

Alterar el sistema con revoluciones no Estado-céntricas.

Entrevista con Raquel Gutiérrez Aguilar

DAMIÁN CARMONA
JONATHAN ÁVILA GUZMÁN*

Raquel Gutiérrez Aguilar es profesora e investigadora del posgrado en sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) desde 2011, pero su tarea en el pensamiento y la teoría no se reduce a los hechos discutidos frente un escritorio o en las aulas, sino que son el reflejo de su reflexión al calor de los movimientos sociales. Desde muy joven ingresó a las filas del Ejército Guerrillero Tupac Katari, una organización político-militar de la Bolivia de los años ochenta, que también la llevaría a ser detenida y encarcelada en 1992. Sin embargo esa experiencia e inflexión en su vida sirvió para que escribiera su primer obra, que tituló *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. No fue su única participación con los movimiento guerrilleros latinoamericanos, ya desde sus estudios de matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México se había adherido al movimiento en solidaridad con el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional en El Salvador.

A partir de esta experiencia comenzó a desarrollar sus principales líneas de investigación que van desde los entramados comunitarios y reproducción material de la vida social, a las formas de la política y lo político dentro de los movimientos sociales, y su especialización en el movimiento indígena en América Latina, destacando su trabajo que después llegaría a ser el libro *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia* (2000-2005). Donde da cuenta del entramado común que han venido generando las movilizaciones indígenas de ese país y las lecciones que se pueden tomar de estas experiencias para formular respuestas a la cuestión política en la región.

De esa forma, el pasado cuatro de octubre, Raquel Gutiérrez visitó la ciudad de Guadalajara para impartir la conferencia magistral *Pensamiento crítico y autonomía como creación desde las formas de hacer política y la lucha anticapitalista de los pueblos indígenas*, con motivo de los eventos que se llevaron a cabo en el marco de la Cátedra Jorge Alonso, de la Universidad de Guadalajara. Esa visita sirvió para que dos estudiantes de la licenciatura en sociología de esta casa de estudios, orientados por los estudios latinoamericanos, entablaran una conversación-entrevista con la pensadora mexicana, y que ahora se presenta a continuación.

* Estudiantes de la Orientación en Estudios Latinoamericanos, adscrita a la Licenciatura en Sociología, CUCSH / Universidad de Guadalajara

ENTREVISTA

Jonathan Ávila: Estas experiencias tuyas que tienes en la actividad política, tanto en la cuestión de El Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en El Salvador como en la del Ejército Guerrillero Tupac Katari en Bolivia, a manera de espejo, ¿cómo esa joven Raquel impacta en tu reflexión, tus líneas argumentativas, tus conversaciones? ¿Cómo ese contexto previo de lo activo deviene en esta reflexión?

Raquel Gutiérrez: Quisiera poner tres elementos. Para poder alcanzar una genealogía no hay que despreciar nunca la condición material en la que la haces, a mí me gusta mucho cuando puedo conversar con gente de nuevas generaciones para contarles aquello que viví y aquello que creo que hemos perdido y deberíamos de poder volver a ganar. Cuando yo entré en la UNAM, y dejé la casa de mis padres, yo tenía que trabajar dos horas al día por cinco días a la semana para tener que mantenerme. La generación de ustedes eso no puede. Muy pronto yo entré a dar clases, primero de inglés y luego de matemáticas, de ocho a diez para a las once ya empezar a tomar clases. Tenía mi condición material garantizada más allá del apoyo familiar, es decir, podía por la vía del salario dotarme de autonomía política tanto pudiera; no le pedía nada a nadie para poder vivir. Esa condición la perdimos.

