

Contra el Estado. La otra comuna[1]

Por: Oscar Ariel Cabezas. 22/05/2022

El libro *La comuna mexicana* (2021) publicado por editorial Akal del ensayista y crítico Bruno Bosteels es la primera contribución a las investigaciones sobre lo que podemos denominar como genealogía de un *arcano*. Se trata del arcano de las comunas sepultadas por el centrismo de las epistemologías y filosofías del progreso. En un recorrido de más de trescientas páginas Bosteels urde las premisas de un temblor que remueve las placas enunciativas del *arcano* de la comuna mexicana descentrando el enfoque eurocéntrico de *La Comuna de París*. Los enunciados de este libro conmueven por el rigor con el que Bosteels desempolva viejos archivos y reanima debates y discusiones. La conmoción se produce porque el libro se posiciona desde América Latina para leer aquellas experiencias comuneras que están fuera del canon de occidente y, en particular, de lo que Perry Anderson llamó “el marxismo occidental”. Así, la *Comuna mexicana* altera el *hegemon* desde el que solemos escuchar la palabra *comuna* con los oídos de una concepción centrada en el “estallido” europeo de fines del siglo diecinueve. *La comuna de París de 1871* habría emergido como la escucha de una experiencia que Bosteels considera demasiado ejemplar como para dejar oír aquellas experiencias que ocurrieron en una *temporalidad* otra que la de la modernidad occidental. El oído del autor no evita el tono polémico para escuchar los latidos de *La Comuna en México* y desafía el sentido común de la izquierda y del marxismo vulgar.

En una genealogía en la que están implicadas formas, supuestamente arcaicas, superadas o desaparecidas de organización social y política, el libro insiste en una especie de tiempo en el que lo comunal o la *comunalidad* se sustrae a las teleologías del marxismo hegeliano o a los rápidos vaqueros de la filosofía especulativa que, desfundando la pistola, disparan megatones de conceptos, olvidando la materia viva con la que se piensa o, mejor aún, con la que debemos pensar la política y su relación con los mundos de vida socialmente existentes. Escrito en los albores de una de las mayores crisis civilizatorias por las que atraviesa la humanidad, este libro es sin duda polémico hasta el punto en que Bosteels pareciera abrir una polarización teórica; la de la otra comuna o el Estado cruel de la modernidad eurocéntrica. Esta polaridad debe extraerla el lector siguiendo el cuidado en el modo en que los conceptos de *La comuna mexicana* tejen

y, al mismo tiempo, producen una hermenéutica no apriorística para pensar la experiencia comunera en América Latina. En esto, precisamente, reside el rechazo de Bosteels al *a priori* de una comuna ejemplar como habría sido *La Comuna de París* interpretada por Marx o por Lenin.

En *La Comuna mexicana* el marxismo o el leninismo no es un *a priori* epistemológico desde el cual comenzar sino, más bien, el enfoque responsable de invisibilizar experiencias comuneras que han tomado lugar en Latinoamérica. Ni el marxismo ni los enfoques evolucionistas que se derivan de él son algo que el lector podría hallar en *La Comuna mexicana*. De hecho, el libro cuestiona y desplaza la teoría de la articulación transicional de los modos de producción. El etapismo de las leyes morfológicas de la historia y del *a priori* del sujeto de la revolución que se halla en la hermenéutica del canon del marxismo es desestabilizado desde una exhaustiva investigación en la que Bosteels debate, muestra sus cartas y desestabiliza la modernidad del canon marxista.

Se podrá decir que esta es una labor que se ha hecho y que tiene en América Latina nombres importantes como los de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Aníbal Quijano, Ludovico Silva, José Aricó, Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Armando Bartra, Roger Bartra, José Carlos Mariátegui etc. Pero la manera en que este libro hace emerger la importancia de *La Comuna mexicana* tiene la especificidad de una urgencia que es ética y política. Es ética porque el libro no solo despliega una enorme y rica investigación sobre las luchas sociales, sino también porque la propia sensibilidad del investigador revela estar comprometida con la ontología del presente de las luchas en México. Y, sin duda, esa sensibilidad está imbricada con la política porque la investigación de Bosteels se distancia de las pretensiones de cientificidad con las que el discurso antropológico e historiográfico suelen decorar con la idea weberiana de neutralidad valorativa. Así, *La comuna mexicana* es un libro que no solo está situado en una región que pertenece geográfica y políticamente a la condición periférica, sino también, a lo que podríamos denominar, en clave deleuziana, un pensar teórico que se inventa desde el subdesarrollo a costa de dejar sin problematizar la cuestión del Estado.

