de las comunidades del estado de Oaxaca existe un eje fundamental en la construcción de relaciones sociales colectivas que tiene como sustento lo que podemos comprender desde la teoría crítica como trabajo concreto. A esta forma de articulación se le conoce como tequio y se puede definir como el trabajo colectivo que se desarrolla en favor de la satisfacción de las necesidades colectivas de la comunidad. Puede ir desde la construcción de obras públicas, a la organización de las fiestas, la participación en grupos culturales y la transmisión de conocimientos adquiridos.

Para comprender mejor a qué me refiero con la relación que puede existir entre el trabajo concreto y el tequio debemos recurrir a los escritos del propio Marx. La primera frase del *Capital I* nos ayuda a comprender el valor como la base estructural e ideológica del sistema capitalista, tal y como lo conocemos hoy (con transformaciones institucionales y culturales), viendo la apariencia (distribución y consumo) como el eje real que rige muchas de las relaciones sociales: “La riqueza en las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un ‘inmenso arsenal de mercancías’ y la mercancía como su *forma elemental*” (Marx, 2010: 3). Lo que se nos dice aquí es que la mercancía es el eje fundamental de nuestra sociedad: aquí todo se vende y se nos impone como un fetiche. El trabajo humano, la tierra, la salud, la educación y todo cuanto satisface necesidades humanas es motivo de compra-venta.

Sin embargo, las relaciones sociales se encuentran negadas en la apariencia de la mercancía. En la conducta cotidiana de los individuos se objetiva la dominación, por lo que el sujeto manifiesta constantemente el problema de sociedad. Por lo tanto, la reificación del capital no es algo fantástico, la misma apariencia es también lo más real, ya que sus representaciones en las relaciones sociales son construcciones estructuradas por las lógicas

sociales. Como lo señala Theodor Adorno: “apariencia y verdad del pensamiento son inseparables” (Adorno, 1984: 13).

En una primera interpretación de la obra de Marx, podemos pensar que la contradicción fundamental en el capitalismo se encuentra en la forma mercancía. Pero ¿qué es una mercancía? Diremos que ésta no es sino un objeto externo, se nos presenta como una apariencia que resulta real y violenta. En ese sentido, todos los productos humanos dejan de ser apreciados por el trabajo humano que contienen, para ver en ellos sólo un objeto de cambio. El valor de uso es el elemento obscurecido que contiene la mercancía y que lo hace útil para la solución de una determinada necesidad, fundada o infundada, que tiene un ser humano o un grupo social.

En este sentido, el trabajo resulta la categoría central que nos permite comprender los antagonismos propios del modo de producción capitalista, pues es mediante estas relaciones de producción que se generan las mercancías y las ganancias que de ellas emanan. Holloway (2011), tomando como base el antagonismo entre trabajo abstracto y trabajo concreto desarrollado por Marx, señala que el problema esencial en el modo de producción capitalista es la negación del *hacer* en su proceso de abstracción y valorización, que lleva a la explotación de los seres humanos sobre los seres humanos. Sin embargo, sin separar como dos momentos distintos al trabajo concreto y al abstracto, entiende esta valoración del trabajo no como algo acabado sino como un proceso antagónico continuo en el que se expresan los deseos y posibilidades de construcción de otras formas de relacionarnos más allá de la fetichización de la mercancía.

También para Jaime Martínez Luna, el trabajo es un eje en la articulación comunal cotidiana en los pueblos de Oaxaca.

Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto. La “comunalidad” —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansa en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, trabajo para la deci-

sión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio), y el trabajo para el goce (la fiesta) [...]. Nuestra totalidad tiene como esencia el trabajo y en ello fundamos la creatividad colectiva del diario quehacer (Martínez Luna, 2013: 251-252).

Después de este breve análisis del trabajo como contradicción y categoría central en el modo de producción capitalista, nos damos cuenta de la importancia que cobra la crítica de dicha categoría a nivel conceptual y desde y para la práctica de acciones que nos ayuden a pensar la construcción de nuevas relaciones sociales. Pues es mediante el trabajo que podemos encontrar las formas de articulación con los otros ejes de la vida, desde la relación que sostenemos con nuestros pares y con la naturaleza, hasta la manera en que organizamos la vida individual y colectiva.

