



Cartel para promocionar las fiestas de Juana de Arco en Francia | ISIDRO FERRER, 2002

SOMONTE Y AIVADOS: DOS EXPERIENCIAS DE COMUNES EN LA PENÍNSULA IBÉRICA*

SOMONTE E AIVADOS: DUAS EXPERIÊNCIAS DE COMUNS NA PENÍNSULA IBÉRICA

SOMONTE AND AVIADOS: TWO COMMON EXPERIENCES ON THE IBERIAN PENINSULA

Esther Fernández Moya** y Daniel Montañez Pico ***

A partir de la historia de terratenientes y colonialismo que recorre las arterias del sur de Europa, se rescatan experiencias que toman el cuerpo y la colectivización de tierras como principal espacio de resistencia en los casos de Aivados y Somonte en el sur de Portugal y Andalucía. Se redefine la dominación histórica y actual del cuerpo como una arqueologización de la imposición de devenires cuerpo-máquina, ante lo cual aparecen devenires de cuerpos-rebeldes frente a la ley, por la vida. Las experiencias presentadas se incluyen como parte de los proyectos emergentes de recuperación de los bienes comunes.

Palabras clave: territorio, devenir, cuerpos en autonomía, colonialismo, producción no capitalista, Europa del Sur, diálogo Sur-Sur.

A partir da história de latifundiários e colonialismo que recorre as artérias do sul da Europa, são resgatadas experiências que tomam o corpo e a coletivização de terras como principal espaço de resistência nos casos de Aivados e Somonte no sul de Portugal e Andalucía. Redefine-se a dominação histórica e atual do corpo como uma arqueologização da imposição de devenires corpo-máquina, ante o qual aparecem devenires de corpos-rebeldes frente à lei, pela vida. As experiências apresentadas são incluídas como parte dos projetos emergentes de recuperação dos bens comuns.

Palavras-chave: território, devenir, corpos em autonomia, colonialismo, produção não capitalista, Europa do Sul, diálogo Sul-Sul.

The history of landowners and colonialism that runs through the veins of south Europe gives the basis for recovering experiences that consider body and collectivized landownership as the primary means of resistance in the cases of Aivados and Somonte in the south of Portugal and Andalucía. The historical and present domination of the body is reinterpreted as an archeologization of the imposition of the body-machine transformations, in view of which there appear bodies-rebellious transformations facing the law, for the life. The portrayed experiences are part of emerging projects of common goods recovery.

Key words: territory, transformation, bodies in autonomy, colonialism, non-capitalistic production, south Europe, south-south dialogue.

* Este artículo surge de la puesta en común de la investigación de tesis de Esther Moya titulada "Territórios comuns: experiências de propriedade coletiva da terra no contexto da crise paradigmática na europa do sul", junto con la experiencia de colaboración que Daniel Montañez tuvo con el Grupo de Estudios del Sindicato Andaluz de Trabajadores en el 2012.

** Licenciada en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada (España); doctoranda en Postcolonialismos y Ciudadanía Global del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Coimbra (Portugal). Colaboradora del Grupo Autónomo de Investigación en Estudios Poscoloniales (GAIEPC). E-mail: estherfermoya@gmail.com

*** Licenciado en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada (España). Estudiante de Maestría en Estudios Latinoamericanos en la UNAM (México). E-mail: danielm9876@hotmail.com

A través de este artículo pretendemos visibilizar la emergencia de proyectos colectivos que trabajan en la recuperación y reapropiación de los *comunes*. Aunque las experiencias que aquí presentamos pueden formar parte del debate más clásico de los comunes que se centra en la propiedad y la gestión colectiva de la tierra, nuestra propuesta es analizar estas experiencias desde una conceptualización de los comunes como proyecto colectivo, autónomo y sustentable para la consecución de una vida digna en el desierto del capitalismo neoliberal. Es decir, consideramos que el debate sobre los *comunes* debe ir más allá de la apuesta por una ruptura de la dicotomía sobre la propiedad pública/privada, considerando además cuestiones como los sistemas de producción, las redes de intercambio y ayuda mutua, las diferentes escalas de acción colectiva en las que se insertan o la gestión colectiva de los cuidados (Gibson-Graham, 2006).

“Lo común”¹ desaparece pronto de la historia reciente de Occidente. Si es cierto que su discurso es un elemento constitutivo de sus pilares argumentativos fundacionales —“democracia”, “participación”, “convivencia”—, su acontecimiento es al menos generalmente objeto de sospecha de todo lo contrario. Los cuerpos que llenan de vida Somonte y Aivados, como veremos a lo largo de este artículo, comparten principalmente este éxtasis de oscuridad y sospecha, arrojando paradójicamente una tenue pero consistente luz sobre el sur de Europa. El *Sur*, como categoría de espacios y vidas colonizadas en diversas escalas que traspasa el ámbito puramente geográfico (De Sousa, 2009), será uno de los principales ejes teóricos de este artículo. De esta manera, este documento se inserta en la pretensión colectiva de captar destellos de vida, de lo común, en medio de un contexto de creciente precarización e individualización de las condiciones de existencia en el sur de Europa, constituido como espacio periférico desde la propia génesis de la construcción de su noción, siendo comúnmente vinculado con lo “oriental”, lo “inesperado”, la “pasión”, y toda una batería de cogniciones compositivas del “otro” del progreso moderno.

Para ello comenzaremos el análisis con un acercamiento preliminar al proceso histórico por el cual se despoja a los cuerpos de su potencia de ser y conocer, enfatizando en el ámbito de lo rural, donde se desarrollan ambas

experiencias y se proletariza y separa —económica y espiritualmente— al campesinado de sus tierras al menos desde el siglo XVI. Para ello, seguiremos, entre otras, las tesis de Michel Foucault, Silvia Federici y Boaventura de Sousa Santos desde las cuales plantearemos una dialéctica de confrontación entre las nociones de *cuerpos-máquina* y *cuerpos-rebeldes*. Ambas nociones son herramientas conceptuales desde las cuales abordamos las experiencias históricas de resistencia al sistema capitalista, centrándonos en dos estrategias hegemónicas: la universalización-naturalización del trabajo asalariado y de la propiedad privada individual.

Con el objetivo de confrontar la naturalización del sistema capitalista en el contexto europeo, analizaremos dos casos ubicados en Iberia, que desde la diversidad de su propia experiencia, nos ofrecen proyectos colectivos para la recuperación de los bienes comunes. Para el caso de Somonte se dividirá el análisis en tres partes, abordando de abajo a arriba el aspecto más individual de sus habitantes en relación con el movimiento social que representan, la cuestión de los mitos y utopías que anclan en la tierra su acción común y la relación con la organización política y el contexto de lucha social en la región, una nación sin soberanía como Andalucía. Para el caso de Aivados, se comenzará por una revisión histórica de los procesos de expropiación de tierras comunales en Portugal, como terrenos “baldíos”, y la constitución de latifundios vinculados, como en Andalucía, con la conquista progresiva por parte de los cristianos del territorio de los musulmanes en una colonización que se ha venido conociendo bajo el mito de *la reconquista*; hasta la apertura de posibilidades de recreación de los *comunes* desde la conocida “Revolución de los claveles” de 1974, como es el caso que se describirá, y cuya gestión común de la tierra ha dado lugar a la propagación de lo común en el resto de aspectos de la vida.