En este libro, quizá más que en todos los libros que Bosteels ha escrito —señalemos sólo algunos, *Badiou y lo político* (2009), *La actualidad del comunismo* (2011), *Marx y Freud en América Latina* (2012)— hay una pulsión por producir ética y políticamente un pensamiento *anti-estatal* o *para-estatal*. De ahí que se pueda decir que *La comuna mexicana* trabaja desde lo que no tiene jerarquía

epistemológica en el cerrado mundo del desarrollo y, por lo mismo, ha encontrado su subdesarrollo en las experiencias de otro modo de la comuna que aspira a la universalidad del Estado. En su deseo de pensar desde Latinoamérica, el pensar de Bosteels destella en la fricción del trabajo con el archivo del subdesarrollo. En este libro hay muchas horas de trabajo con el archivo, hasta el punto que se puede imaginar a un paciente pescador atrapando peces en aguas empantanadas; aguas en las que el pantano de la “historia natural de la destrucción” colonial y postcolonial no dejaban ver lo que este pescador de experiencias negadas ve. Ver lo que no se ve no es tan solo un acto epistemológico, sino, y sobre todo, un acto político del que leyendo ve lo que en el archivo otros no ven.

La pesquisa de Bosteels está lejos de la ociosidad *del archivo por el archivo*; pero también muy lejos de la reconstrucción del archivo como política de saber que hace duelo por el objeto de la pérdida o, incluso, duelo por el ideal de aquello que nunca tomó lugar. *La Comuna mexicana* es para Bosteels lo que no puede ser taxonomizado por la economía de la pérdida o idealizado como doctrina por la Internacional Comunista. La otra comuna es la expresión histórica de prácticas materiales que persisten en el presente. Es esto lo que sorprende en su pesquisa, es decir, la comuna mexicana, la otra comuna, no es reducible a un objeto de la pérdida y, por no serlo, tampoco podemos reducirla en el despliegue de la conciencia abstracta de la especulación académica. Y menos aún a eso que — nos recuerda Bosteels — José Revueltas problematizó, en su célebre *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1962) como crítica de la especulación del caudillaje de partido.

En la genealogía que se propone y nos propone Bosteels, la comuna no-europea es la del subdesarrollo. Se trata de *otra comuna* y no del *a priori* universal de la emancipación. Sin embargo, la singularidad de la otra comuna, es decir, de las experiencias de las varias comunas mexicanas, está inscrita en la historia universal del capitalismo. No obstante, las comunas o las experiencias comuneras son acontecimientos que desbaratan los saberes centrados de occidente y su epicentro geopolítico. No hay, entonces, en *La Comuna mexicana* “melancolía de izquierda” por el idilio de un paraíso comunal ni tampoco un saber *a priori* de un objeto que la tradición de izquierda tuvo y luego perdió. Por lo mismo, *la otra comuna* desplaza la condición etnográfica tan propia del discurso antropológico y de la narratología del discurso historiográfico que se obsesiona por el *origen* y el *telos* de una civilización. La escritura de este libro es una ruptura con las pretensiones de cientificidad y, al mismo tiempo, una retirada de las filosofías de la historia atrapadas en la idea de

una historia universal. Pero en este libro —lo sabemos porque conocemos la pasión de Bosteels por Borges— la única historia universal es la historia universal de la infamia. De manera que las experiencias comuneras de la genealogía trazada en su libro es una apuesta por el materialismo de la comuna en medio de la insoslayable crueldad o infamia que Bosteels halla en la historicidad del Estado.