AUTORIDAD Y ASAMBLEA COMO *FORMAS DE LUCHA*

El trabajo, como centro de la lucha anticapitalista, no sólo se refiere a una serie de actividades en las que las personas realizan una determinada acción que no es remunerada económicamente. La toma de decisiones sobre lo que se quiere hacer y lo que se debe trabajar es un proceso que va más allá de lo individual. En la vida comunal resulta muy importante la manera en que se conforma la autoridad y cómo se logra determinar el camino a andar en la toma de decisiones a través de la asamblea.

En este sentido, al cambiar el punto de partida sobre las decisiones de la autoridad, la forma de ser elegida y las funciones que ésta cumple, podemos ver que existe una racionalidad que apunta a escapar de las formas estatales de ejercer el poder, para acercarse más a la premisa de los zapatistas de “mandar obedeciendo” (Guerrero, 2013). La asamblea se convierte, entonces, en el centro de la vida colectiva, pues es en este espacio en donde pueden

participar todos, y del que emanan las decisiones sobre la vida en la comunidad. A este respecto, Benjamín Maldonado nos dice que:

En el caso del poder, la comunidad está organizada para hacerse cargo del poder a través de la participación de sus ciudadanos, quienes han cumplido esta obligación social históricamente tanto para organización de fiestas como para el ejercicio de otros cargos públicos; como mecanismo de control social actúa la asamblea general, en la que participan representantes de todas las familias. La gente tiene en sus manos el ejercicio del poder comunitario permanentemente (Maldonado, 2013: 26).

Sin embargo, la asamblea tampoco es un espacio que deja de ser contradictorio. En ella también se dejan ver espacios de poder y líderes que pueden afectar la toma de decisiones colectivas. Por ejemplo, Juana Vázquez, en su texto *La participación de las mujeres en la construcción de la comunalidad* (2013), pone como eje en el análisis la participación de las mujeres en las asambleas y señala que todavía queda mucho por andar en este proceso, pues sólo se podría conformar una participación incluyente de todos los sujetos en la toma de decisiones si se rompen estas barreras de género.

A pesar de las contradicciones que puedan verse en este tipo de organización, la asamblea cuestiona el poder del Estado como ente omnipotente y única plataforma para la solución de necesidades comunitarias. En Guelatao, por ejemplo, aunque existe la figura de presidente municipal, en realidad el gobierno debe adaptar su toma de decisiones a las prerrogativas a las que se llega como conclusión en las asambleas generales. Podemos entender esto como una contradicción, pues si existe una asamblea que es el máximo órgano de poder en la comunidad, ¿para qué se necesita un poder estatal que también funcione como legitimador del poder? Considero que esto se debe a un ejercicio utilitario del Estado.

La propuesta que presenta Jaime Martínez Luna es la de escapar de una conceptualización como *democracia*, para proponer la de

comunalicracia. Pues, desde su punto de vista, la primera nos hace referencia a un mundo individualista que supuestamente puede representar a las ideas y acciones de todos los ciudadanos; sin embargo, señala que: “Representar a una sociedad desde lo individual refleja simplemente la manipulación o la soledad” (2013: 270). Por el contrario, la *comunalicracia* se entiende como el espacio de ejercicio del poder en el que lo colectivo se torna como el centro, más allá de lo individual. Lo cual no significa que se deje de lado lo personal, sino que esto debe estar acorde a las necesidades y tomas de decisiones colectivas. Para él: “Comunalicracia es la selección de valores y principios de cada persona pero avalados por el común, por la población. Esto no es masificado, esto es relación, trabajo y sacrificio” (2013: 271).