Concluiremos así, planteando la cuestión fundamental de que el capitalismo no llega de forma natural a las tierras del sur de Europa, topando resistencias hasta hoy en día. Resistencias a partir de las cuales se practican otros modos de vida en sociedad y se hace frente al proceso de construcción de cuerpos-máquinas. Resistencias que encuentran en el apoyo mutuo un factor clave, mostrando la fuerza y la potencia de otra Europa, la Europa de los pueblos y las comunidades.

LO QUE PUEDE UN CUERPO REBELDE

Tal es la política por venir de la dominación, la biopolítica: una política que gestiona los cuerpos como continentes de almas. Se trata de hacer que nos reduzcamos a aquello por lo que el poder nos sujeta. ¿Y qué hay más necesario, más inmediato, que hay más inalienablemente nuestro que nuestro cuerpo? Todo lo que somos, todo lo que hacemos, se desarrolla en los límites de nuestro cuerpo [...]. Pero sobre todo, es por el cuerpo por lo que somos “individuos”, sujetos distintos, seres identificables; y es precisamente esto lo que sirve de blanco privilegiado de toda opresión.

Tiqqun

Desde el siglo XVI al siglo XVIII se llevaron a cabo una serie de estrategias y luchas que aseguraron una fuerza de trabajo disciplinada. Contrariamente a la supuesta historia natural del capitalismo, los cambios impuestos en la existencia social de gran parte de la población fueron ampliamente contestados (De Souza, 2003; Federici, 2010). En este sentido, hemos de considerar que toda forma de poder genera estrategias de resistencia y oposición a sí mismo, siendo especialmente silenciadas las formas históricas de resistencia que se dieron en los inicios del capitalismo (Foucault, 1995). Tal y como apunta Silvia Federici, “mientras el cuerpo es la condición de existencia de la fuerza de trabajo, es también su límite, ya que constituye el principal elemento de resistencia a su utilización” (2010: 193).

En este contexto, la filosofía mecánica, que describía el cuerpo por analogía con la máquina, colaboró en el desarrollo de un concepto de *cuerpo* como mero recipiente de la fuerza de trabajo. El interés por la mecánica del cuerpo tenía por objeto la dominación y la conversión de los “cuerpos rebeldes” en “cuerpos dóciles” (Foucault, 2005). Este proceso histórico de disciplinamiento de los cuerpos dio paso a la prohibición de la desnudez, y a la persecución y castigo de los comportamientos considerados desviados como el juego y cierta tendencia a la ociosidad —no productiva, en términos capitalistas— (Federici, 2010). De esta manera, la fábrica del cuerpo, que podemos leer en Hobbes y Descartes, fue la base del hombre-máquina, que ya en el siglo XIX interiorizó el deseo capitalista tras un largo transcurso de violencia y vigilancia. Los cuerpos dóciles, según Foucault, fueron el resultado de este proceso de disciplinamiento de los cuerpos, consiguiendo no

sólo que las multitudes refinaran sus comportamientos según la conveniencia burguesa, antes bien, precisamente porque eran conscientes de que estaban siendo vigilados y podían ser castigados, actuaban por sí mismos para la reproducción del sistema capitalista (Foucault, 2005).

Por su parte, Spinoza propuso una ruptura con esta concepción mecanicista del cuerpo, desplazando su lugar como mero recipiente del alma y otorgándole la misma posición al cuerpo y al alma. Romper con la jerarquía mecanicista y cartesiana de la supremacía del alma sobre el cuerpo supone ponerlos en relación de igualdad en sus capacidades y afecciones. En este sentido, consideramos importante rescatar las aportaciones de este filósofo que fueron eclipsadas por los planteamientos cartesianos de su predecesor, especialmente su asombro por el cuerpo plasmada en su célebre frase: “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Desde esta afirmación, nos interrogamos ¿qué pueden los cuerpos?, ¿de qué afectos son capaces? Según Spinoza, hay afectos que menguan nuestra capacidad de obrar, nuestra potencia (tristeza), y afectos que posibilitan un mayor conocimiento de nosotros mismos y de los cuerpos en relación para maximizar nuestras potencias (alegría) (Spinoza, 1980 [1677]). Los afectos son como los devenires deleuzianos, por ello, los cuerpos se definen por sus afectos, por la potencia y capacidad de los afectos (Deleuze y Parnet, 1980).

La creación de una historia única en torno a Europa, ha invisibilizado a esos otros cuerpos rebeldes que se opusieron enérgicamente en los inicios del capitalismo, a la privatización de las tierras, a la normativización de los comportamientos y a la supremacía de la producción capitalista (De Souza, 2009). Desde este silencio, queremos relatar otras historias de cuerpos que resistieron a la docilidad-utilidad como medio de dominación capitalista y que han constituido líneas de fuga en el desierto del desarrollo de este modo de producción. Estas líneas de fuga se conforman como proyectos emancipatorios vinculados especialmente con formas de producción y gestión de la tierra no capitalistas.

CUERPO, TRABAJO Y TIERRA

En el contexto del llamado *mundo occidental*, el cuerpo fue un instrumento de dominación que fue discipli-

nándose hasta dejar de ser cuerpo para convertirse en máquina, tal y como apunta uno de los autores que ha reflexionado en torno al cuerpo, Le Breton:

Las sociedades pueden elegir entre colocar el cuerpo a la sombra o a la luz de la sociabilidad. Pueden elegir entre la danza y la mirada, entre la borrachera y el espectáculo, entre la inclusión o la exclusión relativas de las modalidades sensoriales y cinéticas de la condición humana. Las sociedades occidentales (modernas) eligieron la distancia y, por lo tanto, privilegiaron la mirada y, al mismo tiempo, condenaron al olfato, al tacto, al oído, e incluso al gusto, a la indigencia (1995: 122-123).

La coerción de los cuerpos, sus gestos, sus placeres, supuso además la condena y persecución de unos saberes-otros que desafiaban el poder capitalista. Esos saberes-otros, principalmente ligados al conocimiento de su territorio, como pueden ser las plantas medicinales o los ciclos de la naturaleza en la agricultura, fueron relegados a la magia —entendida como saber subalterno—, es decir, fueron concebidos como “exterioridad” para legitimar el conocimiento moderno-capitalista-colonial.

Además, esos conocimientos suponían una forma de poder que amenazaba al capitalismo, y, por ello, se pusieron en marcha sistemas de persecución y castigo de las personas que los ponían en práctica, especialmente mujeres que fueron acusadas de brujas (Federici, 2010). El epistemicidio de estos “saberes-otros” puede ser analizado desde la reflexión que De Souza Santos enuncia de la siguiente manera: “[...] *diferentes modos de conhecer, sendo necessariamente parciais e situados, terão consequências diferentes e efeitos distintos no mundo*” (2003: 36). A partir de esta reflexión y teniendo en cuenta que toda forma de poder produce una forma de saber, estos conocimientos otros suponían formas de poder que no beneficiaban al sistema capitalista y, por lo tanto, representaban una amenaza para su hegemonía (Foucault, 2005).

En este proceso se constituyó, poco a poco, una pretendida Europa homogénea que había sacrificado y silenciado otros saberes para poder naturalizar el capitalismo en el seno de su historia (De Souza, 2009).

Afortunadamente, esta historia única ha sido contestada y subvertida a través del relato de los cuerpos rebeldes que hicieron y hacen frente a esa Europa monocultural. En ese ejercicio de justicia histórica y cognitiva se inscribe el presente trabajo, concretamente en la experiencia de los cuerpos rebeldes que contestaron y contestan a la propiedad latifundista característica del sur de España y de Portugal, como legado histórico común.