Hay en *La comuna mexicana* un rechazo o, más bien, una retirada de la maquinaria moderna del Estado. A lo largo de todo el libro pareciera que el Estado no cuenta como realización de la promesa emancipadora. Por el contrario, toda promesa de emancipación o realización del principio de igualdad social ocurre contra el Estado o una especie de autarquía en el interior de las experiencias comunales. En este rechazo del Estado, digamos, canalla —como lo llamó Chomsky y lo problematizó Derrida— lo que Bosteels sugiere no es un realismo cifrado en la política de lo posible del Estado Nación. Tampoco clama a partir de la experiencia de la *otra comuna* por una novedosa caída en el paradigma de las identidades colectivas y, menos aún, por el regreso a una naturaleza humana en la que todas y todas éramos felices.

En su decisión de trazar las huellas de las experiencias de la comuna mexicana donde el Estado cruel o canalla aparece inevitablemente como el demonio de estas experiencias, no sabemos —al menos no en este libro— cuál es la apuesta política de Bosteels. Lo que sabemos es que no puede ser la de la autarquía de la comuna. Si lo fuera el libro quedaría expuesto a ser uno de los mejores ejercicios de investigación sin alcanzar a realizar la pasión por el afuera que recorre el libro. Por pasión del afuera debe entenderse los efectos políticos en los que este y todos los libros que ha escrito Bosteels se asientan. Sin duda, el afuera es también un adentro del tejido enunciativo de todo libro. La pasión por el afuera de este libro es el presente y, a su vez, el presente —su *aquí* y *ahora*— de la otra comuna. Esta pasión es el corazón del libro. En Bosteels el presente necesita de la esperanza y de la resistencia.

Quizá se trate de un principio de esperanza —a lo Ernst Bloch— en la existencia del porvenir (im)posible del común o del comunismo. Con el clamor del porvenir de la otra comuna es, precisamente, como se cierra y se abre el libro a su discusión, buscando el *polemos* que está más allá y, paradójicamente, en el adentro del mundo académico: “La comuna mexicana, entonces, como sombra o presencia del porvenir. Allí, a través de las brumas de lo que está por acontecer, ha de haber comunidades. Siempre hay y siempre habrá otra comuna—Lo imposible no existe”

(317).

La realidad de lo imposible como categoría que se halla en la inmanencia de las historias marginadas o subdesarrolladas es tejida por Bosteels a lo largo de un prefacio, introducción, siete capítulos divididos en dos partes y un epílogo. ¿Pero de qué historia se trata? Es sin duda la historia de otra comuna o, incluso, se podría decir, que se trata de otro modo de ser, otra ontología, que el de la historia del fracaso de *La Comuna de París*. No hay nada de casual que el epígrafe de este libro esté atribuido al maestro rural normalista Lucio Cabañas, egresado de la Escuela Normal de Ayotzinapa. El epígrafe dice así: *Bienvenidos a lo que no tiene inicio; a lo que no tiene fin...; unos lo llaman “necedad”, nosotros lo llamamos “esperanza”*.

Cabañas y Rubén Jaramillo son evocados por Bosteels como fantasmas, o, a lo Didi-Huberman, como luciérnagas de una supervivencia en la que aparece ese imposible existente de la comunidad o del comunismo otro de *La Comuna mexicana*.

Aparición del principio de esperanza y de los fantasmas de una historia inconclusa. Pero también de la tristeza, de la desaparición. Por eso, era imposible que *La comuna mexicana* de Bosteels no estuviese también recorrida por el hábito de la tristeza, del *aquí* y el *ahora*, de los 43 estudiantes desaparecidos de la Escuela Normal de Ayotzinapa. Es esto, quizá, el singular-sensible de un libro preocupado por el presente y por la presencia de los latidos de una supervivencia de *La comuna mexicana*. Sabemos que no hay clamor sin la singularidad del afecto y de lo sensible. Por eso, se trata de *otra comuna* y del clamor por la justicia. Esta, la justicia, no puede, sin embargo, tomar lugar sin el modo complejo e histórico de la traza genealógica que ha realizado Bosteels. De ahí que el libro, como veremos, se articule entorno a una hipótesis radical.