Desde mi punto de vista, con esta forma organizativa (la *comunalicracia*), podemos pensar que se cuestiona la estructura estatal como inamovible para la transformación social y se coloca más bien como una *forma* propia del modo de producción capitalista (Holloway, 1994; Tischler, 2013). Esta categoría nos incita a la crítica, implica un carácter histórico, no es estática sino que se mantiene en movimiento. En general, esta concepción como *formas* en vez de estructuras nos permite ver que el sujeto sí existe, sólo que se encuentra negado en las relaciones sociales fetichizadas. La forma, entonces, presenta las posibilidades de cambio, pues existe un contenido en ella que la rebasa; en contraposición, la estructura es algo estático que no propone ninguna opción de salida. El Estado y su relación con las comunidades, desde este punto de vista, no es una relación estática sino un proceso en constante transformación y adaptación.

Un ejemplo que podemos encontrar de este cambio de perspectiva hacia el poder estatal es la dinámica que se dio con la creación de las radios comunitarias que existen en Guelatao. A partir del nuevo entendimiento del poder organizativo que se tenía en la región, después de la creación de ORDENASIJ y la resistencia ante la privatización de los bosques de la región, se genera una serie de posibilidades de articulación en las que las tecnologías de la comu-

nicación juegan un papel importante. En un primer momento, se solicita al Instituto Nacional Indigenista (INI)¹ la creación de una radio con fondos estatales, proyecto que fue autorizado, y en 1990 sale al aire *XEGLO La Voz de la Sierra Juárez*. Sin embargo, el objetivo articulador de la lucha comunal no podía cumplirse, debido a las restricciones propias de un medio financiado por el Estado. En 1994 se toma la decisión de generar una televisora comunitaria, *Nuestra Visión*, pero no pasó mucho tiempo para que el embate capitalista hiciera su aparición, con la entrada de tv Azteca a la región, en la misma frecuencia del canal comunitario (Baca Feldman, 2013; Morales, 2011).

Pero el ímpetu por lograr la articulación comunitaria a través del uso de tecnologías de la comunicación no quedó aplastado por este incidente, y en 1999 lograron poner en marcha el proyecto de una radio verdaderamente propia de la comunidad: *Estéreo Comunal*. Aunque este proyecto se ha encontrado en riesgo de desaparición en varias ocasiones, debido a falta de recursos económicos y la muerte de algunos de sus fundadores, sigue hoy transmitiendo en el 94.1 de FM a 20 comunidades de la región. Hoy el caso de Guelatao es emblemático pues, a pesar de ser una comunidad con poco más de 1,000 habitantes, cuentan con dos radiodifusoras (*Estéreo Comunal* y *XEGLO*) operadas por miembros de la propia comunidad. En este sentido, podemos encontrar un uso utilitario de los “beneficios” que puede aportar el Estado, pero una con nueva comprensión de éstos, en la medida en que se pueden articular nuevas formas de relaciones sociales, en este caso específico, mediante las tecnologías de la comunicación (Baca Feldman, 2013).

¹ Hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

LA FORMA DE RELACIONARNOS CON LA NATURALEZA MEDIANTE UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL TERRITORIO

Así como el trabajo concreto no es sólo una actividad individual, también es importante pensarlo en el sentido de la interacción entre los seres humanos y el entorno natural del que formamos parte. En este orden de ideas, el territorio puede ser concebido desde diferentes ramas epistemológicas como un espacio físico delimitado en el que tiene la posibilidad de actuación un grupo social específico. De esta forma, la significación de territorio en el imaginario social resultaría en una suerte de apropiación de un espacio geográfico específico para la generación de bienes materiales en beneficio de la población que ahí vive. Así es posible comprender por qué el Estado-nación se concibe como una estructura organizativa que sienta las bases de su actuar en un territorio específico.