En el año de 1981, alcanzamos “el pico del salario”, o en otras palabras, lo que la clase trabajadora mexicana y las fuerzas sociales alcanzaron a arrancarle al capitalismo en su disputas. Eso sí importa, importa mucho porque teníamos tiempo. Yo noto una cosa bárbara que ha ocurrido en estos casi 40 años: es demasiado lo que hemos perdido y ha venido además con esta transformación cultural que nos impide pensar; se nos conjunta y ha venido un esfuerzo enorme por establecer términos para pensar las cosas donde dos cosas son las que destacan: el productivismo a ultranza, el productivismo donde tú estés haciendo cosas para otros, no para tí mismo y con quienes tú tejes. Además la valoración de que ese productivismo es “bueno” (en una distinción-valoración)

A final de cuentas es eso. Yo soy el final de la época anterior, y eso sí importa, eso deberíamos volver a pelearlo como lucha reivindicativa inmediata acerca de cómo vivimos nuestra propia condición de existencia.

La otra es que habían certezas. Había un conjunto ordenado de creencias acerca de cómo era el mundo y qué iba a pasar; lo que estaba ocurriendo en esos momentos es que eso no concordaba con la evidencia empírica, pero la teníamos. Entonces hay una pregunta que yo me hago, ¿qué tanto no necesitamos conjuntos de acuerdos medianamente maleables? No hago apología a esto de “la gran narrativa” que terminaba siendo un corset, aunque al mismo tiempo habilitaba el

trabajo crítico sobre cómo ibas pensando la transformación y te dabas cuentas que lo que pensabas no concordaba con la realidad empírica. Mi pelea desde joven contra eso que se llama centralismo democrático es parte de eso, pero era una certeza de la cual partías. Es más fácil criticar desde un canon que más o menos está estable, que desde dentro de esta especie de fragmentación también en el terreno del sentido, y de ahí es esto de buscar un sentido común disidente, que no es buscar un relato que te encoserte sino establecer unos términos en los cuales podamos reconocernos.

Estas dos condiciones me permitían tener autonomía material y una cierta contención en términos del sentido que habilitaba que me diera cuenta que habían cosas que no concordaban y me permitía dar curso a una habilidad reflexiva que había cultivado al estudiar matemáticas. En eso te entrenan, en pensar de manera formal y decir las cosas más o menos con precisión.

J.A: Ahora que hablas de esa cuestión, yo pensaba en estos términos del viejo marxismo, comparado con un mayor despliegue hoy de discursos que pugnan por la cuestión de la autonomía. Entonces desde el pensamiento que todavía tiene el marxismo crea una distancia. Pareciera que en estos dos polos uno es más normativo y otro más por una ética, un accionar desde el sujeto, pero también desde un actuar desde lo colectivo. ¿Cómo tú ves esa cuestión? Tú estuviste en esos polos, tuviste contacto con ese viejo marxismo de la militancia, pero también ahora con un “revisar lo que sucede”, que me parece casi una combinación de aquella consigna feminista de lo público y lo privado, que también en los movimientos hay un privado que no se discutía y ahora la cuestión autonomista pugna por ello. ¿Cómo también eso atraviesa ahora lo que tú reflexionas? ¿Cómo, quienes nos sentimos entre la lectura de Marx, pero también un abonar desde la autonomía y el sujeto como una ética, podemos entenderlo desde tu experiencia?

R.G: La cuestión es que el carácter normativo y prescriptivo que se derivaba del canon marxista es al menos la parte más densa de mi crítica. No tanto es abandonar el marxismo en términos de un instrumento de análisis, un modo de entender una serie de enunciados que te permiten establecer con claridad desde dónde vas a ver y cómo vas a ver. No como axiomas sino que te establecen una especie de piso. Yo tuve la fortuna de formarme en el marxismo de esa manera, tratándome de hacerme llegar junto con otros y otros instrumentos de análisis para entender lo que pasaba pero también cómo íbamos a pelear. En cuanto íbamos entendiendo qué pasaba en ellas (las luchas), nunca fuimos –como se dice en Bolivia– “marxistas de pantuflas”, sino que éramos marxistas de terreno, de estar ahí, entonces se nos daba el ejercicio de qué nos ayudaba y qué no, y qué ajuste hay que hacer. De ahí que en mi propia experiencia

no haya sido de manera tan claramente rota, como lo que dices. Porque la clave de pensar nuestra propia práctica y de siempre estarnos dejarnos guiar y tocar, esa pregunta práctica por excelencia *¿qué hacemos?*, fue el modo como lo viví, fue el modo como me tocó vivirlo y por eso estos dos procesos que distingues me llaman mucho la atención porque siempre los he vivido como uno solo.