Una vez que Bosteels ha desplazado los universalismos de la apropiación de *La Comuna de París* como paradigma fracasado de la toma del poder, lo que emerge es la hipótesis de un comunismo o comunismo que supone descolonizar el imaginario occidental. Es en este punto en que el libro se torna en extremo ambicioso. Por supuesto, no es la ambición del *Scholar*, ni del erudito que se ensucia las manos en los anaqueles de la historia para lucir un broche consagrado por la academia. ¿Hay un giro decolonial en la propuesta comunera de Bosteels?

La ambición de *La comuna mexicana* es la de desinscribirse del eurocentrismo teórico para inscribir y escribir desde lo que Walter Benjamin llamó la tradición de los oprimidos. Esta tradición comparte Bosteels, de alguna manera, con la de Franz

Fanon, quien, perteneciendo al mismo linaje de la tradición de los oprimidos, la enunció desde el *polemos* de los “condenados de la tierra”. También es la tradición de Adolfo Gilly, una de las figuras intelectuales más importantes de la historiografía mexicana y de cultura de izquierda y, sin duda, el autor más citado y con el que la *otra comuna* más disiente y polemiza. Escribir contra *La Comuna de París* para abrir el cielo despejado de la Comuna mexicana es escribir contra y a través de la obra de Adolfo Gilly.

Pero para romper el círculo virtuoso de la episteme occidental, Bosteels no solo producirá disensos polémicos con un historiador tan importante como es Gilly, autor, entre otros, del libro *La revolución interrumpida* (1968). También lo hará con teóricos decoloniales como Walter Mignolo quien, en el juego de los fetiches identitarios y el impasse de superar el racismo proveniente de la “Europa blanca”, ve la emancipación no solo como crítica al eurocentrismo, sino también como post-occidentalismo. La opción decolonial de Mignolo es la de desoccidentalizar el mundo a favor de la comunalidad, pero no de lo común. La comunalidad sería el lugar de realización de la emancipación decolonial porque ésta se opone a la economía liberal. Mignolo es la versión más “norteamericanizada” de la posición decolonial y, entre los que comparten esta episteme, no todos están de acuerdo con él. *La Comuna Mexicana* se distanciaria, aunque no problematiza demasiado su distancia, de esta opción decolonial.

El deseo de escritura y la inscripción de Bosteels responde a constelaciones de pensamiento otras a la de la “opción”. Pues, no se trata solo de *otra comuna* sino también de pensar en una constelación de pensadores y luchadores sociales que llevan, por ejemplo, en el nombre de Emiliano Zapata el clamor de la justicia y de lo común como lógica de la resistencia. En la consigna de “tierra y libertad”, cuya expresión conceptual y plebeya se encuentra desplegada en el Plan de Ayala. La demanda de justicia aparece vinculada al deseo de alejarse del Estado y replegarse en la lógica de la resistencia del común de la comuna. A diferencia de la opción decolonial, no hay en *otra comuna* hipostasis del mundo indígena, sino más bien, un acoplamiento en la lógica del común que resiste las crueldades del Estado.

Como si Bosteels participara del icónico gesto de desprecio de Zapata al sentarse en la silla del águila, el Estado no aparece como una institución moderna a defender. Por el contrario, en la historia de la otredad negada, es decir, en la historia de la otra comuna y sus mundos de vida, el Estado sería una maquinaria impostada, abstracta y cruel que viene desde afuera —desde el imaginario de Occidente— a ejercer su

dominio. Casi en una estela similar a la de Pierre Clastres —autor del célebre libro *La sociedad del Estado* (1974)— el alejamiento o retirada del Estado lleva el aura de la potencia del gesto zapatista; potencia del común que se prolongará en la insurgencia neozapatista de la comuna de Chiapas en 1994. Pero a la resistencia del común se le adhiere, como una especie de insoportable gemelo, la tragedia y la tristeza necropolíticas; tristeza que Bosteels recoge en su lectura del libro *Dolores: textos desde un país herido* (2006) de Cristina Rivera Garza.