Sin embargo, el territorio dista mucho, entendido en términos de *comunalidad*, de ser un mero espacio geográfico. El territorio es la base de generación de relaciones sociales colectivas en las que se resiste y adecua, se vive, se dialoga, pero también se sueña y se recrea un pasado que se convierte en pasado-presente y pasado-futuro. De esta manera, se propone una interacción con la naturaleza que va más allá de una simple interacción en beneficio y apropiación de los seres humanos. Se comprende a ésta como el cúmulo de seres vivos y no vivos que tienden a completarse los unos a los otros y que, en una dialógica, permiten la generación de relaciones sociales históricas colectivas entre todos los que componen el entorno natural, incluida la especie humana. En palabras de Arturo Guerrero: “El territorio no es una suma de capas (física, simbólica, económica...) cual si fuera cebolla, más bien, por decirlo así, es nombre de una matriz de tipologías diversas, interpenetradas y complementarias” (2013: 45).

Me parece pertinente, en este punto, señalar que la forma de relaciones sociales que sostienen el principio de *comunalidad* no sólo se refiere a la interacción entre seres humanos, sino también

entre nosotros como especie y la naturaleza de la que formamos parte. La penetración de la forma mercancía en la vida de los seres humanos es un proceso de constante valorización de todo cuanto nos rodea. La naturaleza no es la excepción, hoy se venden los suelos, las plantas, los ecosistemas: todo cuanto rodea al ser humano puede ser mercantilizado. En palabras de Theodor Adorno: “Lo que dentro del sistemático enmascaramiento burgués se denomina en general naturaleza, es simplemente la cicatriz que deja la mutilación producida por la sociedad” (2003: 94).

Martínez Luna propone considerar el cambio de esta relación al romper con la noción de *homolatría*, que, en la relación de los seres humanos y la naturaleza pone como eje a las personas; y que se ancla en la noción de propiedad. Por el contrario, habla de encontrar en la noción de *naturolatría* las bases para el acercamiento de las personas a su entorno, de una manera que resulte en reciprocidad antes que en acaparamiento. Para él:

La naturolatría es politeísta, piensa en todos los elementos: la lluvia, el viento, la montaña, no tiene a un hombre como símbolo. Es por ello una concepción de la vida que confronta a la civilización occidental, por lo tanto es una civilización naturólatra, dispersa, pero que tiene sentido, unidad y razón (2013: 268).

Teniendo en mente este acercamiento, se requiere poner el punto de partida en el análisis al rompimiento de las *formas* capitalistas de interacción entre los seres humanos y la naturaleza. Las acciones que llevan a cabo grupos sociales para combatir la escisión entre los seres humanos y la naturaleza, incluyendo los daños que esto provoca, no pueden tener el impacto necesario si no pensamos en el cambio radical del modo de producción capitalista.

Este argumento toma fuerza. Con el paso del tiempo y con el endurecimiento de las acciones del capital, hemos llegado a un momento en el que no nos es posible pensar en una revolución que únicamente tome en cuenta a los seres humanos como los únicos explotados. Hoy debemos pensar que si no se produce un cambio radical

estamos en vías de la desaparición completa de la especie humana. Por ello, resulta adecuado el análisis que hace Bellamy Foster en el libro *La ecología de Marx* (2000). Según este autor, para trascender la alienación es necesario tomar en cuenta por lo menos tres instancias de cambio: 1) restituir la fractura metabólica; 2) diluir la separación campo-ciudad; y 3) no promover la explotación en el trabajo.

Existen muchos ejemplos de luchas en todo el mundo que nos permiten pensar el acercamiento a esta relación entre seres humanos y naturaleza que responde a una necesidad urgente de replantearnos las maneras en las que se lucha poniendo en el centro, no sólo a las formas específicas de fetichización en las relaciones sociales, sino incluir como eje central a la relación que tenemos con el entorno que nos permite la subsistencia. La *comunalidad*, como muchas otras teorizaciones de la lucha social en épocas recientes, han cuestionado este principio para volver la mirada a la construcción de alternativas al capitalismo que no sólo consideren a los seres humanos como el centro de la lucha, sino también en donde se reconsidere la racionalidad de la relación de éstos con la naturaleza.