Las formas de propiedad y gestión de la tierra que se impusieron desde el inicio del sistema capitalista, están fuertemente ligadas con la concepción moderna del cuerpo como materia manipulable sometida a la fuerza de trabajo. De esta manera, los procesos de privatización y desamortización de las tierras comunales posibilitaron la multiplicidad de cuerpos precarios que se instalaron en las grandes urbes en busca de nuevas formas de supervivencia. Para evitar otras formas de trabajo que no fueran asalariadas, y debido a la demanda de mano de obra en las fábricas, se llevaron a cabo una serie de regulaciones, como las “Leyes Sangrientas” introducidas en Europa en los siglos XVI al XVIII, con el objetivo de prohibir específicamente esas otras formas de trabajo no asalariadas (Federici, 2010).

Como cuerpo-máquina, el sujeto-racional debía ejercer autocontrol para la dominación del cuerpo que se convirtió en herramienta del trabajo asalariado, igual que la naturaleza fue concebida exclusivamente como recurso infinito para el enriquecimiento capitalista. Así, el cuerpo y la tierra se convirtieron en dos de los principales instrumentos de dominación para llevar a cabo la universalización del trabajo asalariado y de la propiedad privada individual.

Pensar el cuerpo fuera de la analogía mecanicista, supone imaginarlo como parte de nuestras experiencias, emociones y encuentros o desencuentros con otros cuerpos que nos afectan y a los que afectamos. Supone reflexionar sobre los micropoderes que nos han inscrito, para despojarlos de ese espacio privilegiado de dominación y combatirlos en alianza con otros cuerpos rebeldes:

La corporalidad es el territorio de nuestra autonomía, pero de ninguna manera implica esto una independencia absoluta. Se trata de una autonomía altamente ligada, de una autonomía en la relación.

Esta forma de concebir la corporalidad supone que participar de ella implica también pertenecer a la temporalidad, ser en el devenir, existir en y por una dinámica de intercambios y transformaciones. Pero ya no se trata de un tiempo domesticado, lineal, único. Sino de una temporalidad multiforme que incluye ritmos diversos y evoluciones complejas, que acepta el azar y el acontecimiento como copartícipes en la dramática de la transformación (Najmanovich, 2001: 5).

SOMONTE: UNA ISLA EN EL OJO DE LA TORMENTA

El 4 de marzo del 2012, ante el recrudecimiento de las condiciones de vida de los/as jornaleros/as de la Provincia de Córdoba, el Sindicato Andaluz de Trabajadores/as (SAT) ocupó simbólicamente la finca de Somonte (figura 1), propiedad abandonada de la Junta de Andalucía ubicada en el municipio de Palma del Río, Córdoba. La elección de ocupar una propiedad pública vino de la mano de la denuncia de una futura venta planificada para el día siguiente, donde Somonte y otras fincas abandonadas de la Junta (aproximadamente 22.000 hectáreas de tierra en total), serían puestas en subasta, en vez de ser cedidas a tantos/as trabajadores/as sin tierra y con posibilidad, manos, para trabajar en la zona.

Durante la ocupación, un grupo de familias vinculadas al SAT propuso la posibilidad de quedarse en la finca de manera indefinida para vivir y trabajar la tierra ante la situación de paro laboral insostenible que padecían. En asamblea, la petición fue aceptada, y la ocupación pasó a ser un acto real de recuperación de una tierra pública por parte de un grupo de siete familias vinculadas y apoyadas por el SAT.

El SAT proviene principalmente de trabajadores/as del campo, que tradicionalmente en Andalucía han vivido insertos/as en una lógica muy dura de reparto de tierras entre terratenientes y familias vinculadas a antiguas noblezas castellanas. Este sustrato estuvo organizado durante años en el Sindicato de Obreros del Campo (SOC), primera gran organización de campesinos/as en Andalucía después de la dictadura franquista, fundado por el emblemático Diamantino García, entre otros/as, en 1976. Desde septiembre del 2007, el SOC se integra al proyecto del SAT y lo promueve, cuando se da el salto a un sindicato que abarca a todo tipo de trabajadores/as, también en las ciudades.

Tradicionalmente, el SOC se caracterizó por realizar un sindicalismo muy rebelde con dos tácticas muy recurrentes y representativas de su movimiento: la

FIGURA 1. VISTA DE LA CASA PRINCIPAL EN EL CORTIJO DE SOMONTE



FUENTE: elaboración propia.

ocupación de tierras y el enlace con las luchas agrarias y trabajadoras del “Tercer Mundo”. Dentro de la primera táctica, destacamos la ocupación del cortijo del Humoso en Marinaleda², y respecto a la segunda, la adscripción a la organización internacional de la “Vía Campesina” y el apoyo incondicional a causas emblemáticas como las de los pueblos del Sahara y Palestina.

La lucha del SAT, como sindicato de clase, tiene como principal objetivo la defensa y la lucha por la consecución de una vida digna en el plano socioeconómico de los trabajadores/as, pero también apuesta por una crítica y lucha de carácter más cultural, poniendo énfasis en el nacionalismo andaluz. Desde esta perspectiva, se ha combatido el racismo que históricamente se ha construido sobre los pueblos y gentes de Andalucía. En este sentido, llamaremos *racismo* a las relaciones de poder y dominación que niegan las formas de ser, conocer, practicar e interpretar el mundo de individuos y colectivos que habitan la tierra, por parte de una cosmovisión que se cree única, verdadera, y que responde a los principios del beneficio y la plusvalía por encima de las realidades que nacen de los cuerpos y la tierra. En el caso de Andalucía, la construcción histórica de un sujeto del “Sur”, que responde a la idea de *vago* u *holgazán*, es una concepción que parecen remitir a esa idea fanoniana de *boomerang*, donde los propios conceptos e ideas que en su día se lanzaron contra los pueblos y gentes de Latinoamérica, se vierten hoy hacia el “Sur” en el propio seno de Europa. El SAT se enfrenta en este sentido, a un clásico colonialismo político de una versión burguesa del castellanismo homogeneizante, que se une a un nuevo colonialismo financiero global que actualmente para el sur de Europa toma cuerpo en las políticas de austeridad impuestas desde el gobierno alemán y los organismos financieros transnacionales — Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Central Europeo (BCE), etcétera—.

El ejemplo de Somonte se inserta en esta lucha histórica, promoviendo la colectivización de tierras en tiempos de fuertes crisis en el sur de Europa, donde a través de la afirmación de los derechos de propiedad colectivos,

se propone un proyecto práctico de defensa territorial y de modelos alternativos de producción no capitalista. Este ejemplo es presentado a continuación mediante tres epígrafes mostrados a modo de “círculos”, pues la concatenación de los niveles individuo/colectivo son tan fuertes que traspasan la idea pura y dicotómica, interpenetrándose y conformando un todo, un movimiento, una lucha, un anhelo de dignidad colectiva.

PRIMER CÍRCULO: CUERPOS VIVIENTES FRENTE A LA LEY, CUERPOS EXCEPCIONALES (FIGURA 2)

Hemos decidido que no vamos a asistir a ningún juicio [...] solamente tendrán una alternativa: detenernos y a la cárcel, y estamos dispuestos a pagar ese precio porque estamos cansados de que nos sacrifiquen, nos multen y condenen sin ningún tipo de prueba [...] como la justicia es injusta y nos violenta, por eso nosotros hemos tomado esa decisión.

