

Raúl Zibechi & Michael Hardt, *Preservar y compartir: bienes comunes y movimientos sociales*, Ed. Mardulce, Buenos Aires, 2013, 131 p.

Fernando Tula Molina

---



**Editor**  
Centro de Investigación Sociedad y  
Políticas Públicas (CISPO)

**Edición electrónica**

URL: <http://polis.revues.org/12020>

ISSN: 0718-6568

**Referencia electrónica**

Fernando Tula Molina, « Raúl Zibechi & Michael Hardt, *Preservar y compartir: bienes comunes y movimientos sociales*, Ed. Mardulce, Buenos Aires, 2013, 131 p. », *Polis* [En línea], 44 | 2016, Publicado el 16 septiembre 2016, consultado el 05 abril 2017. URL : <http://polis.revues.org/12020>

---

Este documento fue generado automáticamente el 5 abril 2017.

---

Raúl Zibechi & Michael Hardt,  
*Preservar y compartir: bienes comunes  
y movimientos sociales*, Ed. Mardulce,  
Buenos Aires, 2013, 131 p.

Fernando Tula Molina

---

- 1 Este libro habla del doble agotamiento de nuestros días, el del sistema y el del lenguaje. La creciente exclusión de millones de personas en Europa y la constante privatización de los espacios públicos y los bienes comunes evidencian el agotamiento del sistema. Pero es importante reparar que también nuestras formas de pensar y escribir, nuestras categorías y sintaxis académica están agotadas. Ambas requieren renovación y esa renovación parece que no puede provenir de otro lugar que de la ética de los abajo. Para esta reseña voy a comenzar por explicitar las tres tensiones-antinomias que marcan el tránsito hacia un mundo-otro en una larga entrevista que M. Hardt le hace a R. Zibechi en 2012; éstas son: I. Tensión entre Norte - Sur (como situación-otra), II. Tensión entre las políticas estatales de inclusión y la autonomía de los movimientos, III. Tensión entre las promesas de la modernidad y las respuestas de la tradición.
- 2 I. Norte - Sur (como situación-otra): mientras en Europa y EEUU los indignados son jóvenes reclamando por educación y acceso laboral, los movimientos del sur se generaron a partir de “jóvenes estimulados por las comunidades eclesiales (teología de la liberación) y la militancia guevarista” (24). En Bolivia la corriente katarista se basó en el Manifiesto de Tiahuanaco de 1973 para crear la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CUTCB) en 1979. A partir de aquí se entendió que el problema de la opresión y el de la explotación están en el mismo nivel. En México, el Congreso Indígena de Chiapas de 1974 fue convocado por diócesis de San Cristóbal de las Casas, constituyendo la primera reunión de “diferentes etnias con la misma problemática” (26). Los movimientos del sur implican una descolonización desde abajo, lejos de haber concluido, frente a las nuevas formas de poder (sindicatos) y frente a la tentación de los planes sociales (gobiernos

progresistas). La “creciente polarización social y económica” que esto genera fue enfrentada en general de modo no frontal, “una victoria cultural-política por la que dejaron que el poder se carcomiera” (28). La palabra “democracia” no está a la altura para describir la complejidad de esta cultura de la vida y de la emancipación, y se ha convertido en una “muletilla de occidente para generar nuevos modos de dominación”. La cultura de la verdadera emancipación no ve el cambio en la “anihilación del enemigo, sino en un vuelco cósmico: *Pachakutik*” (23).