Uno de los casos en los que podemos encontrar lo que hemos venido desarrollando se encuentra en la historia reciente de uno de los pueblos que encarna a la *comunalidad* como forma de vida: Guelatao. En los años ochenta, los pueblos de la Sierra Juárez se encontraron ante la privatización de los bosques comunales a dos papeleras: las Fábricas de Papel de Tuxtepec (Fapatux) y la Compañía Federal de Oaxaca (CFO). Ante la insatisfacción de los pobladores por este embate neoliberal, se decidió la creación de una asociación civil que tuviera como eje la protección de estos bienes comunales, así se creó la Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ). Después de varios años de lucha, en 1983 se derrocó la concesión a estas empresas; en 1984 desapareció la ORDENASIJ (Martínez Luna, 2013).

Esta lucha tuvo entre sus posibilidades de articulación, más allá de la resistencia ante la privatización de los bosques en manos de las papeleras, la creación de un esquema productivo conocido como *empresas comunales*, que se sigue llevando a cabo. Dicho

esquema rompe con la utilización individual de la plusvalía que genera la explotación de los recursos naturales, y busca una distribución de las ganancias colectivamente y la exploración de modos de utilización de dichos recursos de manera sostenible.

El trabajo que se realiza bajo el esquema de empresas comunales pone en el centro el problema por el que pasa la humanidad y el mundo como su Todo; tiene su base en la conformación de un paradigma de consumismo y dominación antropocéntrica de la Tierra. Ello nos ha llevado a concebir el modo de producción capitalista como el único que puede satisfacer las necesidades de todas las sociedades y, en las últimas décadas, el reforzamiento del neoliberalismo en el marco de la globalización. Sin embargo, son estas mismas ideas las que han llevado a una suerte de desigualdades y poca seguridad en la satisfacción de las necesidades básicas de la población, haciendo a unos cuantos muy ricos y a otros muchos (la mayoría) muy pobres. La *comunalidad* se nos presenta como una teorización, como muchas otras, de la manera en la que podemos frenar este pensamiento que sólo concibe soluciones dentro de la esfera de la producción capitalista.

LA ORALIDAD E IMAGEN COMO GOCES DE LA RESISTENCIA

El trabajo como categoría central es también el elemento clave del goce, de la fiesta. Como dice Guerrero:

El impulso lúdico del trabajo nos abre a su complemento necesario y vital: la fiesta. El trabajo como mediación entre la raíz y la subsistencia; la fiesta, entre esa raíz y la participación en la alegría. La fiesta acompaña al trabajo en la recreación de la urdimbre de relaciones personales y sus nucleamientos, los Nosotros (2013: 47).

Por ello, en la perspectiva de la *comunalidad*, la fiesta no es entendida sólo como un momento de escape ante la opresión que signifi-

ca el embate del capitalismo. Por el contrario, es ese momento de goce de la resistencia que refuerza las tradiciones, la cultura, las amistades, pero también el deseo de pensar la posibilidad de “otro espacio” más allá de la contradicción de la imposición. Es el tiempo de la sociabilidad, de la creación y reforzamiento de relaciones sociales más allá de la reificación de éstas.

La fiesta no sólo se refiere a los momentos extraordinarios del festejo, sino que es el reflejo de una lucha continua por una nueva forma de interacción entre las personas. Sí, es la fiesta patronal y la Guelaguetza, la fiesta de aniversario de la radio, la graduación de los niños, etc. Pero no sólo se expresan ahí la música, el video, la oralidad y la imagen, la interacción cotidiana entre las personas.

Por lo tanto, si nos adherimos a la premisa presentada por Martínez Luna, de que “la cultura es el resultado de acciones concretas, de creatividad y de sueños” (2013: 272), la fiesta es la vida en sí misma, y es el resultado del trabajo que va más allá de su mercantilización, es el *hacer* del que habla Holloway. Bajo esta perspectiva, la fiesta es *grieta*, esos otros momentos y espacios en los que nuestro *hacer* se expresa más evidentemente *contra y más allá* del capital. Por ello, resulta importante no concebir a estos espacios como periferia de las luchas sociales sino como parte medular de ellas. En palabras del mismo Holloway:

Si la cuestión central no es tanto la de comprender o explicar, sino la de tocar malestares que ya están ahí, entonces el arte, el teatro y la música juegan una parte muy importante. Y es seguramente por eso que el elemento estético de las manifestaciones de rebelión ha llegado a jugar un papel tan importante en los últimos años [...]. El teatro, la poesía y el humor han sido un elemento clave en el impacto de los zapatistas y otros movimientos: *no como instrumentos del movimiento, sino como elemento central del movimiento mismo* (Holloway, 2011: 113; cursivas añadidas).