Diego Cañamero

FIGURA 2. DIEGO CAÑAMERO (DIRIGENTE DEL SINDICATO ANDALUZ DE TRABAJADORES/AS) Y JUAN MANUEL SÁNCHEZ GORDILLO (ALCALDE DE MARINALEDA), 18 DE OCTUBRE DEL 2010 ANTE LOS JUZGADOS DE SEVILLA



FUENTE: elaboración propia.

La figura del héroe, o la heroína, es una construcción simbólica que ha marcado la historia política y filosófica del Occidente (Cardona, 2006), donde la personificación de los mitos fundacionales es siempre relevante: el “inventor” del capitalismo, del comunismo, del liberalismo; los “padres” de la Iglesia, de la revolución,

etcétera. Y sigue estando presente con fuerza aquella figura que logra “dejarlo todo” en pro de sus ideales, del bien común, como es el caso de Lola Álvarez, una de las lideresas de la experiencia de Somonte³.

Estas son las figuras que encontramos en Somonte, cuerpos excepcionales que han abandonado la reproducción de la vida por lo obvio, para insertarse en la apuesta por otro tipo de lógicas en la cuestión de la reproducción de la vida abierta a lo insospechado (López, 1996). Sujetos que no sólo cargan con este desprendimiento individual, sino también con el colectivo, haciéndose cargo de las denuncias de varias personas ligadas al Sindicato por las acciones colectivas. Son en este sentido no “liberados sindicales” sino, “liberados sociales”, en toda regla, sin propiedades, sin “nada” para los medidores que la doctrina jurídica imperante maneja. Las personas que sacan adelante la comunidad de Somonte son a la vez reproductoras de otras lógicas de vida y cuerpos excepcionales que tomaron la determinación ante la grave situación, de conformar comunidad y exceder el carácter simbólico de las ocupaciones de tierras que se estaban realizando desde el SAT.

SEGUNDO CÍRCULO: LA IDEOLOGÍA DE LA TIERRA Y LA FUERZA DE LO COMÚN (FIGURA 3)

Siempre aprendimos mucho con Marx, el comunismo, el anarquismo y esas ideologías, pero esto va más allá de ello, aquí es la tierra, lo que da la tierra, trabajar la tierra, donde estamos.

Conversaciones con compañeros y compañeras en Somonte, julio del 2012

¿Qué ocurre cuando ellos mismos, los sujetos subalternos, rompen las barreras y muestran su pensar? ¿Qué

ocurre cuando se toman, y nos tomamos, ese tipo de conocimiento realmente en serio? Sostenemos que por lo general, hasta las más grandes construcciones teóricas saltan por los aires ante el advenimiento de este pensamiento “fuerte” (Mignolo, 2003) que conoce la situación del colonizado porque no ha tenido otra opción (Frantz Fanon, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otros/as).

Una de las fracturas que se observa en el pensamiento desde la comunidad de Somonte, es la relativa a la propiedad de la tierra, evocando antiguas formas de tenencia y uso común de ésta. Estas formas de propiedad y gestión comunitarias existieron ampliamente a lo largo de toda Europa y fueron profusamente atacadas por la imposición de una *lex mercatoria* que anticipaba las colonizaciones del continente americano por parte de las fuerzas políticas moderno-europeas en su propio seno.

Este uso en el que prevalece la noción de *lo común*, rebasa la moderna dicotomía entre lo público/privado, poniendo el énfasis, no tanto en el sustento material-ideal que desde una mitificada doctrina jurídica moderna impone sobre el territorio derechos y responsabilidades adquiridas según la capacidad de compra-venta de la tierra-objeto, sino en la cuestión relacional, esto es lo que podríamos denominar una *propiedad de uso*. Para Giorgio Agamben, en su genealogía sobre la función y el sentido del “uso” en la historia de Occidente, esta acción tendría unas consecuencias radicalmente interesantes; la ruptura con el objeto-naturaleza como apropiado, consumido, poseído:

Por eso se puede pensar que el uso es el modo de relación de la comunidad inesencial, el modo de relación entre las singularidades cualquiera, que interrumpe la

FIGURA 3. VISTA DE LA FINCA DE SOMONTE EN ÉPOCA DE SIEGA



comunidad concebida desde la lógica de “lo propio”. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso [...]. Hacer uso de algo es tener experiencia de ello [...] el uso es siempre en relación con un inapropiable; se refiere a las cosas en cuanto no pueden convertirse en objeto de posesión (Agamben, 2005: 103, 108, 109).

Este “uso” como práctica e idea, es concatenado en la comunidad mediante al menos dos discursos que emergen desde esta praxis. Por una parte, la concepción de la tierra como “don de la naturaleza”, expresado en palabras del líder y portavoz del SAT, Diego Cañamero. Este discurso denota toda una mística de la tierra que emerge de una muy antigua relación con ésta de la mayoría de los andaluces/zas que han vivido históricamente de/con la propia tierra. En este sentido, se derivan fuertes rupturas con la noción de *propiedad*, pues la propiedad le corresponde al “todo” que conjuga la vida en común de los humanos en la naturaleza, insertados, arrojados en ésta como unos actores más de una serie de relaciones “ecológicas”. Este eje discursivo es emergente en el movimiento del Sindicato, y lo encontramos muy presente en la comunidad de Somonte, cuestión que se puede comprobar en su apuesta por el cultivo ecológico y la venta de los productos en mercados locales.

La segunda idea estaría expresada bajo el lema “de lo público como lo común”. Esta idea emerge como una estrategia “barroca” propia de un *ethos* moderno que se revuelve “dentro”, frente a la hegemonía de un proyecto clásico de modernidad (Echeverría, 1998). La lógica de los argumentos cae por su propio peso: si lo público es del pueblo, es común, ¿cómo se puede explicar que el Estado tenga en su posesión tierras abandonadas en una situación en la que miles de jornaleros/as se encuentran sin la posibilidad de trabajar? Bajo esta lógica de subversión de los términos, lo público recupera su fuerza y sentido en la práctica de lo común, y el Estado es desplazado como gestor de los recursos para ser directamente administrados por el propio pueblo organizado ante la incapacidad de los gobernantes de ser eficaces representantes de lo común.

La actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en

cambio en la fuerza con que se manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la vigencia de una modernidad alternativa. El *ethos* barroco, como los otros *ethe* modernos, consiste en una estrategia de hacer vivible algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad (Echeverría, 1998: 15).

TERCER CÍRCULO: “CONSTRUYENDO UNA UTOPIA DESDE NUESTRA ANDALUCÍA” (FIGURA 4)

Una nueva oleada de acciones desde los movimientos sociales del Sur, parece venir explorando nuevas formas de acción y miradas al mundo que le son propias, insertándolas en diferentes tendencias que escapan a las lógicas centralizadoras de la movilización social. Este pluralismo de asociaciones, movimientos y acciones colectivas difuminan con su praxis la vieja noción de *posicionamiento* frente a un estado “ampliado” en palabras de Gramsci, o los poderes “molares” en palabras de Deleuze y Guattari. Esta vieja noción, enclaustrada en discursos pro/anti soberanistas, marcaba la agenda política de los movimientos, y viene rompiéndose desde el siglo XX de diversas formas por parte de diversos movimientos del “Tercer Mundo” (Rajagopal, 2005). Desde la praxis del movimiento que nos concierne, podemos atender a dos lógicas que vienen a descolonizar la noción tradicional del Estado liberal, y que trataremos a continuación: comunidades en autonomía relacional y la reapropiación y gestión de las políticas públicas.