En el libro de Tanalís Padilla *Después de Zapata. El movimiento jaramillista y los orígenes de la guerrilla en México, 1940-1962* (2006), *La Comuna mexicana* encuentra los antecedentes de un mundo rural que co-pertenece con la modernidad del Estado cruel. Y, sin embargo, esos mundos comunales, mundos del común, lo tensan, le hacen guerrillas, mostrando el fracaso de una institución militarizada y, sobre todo, del fracaso de un proyecto civilizatorio implantado desde arriba a las comunidades rurales. Así, la historia de México y la de América Latina parecen ser la historia del fracaso de la construcción de la nación como morada de los mundos de vida que el Estado suprime, elimina y subordina al patrón de acumulación capitalista. En nombre de la modernidad eurocentrada o periférica, el programa modernizador, basado en la nación-Estado, ha arrasado y exterminado mundos de vida rurales inscritos en una temporalidad abigarrada y en resistencia a la “colonialidad del poder”. Por supuesto, este no es solo un diagnóstico que podamos encontrar en las tesis de *La comuna mexicana*. La crítica que de Karl Marx a Enrique Dussel pasando por Roger Bartra y Pablo González Casanova, entre otrxs, y que Bosteels, sin duda, comparte, no es otra que la crítica a la dominación colonial.

La modernidad colonial es la historia naturalizada de la destrucción y la crueldad. Esta historicidad se despliega en lo que el historiador Fernand Braudel llamó el “tiempo de larga duración”. De manera que el tiempo de la modernidad colonial es el de la destrucción y la implementación de instituciones de la crueldad, cuyo intervalo de tiempo va de la destrucción de Tenochtitlan (1521) a la extinción y destrucción de modos de producción anteriores al largo colonialismo que ha experimentado la historia de México y América Latina. Esta es una hipótesis en la que no sería fácil imaginar condiciones de falsabilidad o refutación histórico-epistemológica, además de estar problematizada por autores como Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Pablo González Casanova, entre otrxs. Por eso, Bosteels decide trabajar en un archivo en el que la larga duración de un sistema-mundo de dominación no puede si no abrirse a la descolonización de la modernidad. La otra comuna es lo que él decide para activar *en y desde* la historia de las otras comunas un régimen de

dominación. Cito del prefacio lo siguiente:

La comuna mexicana parte de la hipótesis de que lo que tienen en común el sitio de Tenochtitlan y la Comuna de París no es sólo una historia extremadamente violenta, marcada por masacres y represiones brutales al final de cada episodio. También comparten, como soterrada bajo la violencia y resistente a ella, una preocupación por el estallido potencial de *lo común* —explosión cuya forma política en nuestra hipótesis sería, justamente, la comuna—. (7)

Aunque no esté de manera abierta desplegada en *La comuna mexicana*, se puede decir que Bosteels comparte el enorme atractivo e impacto de la teoría de la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano. Al mismo tiempo que comparte el compromiso ético, político y filosófico de pensadores tan relevantes como Dussel o Echeverría. En ambos y en el propio libro de Bosteels se puede sostener que el colonialismo en América Latina no solo es un colonialismo de larga duración, sino que, además, las instituciones del Estado, aquellas que se irguieron en nombre de las modernas repúblicas, han sido reproductoras de la dominación colonial-capitalista. Salir del ciclo de violencia del Estado —como de alguna manera lo ha propuesto Jean Franco— es salir de la modernidad cruel. Sin embargo, aún quedaría por discutir si esta salida supone una salida de todas las instituciones que ha imaginado la modernidad. Este quizá sea un límite de la *otra comuna*, es decir, imaginar una salida desde la potencia en común que suponga, al mismo tiempo, imaginar instituciones donde la implantación externa por parte del Estado sea sustraída en nombre de otra modernidad. La aspiración moderna de la comuna a la universalidad del Estado, no como superación o sustitución, sino como relación de sustracción del poder abstracto en el que coincide el Estado con el orden del capital, no parece ser algo que de momento, en este libro, le preocupe a Bosteels. La aspiración a la universalidad no es una pregunta de *La comuna mexicana*. No obstante, es la búsqueda a una salida a las crueldades en la que la forma comuna resiste. Esta resistencia se halla descrita en una genealogía que Bosteels halla en las experiencias que han marcado la disidencia de la modernidad cruel. Así, también, la disidencia a lo que Rita Segato llama pedagogías de la crueldad.