En la pregunta *¿Qué hacemos?*, necesitamos, por un lado, entender la situación concreta y dar cuenta de ella; por otro lado, te necesitas pensar tú y los tuyos al interior de la situación con el afán de destotalizar lo que te niega y al mismo tiempo de intervenir en la situación.

Yo te preguntaría a ti, ¿por qué lo vives tú como escindido? ¿Por qué vives tú la experiencia personal de ligarte con otros y la experiencia de intervenir en la realidad de modo escindido?

J.A: Justo con esa cuestión de feminizar la política hablas de la cuestión de crear distancia y los hombres nos hemos distanciando en el nombrar. Y en tus reflexiones he notado esta necesidad por buscar lo común, por buscar qué nos conecta y hace entrar en diálogo. También en esa cuestión trato de conectar la otra.

R.G: Nosotras en Puebla hemos labrado esta formulación que parece mantra pero nos orienta, y nos preguntamos por la posibilidad de tramar. Tramar tiene el sentido de inventar una historia, pero también es tejer, hacer cosas objetivas que nos vayan conectando y sobre la trama se tiene que cultivar cercanía, pero no para colapsar en una fantasía de fusión de unirnos en un mismo corazón. Nosotras anteponeamos el sentido de la cercanía sabiendo que necesitamos gestionar distancia y sabemos que eso puede pasar a través de la palabra. Y en ese sentido es la cuestión de hablar la política en femenino, no tanto en feminizar la política, sino de hablarla en otro lenguaje y que creo que es el hablar otro idioma que te permite expresar otras cosas, que no te fija.

Hay cosas que esterilizan la producción de vínculo y hay cosas que fertilizan la producción de vínculo. No sabemos de bien y mal, pero sí esterilidad y fertilidad. Y la esterilización nos repugna, cuando tú te colocas en una conversación en el sentido de quiero ocupar el lugar del centro y propones tu “batería conceptual”, en vez de ver cómo logras cultivar un vínculo manteniendo que a ti te gusta decirlo de ese modo. Del otro lado este colocarse en competencia es muy desgastante.

Por eso insisto en que el corte patriarcal generalmente consiste en tratar de convertir una diferencia en jerarquía, es decir, tú dices una cosa y en lugar de ponerme a pensar en lo que dices, automáticamente expreso que lo mío es mejor que lo tuyo. Eso esteriliza, vuelve las cosas canónicas. Por eso yo expreso esta idea de tratar de hablarnos en

un lenguaje distinto, uno en el cual no nos cueste tanto trabajo reconocernos.

J.A: ¿Cómo entra por ahí el concepto de la sororidad en el caso de las mujeres?

R.G: No es una palabra que me encante. La hallo como un simétrico invertido de la palabra “fraternidad”, es decir, me parece que hay que criticar los términos de la fraternidad pensada como la pensaron los teóricos más importantes de la revolución francesa. Ellos plantearon una idea de fraternidad como colectivo de varones que pensaban en los términos en los que se iban a igualar, porque se iban a enfrentar a quien se presentaba como titular o encarnación de la soberanía. Pero, ¿iban a producir igualdad sobre el trabajo de los indios, de las mujeres, de los negros, de los esclavos?

Siento que la palabra sororidad es muy expresiva de un inicial momento crítico de decir “en su fraternidad a las mujeres nos violan, nos matan”, es decir, esto como un elemento de carácter crítico de los términos de pacto masculino que tenía la idea de fraternidad, de los hermanos que buscaban matar al padre, pero quién sabe qué hacen con las hermanas. Pero no me gustan porque no da cuenta de una posibilidad de pensar el mundo de la madre, el mundo generativo de la madre porque se plantea igual como hermanos.