DESDE LA RELACIÓN DE COMUNIDADES COMO SOMONTE CON EL “CENTRO”: DEVENIR-MANADA

Las dicotomías entre colectivo/individuo, medios/fines, o desde un punto de vista de la teoría política, entre tendencias anarquistas/comunistas, es resuelta en el seno del movimiento mediante una diagonal emergida desde la praxis que aúna autonomía comunitaria con responsabilidad colectiva en ambas direcciones. Somonte es internamente autónomo, pero si llega un intento de desalojo por parte de las fuerzas del Estado, el SAT es capaz de movilizar gran cantidad de jornaleros/as en pocas horas para apoyar la reocupación⁴; si el movimiento convoca marchas o acciones⁵, siempre habrá en éstas una comitiva de representantes de Somonte. En esta

FIGURA 4. PANCARTA EXPUESTA EN UNA MANIFESTACIÓN DEL SINDICATO ANDALUZ DE TRABAJADORES/AS CONTRA LOS RECORTES ECONÓMICOS EN ANDALUCÍA



FUENTE: elaboración propia.

lógica de doble dirección reconocemos las aportaciones de Deleuze y Guattari cuando observan la noción de *manada* de Elías Canetti, que definen como una posición esquizoide en sentido positivo:

Canetti señala que en la manada cada miembro permanece sólo a pesar de estar con los demás (por ejemplo los lobos-cazadores); cada miembro se ocupa de lo suyo al mismo tiempo que participa en la banda. “En las constelaciones cambiantes de la manada, el individuo se mantendrá siempre en el borde. Estará dentro, e inmediatamente después en el borde, en el borde, e inmediatamente después dentro. Cuando la manada forma un círculo alrededor de su fuego, cada cual podrá ver a sus vecinos a derecha y a izquierda, pero la espalda está libre, la espalda está abiertamente expuesta a la naturaleza salvaje”. Reconocemos aquí la posición esquizofrénica, estar en la periferia, mantenerse en el grupo por una mano o un pie [...] (Deleuze y Guattari, 2002: 57).

Que desde la dirección del SAT se fomenten las autonomías de las comunidades como Somonte, y que a la vez que se trabaje la unión y el apoyo mutuo, hace de este movimiento un movimiento plural en tácticas y estrategias que resuelve las posibles contradicciones en la arena de la vida cotidiana, desde la praxis, y no desde una razón ideal que viene de un mundo-que-no-(re)conocemos.

DESDE EL POSICIONAMIENTO Y USO DE LAS INSTITUCIONES HEGEMÓNICAS: SUBVERSIÓN DE TÉRMINOS Y CONTENIDOS

El manejo de las escalas dentro del movimiento demuestra una capacidad única de visión global con articulación local. Desde el plano más local comunitario, como es el de Somonte, se crean toda una serie de tácticas y estrategias que llegan hasta copar puestos en el propio parlamento de la Junta de Andalucía, como es el caso del líder Juan Manuel Sánchez Gordillo (diputado por el partido político Izquierda Unida, pese a grandes diferencias con la facción mayoritaria de esta agrupación). De nuevo, una reapropiación de los términos se produce en este movimiento donde, por ejemplo, aquellos que acceden a un puesto de gestión política local (como es el caso de la Alcaldía de Marinaleda), no cobran por ello, afirmando que la actividad política es una responsabilidad con el común y no un privilegio. O cuando el dinero excedente de las producciones de las cooperativas se reinvierte en más puestos de trabajo o en servicios públicos para la comunidad, en vez de seguir la lógica del enriquecimiento y la acumulación del capital.

Estas prácticas de reapropiación y gestión de la política pública mediante otras lógicas subversivas, tanto en puestos locales como nacionales, radicalizan el poder de lo institucional entendiéndolo “desde abajo” y, a la vez, se incluyen también estrategias de confrontación con lo institucional como la ocupación de tierras. Volvemos así de nuevo a la cuestión de un desarrollo plural de la acción social, a la estrategia barroquizante de la que nos hablaba Bolívar Echeverría, y que en palabras de De Sousa Santos quedaría expresado de la siguiente manera: “¿Cómo se mide hoy el éxito de una lucha? Por su capacidad de cambiar los términos del conflicto” (2005: 37).

EXPERIENCIAS DE COMUNES EN PORTUGAL

En el siglo XIX, después de una reforma constitucional de carácter liberal en 1822, las tierras comunales y las grandes propiedades de las órdenes religiosas fueron expropiadas especialmente en el norte de Portugal. Fue a través de este contexto histórico que se consagró el minifundio en esa región. En el caso de las regiones del sur de Portugal,

que históricamente fueron marcadas por las grandes propiedades latifundistas heredadas desde el siglo XIII por la expulsión de los árabes, éstas fueron pasando de la nobleza y la aristocracia a los señoríos descendientes hasta nuestros días (Estêvão, 1983). En general, los *baldíos*, tal y como son conocidas las tierras comunales en Portugal, fueron durante el siglo XIX fuertemente atacados principalmente por exigencias economicistas-productivistas que pretendían convertir los baldíos, en su mayoría bosques, en tierras de cultivo (Vaquinha y Neto, 1993).

Con la implantación de la dictadura militar en Portugal el 28 de mayo de 1926, la política agrícola sufrió una transformación importante, siendo el derecho a la propiedad individual latifundista privilegiada en este proceso. De esta manera, se preservaron los derechos de propiedad de los grandes latifundistas, eliminando a los colectivos que se oponían —especialmente los sindicatos—, siendo prohibidas las huelgas y manteniendo unos salarios infinitamente bajos (Rosas, 1991).

En los años sesenta, la lucha de los trabajadores asalariados rurales llegó a su auge, reivindicando mejores salarios y una jornada de ocho horas. Esta última reivindicación fue lograda, aunque las condiciones de trabajo continuaron siendo precarias (De Oliveira, 1993). En este contexto ya cercano a la Revolución de los Claveles de 1974, de manera general, el sector agrícola se encontraba en crisis por su falta de contribución al desarrollo económico y social del país (De Barros, 1979).

Con la Revolución del 25 de abril de 1974 el sector agrícola, que se encontraba en plena decadencia, sufrió una importante transformación principalmente en el sur del país. De manera general, se alentó la ocupación de propiedades latifundistas, proponiendo la utilización de esas tierras por los propios trabajadores agrarios organizados en nuevas unidades de producción.

La zona sur del país fue la principal zona de acción de la Reforma Agraria de 1975, dada sus estructuras latifundistas. Era una región eminentemente rural y con grandes extensiones de tierra pertenecientes a pocos propietarios. La gran mayoría de la población la constituían asalariados agrícolas que dependían de su trabajo para sobrevivir. De esta manera, existía una diferencia abismal entre el propietario rico y el asalariado pobre,

con una historia de injusticias y represiones que el proletariado del sur sufrió durante décadas, y que con la Revolución de los Claveles vislumbró una oportunidad para reivindicar sus derechos.