La oralidad y la imagen, desde la perspectiva de la *comunalidad*, son esos elementos en los que se refleja todo el contenido de la forma de vida que llevan a cabo. Como representación y como símbolos, contienen una carga de sueños, deseos, posibilidades, contradicciones y límites de construcción de “otro mundo posible”. Como lo señala el mismo Martínez Luna: “La imagen para nosotros es ahora y siempre, al igual que la oralidad, la fórmula de la resistencia, de la reproducción de nuestros propios, en fin, de lo que somos y queremos en el futuro” (2013: 303).

La breve historia que he relatado sobre la generación de los dos radios y la televisora que ha tenido Guelatao (agrego las del grupo musical *Trova Serrana*) son algunos de los elementos en que esa oralidad e imagen se vuelven modo de expresión de las relaciones sociales que las acompañan. Por ello, para Martínez Luna, es de suma importancia la generación de este tipo de experiencias:

Los proyectos de radio y de televisión en manos de la gente que quiere seguir siendo gente, son en verdad una ventana abierta, no sólo al conocimiento mercantil occidental sino también a la profundidad de nuestros razonamientos, que en la situación actual renacen como epistemología de un futuro, sembrado por los abuelos (2013: 307).

La oralidad que encuentra su punto de expresión en la radio contiene una serie de cargas contradictorias y posibilitadoras basadas en la historia de luchas que han forjado las relaciones sociales en cada comunidad. En ese sentido, es necesario pensar a la oralidad como mecanismo del *lenguaje original* del que nos habla Benjamin (2007). Rescatar ese origen del lenguaje para repensar los conceptos y categorías como un proceso de resignificación alegórica, según Benjamin, es relevante, pues permite pensar las constelaciones de historias inscritas en las comunicaciones. El lenguaje, expresado en palabras o imágenes, es el medio por el cual nombramos el mundo.

De la misma manera, la imagen es representación de esas mismas constelaciones. En este sentido, cuando Walter Benjamin desa-

rolla su *Pequeña historia de la fotografía* (2007), no sólo ve el progreso tecnológico iniciado por Daguerre o Niepce en el siglo xix. Como todo lenguaje escrito u oral, y representado en imágenes, las intencionalidades de Benjamin son relatar las implicaciones sociales de las dinámicas que condujeron al crecimiento en la utilización de la tecnología para captar la realidad con esta forma artística. En la fotografía, Benjamin no observa solamente el desarrollo de una mercancía, sino las socialidades que la envuelven y la consolidan como uno de los medios de comunicación más utilizados en el siglo xx y, ahora, en el siglo xxi. Esta misma visión del acompañamiento que da la imagen a la historia, a través de aparatos tecnológicos, es la que percibe Martínez Luna cuando nos dice: “Las ideas son imagen, son representación de cada sueño [...]. Por ello debemos estar seguros de que cada cámara guardará secretos y que serán testimonio para la identidad, para lo que queremos que sea nuestro mañana” (2013: 304).

Estos elementos son parte sustancial de la vida comunal, por ello, como decíamos líneas arriba, la generación de medios de comunicación propios resulta un elemento fundamental en los pueblos de las sierras oaxaqueñas. En cada uno de estos espacios se refleja la memoria, la cotidianeidad y las ideas, se refuerzan como constelaciones y resignifican el modo de nombrar(se), expresar(se) y representar(se) en el mundo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo procuramos discutir y hacer visibles los puentes que se pueden tejer entre la teoría crítica y la *comunalidad*. Se planteó que la categoría central del análisis, tanto de la teoría crítica como de la *comunalidad*, es el trabajo, y comprendido éste como la forma en que se articulan las relaciones sociales como contradicción y posibilidad. Este eje se acompañó de su expresión en la vida colectiva mediante la asamblea y la autoridad como rompimiento con la *forma* estatal; también en la manera en que nos

relacionamos los seres humanos con la naturaleza más allá de una comprensión utilitaria de la misma; y cómo el trabajo se convierte en fiesta, en goce de la resistencia, y encuentra una manera de expresarse a través de la oralidad y la imagen.