Luisa Muraro dice el *acuerpamiento entre hermanas se tiene que hacer cargo de que las hermanas parirán varones y mujeres, y de que todos tenemos madre*. Sororidad entonces ahí no me sirve, porque entonces no puedo entender o no sé cómo se hace el hilván entre las genealogías, el hilván para dar cuenta y asumirnos todos como paridos y pareados.

Entonces, no me sirve, sororidad me parece algo asimétrico. Aunque entiendo y recupero perfecto lo que quiere expresar. Me gusta más por eso una recuperación de esta noción del *entre mujeres* como este tendencial acuerdo de las mujeres que van ensayando producir las palabras para cultivar su cercanía y gestionar sus distancias a partir de palabra propia. Y de ahí este empecinamiento de tener espacios autónomos de mujeres. Hay algunas mujeres que les gusta tener los espacios de las mujeres y después tener una política separatista, esa forma no me encanta, pero la entiendo sobre todo por el grado de agravio.

No es la que yo practico porque me da la impresión de que tenemos que ir aprendiendo a inventar una manera nuestra, de nosotras, para estar con ustedes y tener que proponerles, ensayar formas y trabajar colectivamente. No quiere decir que caiga en esa vieja forma de *maternaje* anterior de hacerse cargo de los asuntos de los varones, ¿no, que se hagan cargo solos! Pero, un poco nosotras también pensemos no solo cómo vamos a articular nuestra dife-

rencia sexual sino también con las que tenemos cuerpo de mujer y no somos iguales para nada, entonces a partir del *entre mujeres* ensayar nuestro modo de articulación y en algún momento esa experiencia ponerla en juego con ustedes.

Obviamente ahorita por el estado de las luchas, por la manera de irrupción, la pregunta es la otra: ¿cómo nos vamos acuerpando entre nosotras? Por ello que en ocasiones resalgan con tanta violencia estas impugnaciones o actitudes hacia determinadas incomprensiones de los varones. Porque el privilegio uno no lo ve, nomás lo ejerce, porque nomás lo sabe.

Por ejemplo, cuando un varón dice *¡ay, pero qué desordenadas!*, ¿cómo hablan de tantos temas? ¿cómo van y vienen y hablan tan rápido? *Qué boruca tan loca*, dice un varón cuando está en una reunión de mujeres porque hablaste del hijo, también le contaste del novio, pero también de Hegel y volviste a quién sabe qué. Bueno, así hablamos, así nos gusta. Y no estoy hablando en defensa de una naturaleza sino que estoy hablando de una experiencia histórica que nos tiene situadas.

Yo noto y veo cómo a veces hay actitudes varones que realmente irritan un montón, porque las he visto tantas veces que ya digo bueno, hasta bacterias aprenden a ensayo y error, ya déense cuenta.

J.A: En tu último libro que publicas escribes un texto sobre la revolución en el que entras en diálogo con Hannah Arendt y a partir de ella empiezas a hilar algunas cosas respecto a la Revolución. Leyendo el texto me venía a la mente, justamente por tu experiencia en Bolivia, ¿cómo tú vas entendiendo el proceso de la revolución?, con respecto a como lo entablas con Hannah Arendt, pero también con la experiencia que vives hoy y que conoces con Bolivia y lo que se habla de Bolivia como un proceso revolucionario desde el discurso mediático del vicepresidente Álvaro García Linera. Y es que me recordaba el cómo hablabas de la cuestión Estado-céntrica que se ha creado y yo recordaba un concepto que utiliza García Linera, al que se refiere como “patrimonialismo de estado”. A la luz de eso me gustaría meter esa pregunta: La revolución desde Raquel Gutiérrez.