En relación con la región del Alentejo, caracterizada por la falta de población y la agricultura de autoconsumo, estaba imposibilitada su entrada en los circuitos comerciales por la ausencia de carreteras. La región sur, vista como posible región para la agricultura intensiva y concretamente para el cultivo de cereales, se consagraría como un imaginario compartido hasta bien entrado el siglo XX, tal como José Joaquim Soares de Barros enuncia: “*Olhemos para essa província do Alentejo celeiro de Portugal algum dia, mas hoje com este nome de alcunha [...] deixam nos tempos mais favoráveis sempre pobres os pequenos lavradores, e só aos grandes fazem ricos*” (De Barros, citado en De Figueiredo, 2007: 36).

En este contexto, las ocupaciones de tierras posibilitadas desde la Revolución, puso en marcha un proceso de autoorganización de los trabajadores agrícolas entorno a nuevas unidades productivas en su mayoría organizadas como cooperativas. Este proceso posibilitó el encuentro de estos cuerpos precarios para organizarse de manera autónoma, cuestionando y transformando su relación con la tierra y con el trabajo.

Como trabajadores agrícolas asalariados llevaban toda su vida trabajando la tierra del señor propietario, interiorizado así una relación particular con la tierra, basada en una concepción del cuerpo-máquina. De esta manera, habían generado ciertos mecanismos de resistencia hacia el trabajo y la tierra que pasaban por su experiencia de explotación como trabajadores agrícolas asalariados. Esta experiencia corporizada estaba presente en las ocupaciones de las tierras y supuso un proceso de transformación de las relaciones entre trabajo-tierra, facilitando el paso de cuerpos-máquina a cuerpos en autonomía⁶.

AIVADOS: DEVENIR CUERPOS EN AUTONOMÍA

La aldea de Aivados, ubicada en el sur de Portugal, en la región de Castro Verde del Baixo Alentejo, contiene una peculiar historia y experiencia en torno a la concepción comunitaria de la tierra, y, por lo tanto, de su

organización social. Se tiene constancia de sus tierras de propiedad colectiva desde el siglo XVI, siendo expoliadas durante la dictadura portuguesa (1926-1974). El contexto de la Revolución de los Claveles (1974), y especialmente la Reforma Agraria de 1975, posibilitaron la restitución de estas tierras a sus legítimos dueños, los habitantes de los Aivados.

A pesar del largo periodo de dictadura que terminó con la propiedad colectiva y con su gestión comunitaria, y, por lo tanto, con la propia estructura de organización social de la aldea, la memoria colectiva de sus habitantes retomó su lugar en la historia para conformar una nueva organización comunitaria y así poder gestionarse política, social y económicamente. La organización comunitaria de Aivados se regía a través de una comisión de ciudadanos electos en asamblea a través los habitantes de la aldea. Esta comisión, aunque sin capacidad jurídica para trascender los límites de su territorio, gestionaba los intereses de la comunidad y organizaban entre sus habitantes la repartición de tareas por realizar, desde la gestión agrícola de las tierras colectivas a los preparativos de las festividades.

Actualmente esta organización comunitaria se transformó en un cuerpo jurídico que desde 1989 se conoce como *Associação do Povo de Aivados*, desde donde se continúan gestionando los asuntos de la aldea y especialmente las cuestiones agrarias. Los derechos y obligaciones de los habitantes de Aivados van desde la obtención gratuita de un terreno para la construcción de una casa —derecho que consta por ley desde 1562—, o la opción de un pequeño terreno de explotación familiar para dedicar a una huerta o a la crianza de animales —siempre y cuando se considere que no perjudica el medio ambiente de la región—, hasta la participación en las decisiones de la comunidad mediante Asamblea General y la colaboración en las tareas asignadas colectivamente (Fonseca, 2006).

Uno de los pocos trabajos realizados sobre la memoria viva de esta aldea fue *Aivados. Posse da terra, resistência e memória Alentejo* de la antropóloga Inês Fonseca publicado en el 2006. A través de este trabajo, Inês Fonseca explora la memoria de sus habitantes en los procesos de resistencia y recuperación de la tierra durante la Revolu-

ción de los Claveles (1974) y en su identidad ligada a una forma particular de gestión del territorio.

En este último sentido, en Aivados la propiedad colectiva de cuatrocientas hectáreas se divide en dos círculos concéntricos alrededor de la aldea. El círculo interior llamado *ferrageais*, que está dividido en parcelas para el usufructo de los residentes en la aldea, y el círculo exterior, llamado *folhas*, que actualmente está gestionado por la Associação do Povo de Aivados, la cual reparte los beneficios de esta gestión anualmente a los habitantes de la aldea. De esta manera, la propiedad-identidad de esta forma de gestión la podemos resumir en dos de las cuestiones que el historiador portugués Abílio Pereira de Carvalho resalta sobre los Aivados:

A primeira, é o apego à defesa e preservação de um solo colectivo, do qual cada um pode usufruir parte sem dela se tornar dono perpétuo; a segunda, o apego à produção individual, que põe nas mãos de cada um o fruto do seu trabalho e a liberdade de o consumir de acordo com a visão que tem da economia, em termos de gastos e poupança (1982: 9).

Las estructuras de organización colectiva que encontramos en Aivados han producido en el seno de la comunidad una serie de aprendizajes generacionales que van más allá de las cuestiones centradas en la propiedad colectiva de la tierra. En este sentido, consideramos importante resaltar que esta experiencia ha producido una serie de “instituciones del común” que abarcan relaciones de apoyo mutuo en ámbitos como la salud o la educación, y que evocan a una mayor relación como cuerpos en autonomía.

LA MEMORIA PRESENTE DE LOS COMUNES HISTÓRICOS

La experiencia de la gestión colectiva en Aivados nos remite en primera instancia a contestar dos de las supuestas “grandes verdades” del capitalismo. La primera de éstas hace referencia a su naturalización o su introducción pacífica en la historia de la humanidad, y la segunda, a que Europa y los países occidentales en general —como centro geopolítico del capitalismo— no albergan en su seno ni disidencias, ni menos experiencias antagónicas al sistema capitalista.



Serie *Interiores 3* | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.

Tenemos constancia de la experiencia de Aivados y sus tierras comunales desde inicios del siglo XVI. En estas fechas, el capitalismo contestaba con dificultades las diferentes formas de resistencia que desde diferentes puntos geográficos, y especialmente desde las poblaciones rurales, se estaban llevando a cabo en Europa. Tal y como mencionamos anteriormente, la proletarianización del campesinado fue una tarea ardua para la élite capitalista, siendo para ello una estrategia fundamental acabar con las tierras comunales. A pesar de esa “historia universal” donde el capitalismo pacífico y triunfante impone la propiedad privada y el trabajo asalariado, las tierras comunales estuvieron en continua contestación durante casi cuatro siglos (XVI al XIX) (Federici, 2010).

En este contexto, y enlazando con la segunda cuestión, tal y como enuncia Boaventura de Sousa Santos (2009), la

diversidad epistemológica y concretamente la diversidad de formas de propiedad y de producción no capitalistas han sido invisibilizadas también en el contexto europeo. Por ello, la historia y experiencias de gestión de tierras comunales, como en Aivados, que han resistido históricamente a la homogeneización de la propiedad privada y la producción capitalista, se mantienen en el desván de las “otras historias”. Además, estas experiencias forman parte de la actual configuración de Europa, y, por lo tanto, de la diversidad de saberes que todavía existen en nuestros territorios y que difícilmente son contadas en la historia única del capitalismo.