En el capítulo titulado “Fragmentos de una historia de la Comuna” Bosteels piensa una lógica de la resistencia basada en las experiencias comuneras y en las lecciones que podemos tomar de ellas, quizá, como antídoto al fracaso del Estado de crueldad. Se refiere a las experiencias de Topolobambo (1872-1893), Morelos (1914-1915 y 1924-1962), Edendale (1914-1916), Acapulco (1919-1923), La Colonia

Proletaria Rubén Jaramillo (1973-), Chiapas (1994-), Oaxaca (2006) y Cherán (2011). En estas experiencias Bosteels escucha el clamor de la *otra comuna* y, así, el de las comunas que vendrán. Pero este clamor no viene solo de las experiencias del siglo diecinueve y veinte para alojarse de manera intempestiva en la contemporaneidad del siglo veintiuno. Lo que enuncia Bosteels, casi de manera poética, como “estallido potencial de lo común” es el programa de una huella histórica en la que lo común resiste la crueldad del programa de modernidad capitalista que significó la destrucción y caída de Tenochtitlan.

Entonces un salto del tigre al pasado, como lo hubiese pensado Benjamin, para hacer que la dialéctica del *continuum* de la historia se interrumpa e interrumpa la lógica cruel del Estado desde la temporalidad en permanente resistencia de la comuna. *El salto de tigre, además, emplea el comparativo entre La Comuna de París y Tenochtitlan; salto que sin duda desestabiliza cualquier sentido* historiográfico, incluyendo, probablemente, el de Adolfo Gilly, uno de los autores más referidos, como ya he mencionado, y admirados por Bosteels. ¿Pero por qué La comuna mexicana da este salto de tigre? A primera vista es obvio. La comuna o, en su plural, las comunas, son el freno a las crueldades del Estado capitalista. Por eso, las comunas que han tomado lugar y las que podrían volver a hacerlo, no constituyen una historia del fracaso o de las melancolías de la izquierda. En el “salto de tigre” de la investigación de Bosteels, no hay izquierda melancólica. Por el contrario, el salto al pasado es para constatar que la comuna supone un, por decirlo así, “performativo” en el interior de la historia de la resistencia. Esta hipótesis, sin embargo, podría quedar demasiado dialectizada en lo que la historia misma del performativo de la resistencia confirma; a saber, la resistencia que la lógica modernizante del capital requiere para afirmar la producción de sus instituciones de la crueldad. Quizá por lo mismo, Bosteels prefiere no problematizar la *otra comuna* como aspiración a la realización de esta en el Estado, revelando, así, la fragilidad de la experiencia comunera.

En una bella referencia a *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, el propio Bosteels explica la fragilidad de las experiencias comuneras cuando nos dice: “Don Quijote, por ejemplo, usa la palabra de ‘comunidades’ en el sentido de ‘rebeliones’ en los consejos que le da a Sancho Panza” (17). Así, la comunidad es lo que se rebela, lo que resiste, e, incluso, se podría decir lo que está condenado a la supervivencia de la resistencia, del motín, de la sublevación. La mención al Quijote no es casual. Las referencias a esta obra de la literatura hispana hechas por el Subcomandante Marcos son conocidas. Pero Bosteels no lee el Quijote para

elaborar una estrategia del lenguaje literario de la guerra insurgente, sino para encontrar en aquel tiempo de crisis de las novelas de caballería el contenido mismo de lo que sería la esencia de la comuna, y de la imaginación de las comunas que vendrán, a saber; la resistencia. Ahora bien, para dar densidad al salto de tigre y a la comparación que permite desplazar La Comuna de París como una hermenéutica centrada en el paradigma europeo, *La comuna mexicana* hunde su investigación sobre la resistencia y la potencia de lo común en el *calpulli*.

En el libro de Alonso de Zorita *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, Bosteels formula las preguntas que lo van a conducir a relecturas descolonizadoras de libros provenientes de la tradición del marxismo. Resistencia comunera y descolonización del imaginario moderno aparecen como la huella desde la que Bosteels hará de la *otra comuna* el lugar de reunión y afirmación de las resistencias comuneras.