R.G: Yo percibo y entiendo el cambio revolucionario como un cambio de estado, con minúscula, entonces eso tiene que ver con establecer y aprender a establecer diferentes modos de relacionarnos con las personas, con las cosas y con la personas a través de las cosas. Y entonces hay que ser capaces de establecer dinámicas renovadas que nos permitan, por una parte amplificar los términos de nuestra propia autonomía que en esta clave no es otra cosa que tratar de desengancharnos de lo que es heterónimo en acto y sistemáticamente, aunque sea diferente en distintos niveles, escalas y ritmos. Y por otro lado, a partir

de ir aprendiendo y practicarlo ir introduciendo energía en el sistema pensando como conjunto de vínculo entre elementos materiales y entes cósmicos (vivos y no). Cuando hay un sistema de vida, hay momentos en los que esa manera en la que se están estableciendo patrones de interdependencia en un sistema dinámico inestable, empiezan a quedar alterados porque partes del sistema empiezan a hacer otra cosa de lo que no se espera para que todo se sostenga. Y es que eso lo he visto pasar en tiempos pequeños y me he preguntado de los tiempos de la estabilización y de ahí la cuestión de haber pensando hace años el hecho de que la política es no estado-céntrica y la política de la revolución no puede ser estado-céntrica porque tiene que venir del conjunto del cuerpo social. Pero el estado como aparato, por su parte, también como relación de mando-obediencia, como cierto orden sobrepuesto de formas, de expropiación de la capacidad de decisión, etc., también debe tomarse en cuenta porque hay una materialidad real heredada que ha desmantelado, de ahí, ¿cómo puede pensarse una política no estado-céntrica cuando tienes que, o por alguna razón, estás bordeando o interaccionando el ámbito de lo público-estatal? De ahí pensar no necesariamente lo anti-estatal, porque hay trabajo humano condensado, puesto, sintetizado. Este doble carácter que existe por ejemplo en Bolivia, donde la gente se refiere a lo que hay en el estado como derechos consagrados, pero al tiempo lo vive como especie de estructura de contención brutal de la que se quieren deshacer y todo el tiempo es muy clara esta especie de ambivalencia que se da.

Entonces en la lectura de Hannah Arendt sobre la revolución a mí lo que me gusta es darme cuenta cómo ella trataba de mantener a la vista, al pensar la revolución, la no escisión de economía y política. Ese ánimo de Arendt de hablar todo el tiempo de textura social y creación de autogobierno realmente me hizo sentido, porque entonces esto no estado-céntrico te habilita formas de pensar. De alguna manera me apoyo en ella para empezar a plantear un debate que si no parece tan ajeno que simplemente se soslaya. La mejor de las teóricas de la política seria, la tomo de aliada, me pongo a estudiarla y digo “pues qué dijo”. Trato en el diálogo con ella de contrabandear mis argumentos a la política seria porque, por supuesto que percibo que lo que hace García Linera es hacer un discurso ad hoc en cada momento para cada situación. Es lo que hace, siempre hace explicaciones ex post y siempre es un discurso justificador del límite, no de la audacia, no de la creatividad sino del límite encontrado. Si veo que desde su lugar de enunciación es una especie de fuerza de la contrarrevolución, es una fuerza del pasmo, es una fuerza del posibilismo, es una fuerza de la tutela, que por supuesto les gusta a muchísimo, sobre todo varones de su rodada o mayores, herederos de la pelea pasada que se sienten muy fuera de lugar, y que entonces este, como menor que ellos,

les vuelve a reinstalar en la centralidad del discurso pues lo aman. El amor que le tiene Emir Sader, por hablar de alguien, yo sólo me lo explico así. Me habías puesto uno de sus términos...

J.A: Habla del patrimonialismo de Estado, en sentido crítico, para quienes se instalan y hacer suyo el Estado. Cuando tú haces esta crítica al proceso boliviano sobre el estar en el Estado como el objetivo que se conserva en la actualidad, me recordaba ese discurso de García Linera.

R.G: Es que eso es lo que hicieron. Se volvieron unos administradores de cosas a partir de procedimientos heredados, y luego eso te lo quieren vender con la etiqueta de revolución, pues “no me des cosas piratas, mejor dame el original”.