Las instituciones del común, como las que gestionan las tierras colectivas de Aivados, son una apuesta por la reapropiación de *lo público*, entendido como forma de gestión y propiedad estatalizada. Pero además, estas instituciones constituyen la base de la reproducción social comunitaria que permite una mayor autonomía en la gestión de todos los ámbitos de la existencia social (educación, salud, relaciones sociales, etcétera). Esta gestión de lo común es posible desde la puesta en práctica de un proyecto de colectivización de las formas de producción y reproducción social para hacer frente a la imposición de un régimen de escasez ficticio (Gibson-Graham, 2006).

La historia de Aivados es uno de los posibles relatos que podemos encontrar en las poblaciones rurales de Portugal, y que luchan por mantener su autonomía comunitaria que va más allá de los sistemas de propiedad y gestión de las tierras, ya que conforman una gestión más amplia de los comunes.

CONCLUSIONES. DIÁLOGOS SUR-SUR: POR UNA DIPLOMACIA DE LOS PUEBLOS POR LA VIDA

He preferido la oscuridad que en un tiempo ya pasado descubrí como penumbra salvadora, que andar errante, sola, perdida, en los infiernos de la luz.

María Zambrano

El juego de interpenetración de escalas que venimos narrando no culmina en el Estado, sin embargo, culmina en los pueblos, en las comunidades, y en su relación

conjunta, por la vida... Es ésta la alianza más celebrada, la más certera, la emergente pujanza de todo un sistema de justicia cognitiva global, que emerge desde abajo. A través de la construcción de los “bienes comunes” que se constituyen en pequeñas comunidades, como la de Somonte y Aivados, hasta arriba, con la inserción en otras redes y a otras escalas como Vía Campesina, que viene trabajando desde hace años en el SAT (miembro fundacional).

Hasta la academia diplomática de Bolivia está empezando a reconocer esta pluralidad de actores y la validez de sus discursos, entendidos como discursos y enunciaciones de vida en las relacionales “internacionales”. Estas experiencias, que se han comenzado a denominar como *diplomacias de los pueblos por la vida* (Choquehuanca, 2009; Ticona, 2011), y que otros/as autores/as denominan *diálogos Sur-Sur* (Bringel y Cairo, 2010), es donde funcionan otras lógicas de relación que rebasan la clásica categoría de los *Estados*. Territorios donde cuestiones que en la diplomacia tradicional no tendrían cabida, toman una posición relevante. Hablamos de la “intuición” o la “amistad”, asuntos que difícilmente se pueden racionalizar desde una óptica positivista.

Lo que asombra a tantos movimientos en el mundo, es comúnmente ignorado e inferiorizado por todo un sistema racista, mediático y colonial que históricamente ha construido una imagen periférica del sur de Europa que, especialmente hoy, todavía venimos sufriendo. Ahora vemos cómo al clásico colonialismo político de los gobiernos ibéricos se le ha unido el financiero de las agencias internacionales y europeas como el Banco Mundial (BM), el BCE y el FMI, apoyados por los gobiernos del norte de Europa (sobre todo del alemán en la actualidad), y el epistémico a escala global. Con ello, Europa se está colonizando a sí misma⁷, creando un sujeto “otro” en su seno, la denominada *Europa del Sur*, que al ser racializada como perezosa, incapaz o corrupta, es posible legitimar su intervención y dominación política y económica por parte de otros países europeos supuestamente “civilizados” y “desarrollados”.

Pese a este contexto de estafa llamada *crisis* e impulsada desde las élites financieras, por Somonte siguen pasando y apoyando desde compañeros/as de agrupaciones de barrios de todo el Estado español, hasta representantes

de movimientos como el MST o la Marcha Patriótica de Colombia. Y este aliento de apoyo hace de esta lucha, aunque pequeña, una batalla única, a la altura de los acontecimientos de su tiempo. Desde este mismo contexto, en Portugal, a pesar de las presiones por privatizar los *comunes* históricos conocidos como *baldíos*, se están llevando a cabo también procesos de recuperación de la autonomía en la gestión de estas tierras. Estos procesos de lucha históricos, como es el caso de Aivados, han de ser visibilizados y puestos a disposición en redes de ayuda mutua y de intercambio de experiencias y saberes, desde los procesos de organización en la gestión de la tierra hasta en los procesos judiciales de lucha por la recuperación de la dignidad colectiva.

En Europa se está produciendo un proceso de colonialismo interno, que marca una nueva separación centro-periferia entre la Europa del Sur (conocida también por el despectivo acrónimo *PIGS*) y una Europa central y “civilizada” (Observatorio Metropolitano, 2011). En este contexto, se hace urgente aunar y visibilizar las experiencias de resistencia que están emergiendo desde el sur de Europa. Estas experiencias de resistencia nos muestran que hemos de combatir en primera instancia la idea de la *autosuficiencia individualizada* promovida por el capitalismo. Este ideal niega que existan necesidades no superables individualmente, ya que son propias de la vida, se producen y satisfacen colectivamente.

El capitalismo ha fabricado cuerpos “mónadas”, como diría Leibniz, singularidades incapaces de devenir-manada; cuerpos individualizados creados para la imposibilidad del acontecimiento. A través de una conceptualización de la autonomía individualizada y del éxito personal-profesional en términos capitalistas, los cuerpos-máquina deben ejercer la dominación a través de relaciones de poder naturalizadas como es el caso de la gestión de los cuidados que recae mayoritariamente sobre las mujeres. De esta manera, la condición individualizada de los cuerpos pone en marcha un mecanismo de gestión de las necesidades a través de relaciones de poder y dominación, ya que sólo a través de la dominación de otros cuerpos podemos gestionar individualmente nuestras vidas. Por ello, tal y como muestran las experiencias de Somonte o Aivados, en un contexto de aumento de la precarie-

dad y de una austeridad impuesta, reclamar nuestra existencia como cuerpos precarios y vulnerables pasa por gestionar colectivamente nuestras vidas en interdependencia, entendida como reciprocidad, y no en asimetría (Pérez, 2010).

Nuestros cuerpos son nuestro territorio, pero además, también son nuestro lugar de encuentro desde donde se produce un intercambio incesante de materia, energía, afectos y deseos con otros cuerpos (Najmanovich, 2001). Es desde esta posibilidad de acontecimiento que podemos nombrar y proyectar las utopías, nuevos horizontes de posibilidad, que contrarrestan la acostumbrada visión distópica de futuros posibles⁸.

Las experiencias de Somonte y Aivados suponen una propuesta de desmercantilización y desmonetarización de la existencia social, que apuesta por un proyecto donde la solidaridad social y la sostenibilidad se complementen, siendo además la base material de la reproducción comunitaria. En este nuevo proceso de cercamiento de los *comunes* (derechos sociales, servicios públicos, etcétera) en el contexto europeo, recuperar la dignidad de nuestras vidas pasa por crear las afinidades necesarias desde donde despojar al capital de sus espacios de control de los cuerpos. Las experiencias aquí expuestas forman parte de la diversidad de proyectos que están emergiendo en una apuesta por la recuperación de los bienes comunes. Esta recuperación supone la gestión autónoma, colectiva y sustentable de todos los ámbitos de la existencia social (educación, salud, derecho, trabajo, cuidados, entre otros) a través de un concepto de *territorialidad* que permita romper la dicotomía naturaleza/cultura, a la vez que se vincula, en diferentes escalas, con otros proyectos colectivos desde donde se intercambian y comparten experiencias.