¿no podríamos atrevernos a seguir el ejemplo de Zorita, pero leyéndolo a contrapelo, para pensar en la gente del *calpulli* como “el común” e incluso —cosa que el oidor de la Nueva España obviamente no hace— para pensar el *calpulli* como “comuna”, del mismo modo en que los especialistas de la lengua nahua en el siglo xx decidieron hablar de “casa común” o “casas comunales” para designar el *calpulco* como lugar donde se juntaba la gente de los barrios o vecindades en la antigua Tenochtitlan? (16)

Bosteels se atreve a seguir a Zorita porque hay en el *calpulli* el verosímil de lo que me atrevería a llamar un magonismo comunero y agraristas. En otras palabras, para dejar que la voz del *calpulli* se exprese, Bosteels debe conceder todo a la lógica de la resistencia comunera y nada a la del Estado y sus instituciones modernas. El *calpulli* es el modo en que el “comunismo invariante” encuentra un verosímil histórico latinoamericano y que permite descentrar la preeminencia del Estado y de paradigmas externos a la historicidad de las rebeliones contra el Estado. *La comuna mexicana* tiene la virtud de desplegar una historia latinoamericana de los invariantes comunistas que, sin duda, Bosteels extrae de una cierta fidelidad teórica con Alain Badiou. Por eso, el *calpulli* es la hipótesis de una “subjetividad rebelde” que funciona como invariante comunista. Es la subjetividad rebelde la que conecta la lógica comunera del *calpulli* con el conjunto de luchas sociales, con la potencia del común, en un tiempo de larga duración. Esta subjetividad es la de los hermanos Flores Magón, que no solo promovieron ligas agraristas, sino también la más vehemente resistencia a los procesos de modernización del Estado porfirista.

Pero es también la subjetividad de los zapatistas y de los militantes del Partido de los Pobres fundado por Lucio Cabañas, de la Colonia proletaria Rubén Jaramillo y la de Cherán en el estado de Michoacán. En este sentido, el *calpulli* es una especie de *aquí y ahora*, es decir, es el modo por que la contención a la modernización proviene del magma de una temporalidad que es compuesta por la hipótesis del comunismo invariante. Esto es lo que hace que *La comuna mexicana* sea un libro que se distancia de la historia convencional e, incluso, lo que explica que Bosteels, sin duda, critique a un historiador que admira. Admiración por *La revolución interrumpida* que Adolfo Gilly escribió en la cárcel de Lecumberri, cárcel que, siguiendo a Susana Draper, Bosteels la reconoce como “un laboratorio autogestionario” donde Gilly, Revueltas, entre otros, produjeron una experiencia teórica y de pensamiento sin precedentes. Toda *La comuna mexicana* podría ser leída a través del modo en que Bosteels polemiza con Gilly: “Adolfo Gilly, el que famosamente bautizará ‘Comuna de Morelos’ al experimento de reforma agraria y autogobierno comunal liderado en 1914-1915 por Zapata y su secretario de Agricultura, Manuel Palafox. Pero Gilly, por su parte, no habla en términos de la tradición del *calpulli*, ni menciona tampoco la función de *calpulec* o *calpuleque* conferida en 1909 a Zapata” (46).

Pero *La revolución interrumpida* no escribirá una historia desde el *calpulli* como forma de comunidad y subjetividad rebelde, ajena a la máquina moderna de matar. Entonces, el pecado hermenéutico de Gilly consiste en que el olvido de la

tradición del *calpulli* tiene efectos en la contención teórica de la historia del modo de producción capitalista. Gilly no habría logrado descolonizarse lo suficiente como para ver en el *calpulli* lo que Bosteels sí ve. Y lo que ve es una lógica de contención y resistencia anticolonial que halla su fundamento en la organización de lo agrario y de los mundos de vida rurales, anteriores a la modernización del capitalismo.