Damián Carmona: Cuando hablas de “trama” mencionas “tejer” y mencionas “palabra”. Hay un libro llamado *Palabras para tejernos* en el cual mencionas a los “entramados comunitarios” como un algo que pudiera hacerle frente a una coalición corporativista a la que nos enfrentamos hoy en día. En este sentido, ¿existen las condiciones para generar un entramado comunitario rumbo al proceso electoral del 2018?, ¿cómo gestionamos las diferencias entre el Consejo Indígena de Gobierno-Concejo Nacional Indígena, *Ahora, Wikipolítica, Por México Hoy* y nuestras hermanas que han desistido por lo electoral para crear la sintonía de la vida? ¿Dónde quedará la solidaridad vivida tras el 19-S en el próximo proceso electoral?

R.G: ¿Cómo nos tejemos? Esa es la pregunta. Es como los dibujos del Test Rorschach, esos dibujos que no sabes si son conejo, un pato o un cubo. Siento así es el momento que atravesamos porque por un lado siento un hartazgo infinito en la gente, no hay persona con la que hable que no tiene una queja, un agravio, una lágrima, un enojo. Persona no hay. Pero además, han ensayado maneras de no quedarse en la condición de víctimas, además, no sólo vibra en la frecuencia en la indignación sino que ha tratado de hacer cosas. El ejemplo más brutalmente triste son estas madres y padres que buscan los cuerpos de los desaparecidos, estas madres que son amas de casa de pueblos, ciudades y que buscan a hijos, hijas que desaparecieron o les arrebataron, pero además ya les dijeron “putas” o “narcos” en este afán por revictimizar a las víctimas. Estas madres y estos padres que no se quieren quedar como tal y como están y que topan con una especie de pared.

Entonces cuando ves eso y me desespero mucho, porque no se explica cómo con esta masa crítica de enojo no lo gramos desplazar esto. Pero de pronto vemos lo contrario, ves cómo en decisiones completamente arbitrarias y patéticas las logran imponer, implantar como si nada, sin respuesta alguna de nuestra parte. Entonces dices, estamos muertos, somos zombis.

Pero hay una pregunta que no todos nos hacemos que es *¿cómo estamos?* Yo creo que lo que propone en el CNI parte justo de hacerse esa pregunta, de preguntarse cómo están y creo que parte de la respuesta fue “estamos bien jodidos, y están bien agresivos los que nos atacan” y ante ello decidieron establecer un camino. El problema es que otros que no somos indígenas y no nos hemos hecho colectivamente la pregunta *¿cómo estamos?*, ¿qué queremos decir? ¿Qué sabemos de nosotros? Y si no nos lo preguntamos no vamos a poder conversar con la propuesta del CNI ni vamos a poder interactuar con la propuesta en primera persona, entonces quedaríamos colocados en el mero lugar del apoyo solidario y ese es un lugar muy bueno, pero es un lugar de apoyo solidario, ni más ni menos. Un lugar que no rompe plenamente la cuestión *espectacularizada* porque el solidario da su solidaridad y luego mira qué hizo el apoyado para después decidir si seguir apoyando o no. Ese modo de entrar en relación no nos está apoyando.

En Puebla, con unos compitas, hemos tratado de crear un espacio para preguntarnos esto. Pero no había caído en cuenta que tal vez este es un camino interesante, ¿por qué no irnos preguntando cómo nos han tratado?

D.C: A veces nos queremos asumir como una colectividad y nos olvidamos del individuo. En *A desordenar* narras tu paso por el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en el Salvador y cómo una situación en particular, el asesinato de la segunda comandante Ana María y el posterior suicidio del comandante Salvador Cayetano Carpio, te causó una especie de conmoción a la que reaccionaste de tal manera: “No había, pues, un momento para dudar, para explicar. Las preguntas no tenían respuesta o, mejor dicho, no importaban, era momento de actuar, no de pensar”. Creo que esta lógica del actuar sobre el pensar, teniendo al tiempo como parámetro, responde a una cuestión dada en la aceleración del tiempo. Luciano Concheiro en su libro *Contra el tiempo* destaca al instante como una ruptura con la aceleración capitalista, definiendo a este como un “no-tiempo (...) que nos aparta por un momento de la realidad circundante”. ¿Cómo crearnos ese instante para preguntar cómo estamos y posteriormente el qué hacemos?