NOTAS

¹ Entenderemos *lo común*, siguiendo el análisis que J. K. Gibson-Graham realizan partiendo de los textos de Jean-Luc Nancy, como la condición de posibilidad, tanto en un plano economicista como espiritual, de la comunidad; esta comunidad es necesaria para la vida sustentable, y, al fin y al cabo, constituye la posibilidad de hablar de una sociedad, de un “ser-con” (Gibson-Graham, 2006).

² Marinaleda es un municipio de 3.000 habitantes aproximadamente, situado en la Sierra Sur de Sevilla, donde la mayoría población se dedica a actividades agrícolas y agropecuarias. Es uno de los pilares de las luchas sociales en Andalucía, y viene siendo liderado por Juan Manuel Sánchez Gordillo, alcalde del municipio desde 1979 y líder carismático del SAT. Es el único municipio con pleno empleo dentro del Estado español gracias a las luchas (numerosos años, huelgas de hambre, etcétera) donde se dieron las ocupaciones de tierras y pantanos colindantes que finalmente fueron cedidos al movimiento y hasta hoy en día se explotan mediante un modelo de cooperativas integrado en un sistema de democracia participativa muy cercano a la ideología socialista.

³ Véase la entrevista donde narra parte de su vida, disponible en: <<http://grupoestudiosat.wordpress.com/2012/08/28/entrevista-a-lola-de-somonte/#more-64>>.

⁴ Esta lógica de ocupación-desalojo-reocupación ya se ha dado en Somonte en el mes de marzo del 2012.

⁵ Véanse las últimas y polémicas expropiaciones a supermercados y las marchas campesinas que llevaron el título de “Andalucía en Pie” (acciones de los meses agosto-septiembre del 2012).

⁶ Un ejemplo emblemático de este proceso de transformación y aprendizaje de cuerpos-máquina a cuerpos en autonomía se puede observar en el caso de Torre Bela y, específicamente, en el documental con el mismo nombre que fue realizado por Thomas Harlan en 1977.

⁷ Esta hipótesis fue sugerida también desde un artículo de Illan Rua Wall aparecido en el blog *Critical Legal Thinking* en el 2011, titulado “The Irish Crisis: Europe Colonises Itself”. Este artículo parte de una discusión entre Óscar Guardiola Rivera y Walter Mignolo sobre la actual crisis europea.

⁸ Como ejemplo de enunciación de un proyecto utópico y de un horizonte de futuro que contrarresta los futuros distópicos, véase: La Carta de los Comunes, elaborada desde el Observatorio Metropolitano y *Madrilonia.org*, disponible en: <<http://traficantes.net/index.php/editorial/catalogo/otras/La-Carta-de-los-Comunes.-Para-el-cuidado-y-disfrute-de-lo-que-de-todos-es>>.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AGAMBEN, Giorgio, 2005, *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
2. BRINGEL, Breno y Heriberto Cairo, 2010, “Articulaciones del Sur Global: afinidad cultural, internacionalismo solidario e Iberoamérica en la globalización contrahegemónica”, en: *Geopolítica(s)*, Vol. 1, No. 1, pp. 41-63.
3. CARDONA, Patricia, 2006, “Del héroe mítico, al mediático. Las categorías heroicas: héroe, tiempo y acción”, en: *Eafit*, Vol. 42, No. 144, pp. 51-68.
4. CHOQUEHUANCA, David, 2009, *El vivir bien como respuesta a la crisis global*, Bolivia, Ministerio de Medio Ambiente.
5. DE BARROS, Afonso, 1979, *A Reforma Agrária em Portugal: das ocupações de terras à formação das novas unidades de produção*, Fundação Calouste Gulbenkian.
6. DE FIGUEIREDO, Maria, 2007, *A Reforma Agrária em Avis: Elites em mudança num Concelho Alentejano (1974-1977)*, Lisboa, ISCTE.
7. DELEUZE, Gilles y Claire Parnet, 1980, *Diálogos*, Madrid, Pre-textos.
8. DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, 2002, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
9. DE OLIVEIRA, Fernando, 1993, *A Política Agrária do Estado Novo*, Lisboa, Afrontamento.
10. DE SOUSA, Boaventura (org.), 2003, *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*, Porto Alegre, Afrontamento.
11. _____ (org.), 2004, *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Porto Alegre, Afrontamento.
12. _____, 2005, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, Buenos Aires, Sequitur.
13. _____, 2009, “A Non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge”, en: *Theory, Culture and Society*, No. 26, Vol. 7-8, pp.103-125.
14. ECHEVERRÍA, Bolívar, 1998, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA.
15. ESTÉVÃO, João, 1983, “A floresta dos baldios”, en: *Análise Social*, No. 19, Lisboa, pp. 1157-1260.
16. FEDERICI, Silvia, 2010, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
17. FONSECA, Inês, 2006, *Aivados. Posse da Terra, Resistência e Memória no Alentejo*, Lisboa, Dinossauro.
18. FOUCAULT, Michel, 1995 [1976], *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
19. _____, 2005 [1979], *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, pp. 139-174.
20. GIBSON-GRAHAM, Julie y Katherine, 2006, *A postcapitalistic politics*, Minnesota, University of Minnesota Press.
21. LE BRETON, David, 1995, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
22. LÓPEZ, Santiago, 1996, “Horror vacui”: la travesía de la noche del siglo, Madrid, Siglo XXI.
23. MIGNOLO, Walter, 2003, *Historias locales / diseños globales*, Madrid, Akal.
24. NAJMANOVICH, Denise, 2001, “Del ‘cuerpo-máquina’ al ‘cuerpo entramado’”, en: *Campo Grupal*, No. 30, Buenos Aires, pp. 10-19.
25. OBSERVATORIO Metropolitano, 2011, *Crisis y revolución en Europa*, Madrid, Traficantes de Sueños.
26. PEREIRA, Abílio, 1982, “A ‘República’ dos Aivados. Aspectos da vida comunitária numa aldeia alentejana desde o séc. XVI”, en: *Diário do Alentejo*, 22 de septiembre.
27. PÉREZ, Amaia, 2010, “Diagnóstico de la crisis y respuestas desde la economía feminista”, en: *Revista de Economía Crítica*, No. 9, pp. 131-144, disponible en: <http://www.revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n9/7_Amaia_Orozco.pdf>.
28. RAJAGOPAL, Balakrishnan, 2005, *El derecho internacional desde abajo: el desarrollo, los movimientos sociales y el Tercer Mundo*, Bogotá, ILSA.
29. ROSAS, Fernando, 1991, “Rafael Duque e a Política Agrária do Estado Novo (1934-44)”, en: *Análise Social*, Vol. XXVI, pp. 771-790.
30. RUA, Illan, 2011, “The Irish Crisis: Europe Colonises Itself”, en: *Critical Legal Thinking*, 7 de diciembre, s/p, disponible en: <<http://criticallegalthinking.com/2011/12/07/europe-colonises-itself/>>.
31. SPINOZA, Baruch, 1980 [1677], *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Orbis, pp. 123-183.
32. TICONA, Esteban, 2011, “Diplomacia universitaria”, en: Víctor Ávila y Wilson Libardo (comps.), *Pautas de cooperación internacional en el marco universitario*, Bogotá, Universidad Libre, pp. 95-105.
33. TIQQUN, 2012, *Primeros materiales para una teoría de la jovencita*, Madrid, Acuarela Libros.
34. ZAMBRANO, María, 2005 [1987], *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.