La pregunta, sin embargo, que emana de esta lectura es si la resistencia de lo común o de la comunalidad basada en experiencias agraristas tiene la potencia de contener y destruir la forma mercancía y el dinero como equivalente general. La forma dinero, que domina todo el proyecto de la modernidad y que actualmente articula una economía-mundo, puede co-existir en el tiempo de larga duración de las subjetividades rebeldes. De hecho, la forma dinero puede imponer su dominio global sin el Estado e, incluso, es hoy imaginable que la utopía de Robert Owen, bellamente narrada por Bosteels, se materialice como parte de una pluralidad de comunas que produce en la inmanencia del capitalismo transnacional. Así, la reflexión del *calpulli* que hay en el libro de Bosteels desestabiliza la hipótesis de continuidad histórica y también las formas en que el Estado transforma la comunidad —tal como lo señala el Marx de *Los Grundrisser*— en comunidad del dinero.

La comuna mexicana insistirá que no toda comunidad es comunidad del dinero. De manera que la comunalidad de los mundos de vida rurales parece ser el radical opuesto a la universalidad del equivalente general. Este radical es lo que parece sugerir el libro de Bosteels. ¿Pero puede la otra comuna realmente oponerse a la universalidad del dinero?

Esta pregunta no solo abre un *polemos* en la lectura y re-interpretación de la obra de Gilly para quien la historia precisa del Estado y sus instituciones hasta el punto en que podemos imaginar que la revolución interrumpida es la revolución de las instituciones democráticas de la modernidad. Sin duda, el Estado en el que está pensando Gilly no es el Estado cruel o canalla. De hecho, en su libro *El cardenismo una utopía mexicana* (2013) —libro que a Bosteels le interesa por la caracterización que hace Gilly del profesor normalista de las escuelas rurales como un intelectual orgánico que proviene del campesinado— es un libro en que el legado del Estado social de Lázaro Cárdenas (1938) se opone a las crueldades del Estado canalla. Para Gilly el legado de Cárdenas y su utopía estaban fundadas en el principio moderno de la soberanía. No es muy difícil imaginar que lo que Gilly está pensando es en la nación como lugar de lo universal. Esto explicaría la importancia de la nacionalización del petróleo y la importancia de la educación para Cárdenas. Si Bosteels está pensando en la *otra comuna* como desarme del binarismo en el que

subyace la relación capital trabajo, Gilly piensa que este desarme ocurriría a través de la soberanía que puso en marcha el gobierno del General Cárdenas. Esto sin duda nos abre la pregunta por la recomposición de las golpeadas soberanías nacionales que hoy hayan una posibilidad en los progresismo latinoamericanos. Pregunta que, por supuesto, dejo abierta.

Por otro lado, *La comuna mexicana* abre los textos de Marx donde la historia no está cifrada por la preminencia de la contradicción lineal y formulaica del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Así el libro dialoga con los textos menos leídos de Marx y, a su vez, menos coludidos con la filosofía del progreso. Textos como “Cuaderno Kovalsky”, “El porvenir de la comuna rural rusa”, la celebre “carta de Vera Zasulich a Karl Marx”, “Los apuntes etnológicos”, entre otros, forman una línea de escape en el que *La comuna mexicana* halla la intensidad de un verosímil utópico, pero inmanente al capitalismo contemporáneo. Estos textos, en medio de uno de los laboratorios más exitosos de experiencia política, fueron compilados por la edición de la Vicepresidencia de Bolivia bajo el título *La comuna ancestral*. En el espíritu de estos textos habría que leer *La comuna mexicana*, libro que a través de los ojos de Bosteels se abre a la posibilidad de seguir pensando e imaginado las otras comunas con los ojos del ajolote que habitó y sigue habitando, aunque con dificultades, la supervivencia de la forma del *calpulli*, la supervivencia de la subjetividad rebelde. ¿Pero es esto suficiente? *La Comuna mexicana* no es un libro al que de manera fácil podamos atribuirle un romanticismo político que se dialectizaría en la falsa oposición entre las otras comunas y el Estado. Por lo mismo, dejemos que el libro se abra a la potencia de su *polemos*, agitando las banderas de la comuna que vendrá.

[1] Este texto es la presentación que leí en el lanzamiento del libro *La comuna mexicana* (2021) de Bruno Bosteels. Agradezco la invitación de Dante Ariel Aragón del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. He modificado algunos párrafos para la versión escrita.

[**LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ**](#)

Fotografía: Lobo suelto

Fecha de creación
2022/05/22