R.G: Tomando riesgos. Animándonos a tomar riesgos reales. Ejemplo: para ir un poco más lento yo tengo que sustraerme de la valoración productivista, es decir, no tengo que dejar guiar mi tiempo cotidiano por aquello que me va a garantizar el salario. ¿Por qué? Porque a mí me segmentaron el salario; cuando yo entré a la academia otros colegas ya habían segmentado el salario. Entonces yo tengo que estar dispuesta a ganar menos porque tengo que estar dispuesta a perder el SNI y los estímulos. O tengo que estar dispuesta y tengo que compartir con otra gente esto de pelear para que se modifiquen los términos de las evaluaciones. Si no lo hago no tengo tiempo, y la única cosa a la

que me dedico es a hacer trampa y hacer refritos que me van a dejar insatisfecha y a buscar que mis textos puedan quedar inscritos en términos de copyright en revistas que van a leer cinco gringos obsesivos, es una opción y un riesgo. Un riesgo que se junta con más cosas, porque si voy a tener menos salario porque voy a querer tener más tiempo tengo también que pensar en cómo voy a manejar mis gastos, es decir, cómo me voy a relacionar con el mundo mercantil y, el mundo mercantil y las relaciones mediadas por el mundo abstracto, son la captura de otro tipo de relaciones que se habilitaban como vinculación en claves distintas bajo figuras de reciprocidad y pautas aún en la ciudad. Entonces me lo tengo que plantear, porque quiero trabajar menos asalariadamente para tener tiempo.

Esta es una forma de encararlo en términos individuales, en términos individuales pero que procura compartirlo con otras, porque con otros me cuesta mucho trabajo porque de inmediato viene un “es que no podemos prescindir de nuestro salario”, claro que no podemos porque no debemos bajar las cosas ni plegarnos a lo que está siendo dicho. Por eso con las mujeres es más sencillo ponerte a buscar soluciones concretas para habilitarte y dotarte de tiempo.

Hay todo un esfuerzo del capital por estar seduciendo y cooptando. Entonces el tiempo que no estás trabajando, consumiendo y te ofrece todo el tiempo. Es aquí cuando la tarea se vuelve el cómo dotarnos de espacios de encuentros, cómo organizar fiestas, cómo habilitar lugares donde pueda encontrar una enorme satisfacción humana sin mediar relaciones capitalistas, irte de vacaciones con un

grupo de amigas a estas alturas, esto amplía la experiencia de las personas. Trabajas en términos de ampliaciones de la experiencia porque si no empieza a pasar que hay cosas que la gente simplemente no conoce o no pueda ya imaginar. Siempre hay cosas que hacer, incluso en la cárcel donde siempre hay que hacer mucho y pesado. Pero también ahora, y a veces es gozoso en este esfuerzo por tratar de estar a contrapelo, y no a una manera culposa.

Yo sí creo que Concheiro tiene razón en que si no tenemos estas batallas reivindicativas, estas batallas chicas colectivamente, estas que no damos... ¡Qué desesperación!

Mi primer experiencia que yo quise dar en términos reivindicativos aquí en México cuando volví fue justo cuando me tocó que se pusieron las cuotas en la BUAP (las de egreso). Yo les decía a mis compañeros “vamos a pelear esta tarugada, no nos dejaremos”. Es una tontera, pero no lo es, porque es un tapón que te va a marcar porque no sólo es la cuota; porque para pagarla tienes que tener dinero, entonces, el estudiante o en la familia hay una presión más grande porque consiga valor monetario y entonces luego se lo pague a la instancia universitaria para obtener eso que se propuso, etc. Entonces ponen un tapón y te mandan una especie de choque para abajo para después succionar trabajo. Pues así es, vamos a mover ese tapón, ¡sí podemos! Cuando dejas pasar estas cosas, te lleva el tren, porque todas son maneras para sujetarnos más fuerte. No nos dejaremos, no hay que dejarnos. Pero, entonces hay que pensar en qué no nos dejaremos y qué hacemos.