Si bien es cierto que pudimos esbozar una primera visión de lo que podría ser la conjunción o la elaboración de puentes conceptuales entre teorías que aparentan ser distintas, lo cierto es que se requiere de un análisis más detallado de cada uno de los elementos que conforman las dos corrientes y el acercamiento a la práctica cotidiana de estas comunidades para reforzar los vínculos entre ambas formas de percibir la transformación social.

Ni la *comunalidad* ni la teoría crítica son las “grandes panaceas” que descubran los mecanismos necesarios para la transformación social, pero nos permiten pensar aspectos que expresan la necesidad de conformar nuevas relaciones sociales en miras a la construcción de “otro mundo posible”. No resulta adecuado pensar que la *comunalidad* es un modelo que puede aplicarse a cualquier contexto en el que se busque la transformación social, pero tampoco es conveniente alejarla de su potencialidad para generar acciones fuera de las comunidades indígenas de Oaxaca que la toman como eje en su organización social. De la misma manera, considero que se debe tomar no como única fuente de entendimiento de las relaciones sociales antagónicas en el capitalismo a la teoría crítica, sino que resulta necesario observar los procesos concretos que se dan en contextos particulares y que expresan el deseo de romper con esta lógica de reproducción de la vida mercantilizada. Habrá que tomar en cuenta también muchas otras posturas epistemológicas que ponen en discusión la urgente necesidad de rompimiento con las formas reificadas del capitalismo en el siglo xxi, en un ejercicio de conjunción de posibilidades.

De cualquier forma, el objetivo de este trabajo fue presentar un acercamiento entre estas dos conceptualizaciones que nos lleve a la formulación de las preguntas que permitan la visualización de puntos de encuentro sobre cómo pensar la construcción de “otro mundo posible”.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (2003). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Aquino, A. (enero-junio, 2013). “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”. *Cuadernos del Sur*, 7-19.
- Baca Feldman, C. (2013). “El papel de la radio comunitaria en el panorama mediático mexicano del Siglo XXI. Los casos de Radio Teocelo, Radio Huayacocotla, Radio Plantón y Estéreo Comunal”. Tesis de Maestría. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”-BUAP.
- Bellamy Foster, J. (2000). *La ecología de Marx*. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural/El viejo topo.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Downing, J. (2001). *Radical Media: Rebellious Communication and Social Movement*. Los Angeles: Sage Publications.
- Guerrero, A. (enero-junio, 2013). “Comunalidad como herramienta: una metáfora espiral”. *Cuadernos del Sur*, 39-55.
- Holloway, J. (1994). *Marxismo, Estado y capital*. Buenos Aires: Editorial Tierra de Fuego.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Maldonado, B. (2013). “Comunalidad y responsabilidad autogestiva”. *Cuadernos del Sur*, 21-27.
- Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andado (Vol. I)*. Oaxaca: CSEHO.
- Marx, K. (2010). *El Capital. Crítica de la Economía Política (Vol. I)*. México: FCE.
- Morales, D. (2011). “Recopilación histórica de la radiodifusora Estéreo Comunal, 94.1 FM, de Guelatao de Juárez, Oaxaca”. Tesis de licenciatura. Oaxaca: Instituto de Estudios Superiores de Oaxaca, A.C.
- Tischler, S. (2013). *Revolución y destotalización*. Guadalajara: Grietas Editores.
- Vázquez, J. (2013). “La participación de las mujeres en la construcción de comunalidad”. *Cuadernos del Sur*, 99-102.