- 3 Tampoco sirven las categorías del norte para explicar la situación-otra que implica América Latina. Mientras en el norte se explica la opresión con relación a un Estado, una sociedad, en América Latina no hay una sola sociedad, sino “sociedades que se dan al mismo tiempo” (39). Esta sociedad-otra tiene otros modos de organizarse, su propia justicia y leyes, y su característica distintiva es que su funcionamiento no depende de relaciones capitalistas, sino que “reproduce y cuida la vida de quienes no tienen cabida en la sociedad” (40). Esta es la realidad de los pobres de América Latina que sobreviven negando el Estado y hacia adentro de la comunidad. Los pueblos indios americanos tienen otra visión sobre la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y el cosmos. Es claramente femenina y matrística (como en el caso de la *Pachamama*, la *Chacha*, o la *Sacha Warmi* de los Aymaras), es “holística y relacional, basada en la complementariedad y la reciprocidad” (23). Esta realidad no puede captarse con la sociología de los movimientos sociales como fueron descriptos en el norte por Doug McAdam o Charles Tilly.
- 4 II. Las políticas de inclusión estatales y la autonomía de los movimientos. Ésta es una segunda polarización, más local, donde incluso las políticas inclusivas de los gobiernos progresistas son rechazadas por depender de un modelo extractivista que no tiene otro fin que el agotamiento de todo y de todos. Es comprensible que los gobiernos recurran a este modelo para pagar sus deudas, “pero no es comprensible que se lo vea como panacea y no se busquen alternativas” (52). En la relación entre el Estado y la política-otra se pueden plantear tres escenarios: (i) Las relaciones interestatales (gobierno), (ii) Las relaciones de los movimientos con el Estado, (iii) La relación entre desarrollo y buen vivir (postdesarrollo). En el primer nivel los gobiernos progresistas han sido muy importantes, pero “en cuanto a la emancipación representan un paso atrás” (49). La izquierda todavía “no entendió que el Estado no puede ser refundado” (50); por este motivo, en la actualidad los grupos más activos son los grupos no favorecidos por las políticas estatales, los que están fuera del mercado, como los hip hop en Quito o los yupka en la amazonia.
- 5 III. Promesas del futuro - Respuestas de la Tradición: En función de tales puntos Zibechi se pregunta ¿Cómo sería una teoría de la revolución que partiera del *pachakutik*? Es decir, ¿cómo alcanzar plenitud en la vida en base a principios comunitarios? Lo que queda claro es que se trata de un viraje civilizacional donde lo nuevo debe “estar centrado en lo viejo” (43) es decir, en “la lógica comunitaria basada en el territorio”. Esta lógica se ha afianzado en América Latina en los últimos 50 años, pero implica una ruptura radical. Para ingresar en una fase distinta al desarrollismo es imprescindible una revolución cultural, es decir cambiar nuestros modos de entender la pobreza y la riqueza, el tiempo y el espacio. Como enfatiza el líder del movimiento transnacional *pachakutik*, Luis Macas: “no es posible que el *sumakkawsai* (vivir bien, en quéchua) y el sistema actual puedan convivir”; se trata de otra forma de hacer basada en la tradición y en “una concepción cíclica del tiempo” (57). La autoconstrucción de un mundo-otro no pasa por la toma del poder estatal; el eje pasa de estar centrado en el Estado a concentrarse en sus territorios, como condición de posibilidad de “una cultura distinta basada en la ética de la vida frente a los sueños

ególatras de consumo y poder” (66). De este modo, lo principal no es destruir el capital - que en todo caso está entre nosotros -, sino desarrollar la ética de la vida.

- 6 A continuación, en un trabajo propio, Raúl Zibechi se concentra en la necesidad de “reinventarnos en estos mundos que necesariamente vamos a tener que crear... si sobrevivimos” (69). En América Latina la tempestad consiste en el sistema de acumulación por desposesión, donde “los países se someten voluntariamente y renuncian a sus bienes que permitirían bienestar general, a cambio de pocas ganancias en el corto plazo” (10). Tal sistema implica la militarización de la política como lo muestran las guerras en Colombia, Guatemala y México, como así también la criminalización de la pobreza en las ciudades, y la brutal agresión de la megaminería y los monocultivos. Frente a esta tempestad el Estado ya no puede jugar un rol de mediación, ya que el capital sólo le deja el lugar del control y la represión. La mitad “sobrante” de la población, es decir la que no participa del consumo, queda “confinada a la sub-alimentación de las políticas sociales (menos del 1% del PBI). Por ello Zibechi defiende las comunidades de autoaprendizaje donde se reproduzca el imaginario de un mundo deseable, “suficientemente potente para movilizar el deseo de los oprimidos” (90). Si bien estos espacios y territorios deben ser defendidos de la acumulación por guerra, su organización es “básicamente femenina, una comunidad tejida por afecto y relaciones de cuidado” (89).
- 7 Hay una amplia gama de formas de defensa (siendo la violencia la última); entre ellas se encuentran el nomadismo, la profundización de la diferencia, el bajo perfil, la autonomía, la resiliencia, el trabajar con programas del Estado si hay control por parte de la comunidad, la lentitud, etc. De lo que se trata, en definitiva, es que todos los espacios tengan espíritu pedagógico, donde la capacidad de aprender y enseñar eleve la creatividad y la autoestima.

---

AUTOR

FERNANDO TULA MOLINA

UNQ-CONICET-ANPCyT, Buenos Aires, Argentina. Email: ftulamolina@gmail.com