

SIN ESTADO. NOTAS GENERALES SOBRE LA AUTONOMÍA VISTA DESDE MÉXICO

Daniel Inclán Solís¹

En un lugar de la bibliografía del que no quiero acordarme, se explicó alguna vez que hay escaleras para subir y escaleras para bajar; lo que no se dijo entonces es que también puede haber escaleras para ir hacia atrás. Los usuarios de estos útiles artefactos comprenderán, sin excesivo esfuerzo, que cualquier escalera va hacia atrás si uno la sube de espaldas, pero lo que en esos casos está por verse es el resultado de tan insólito proceso.

Julio Cortázar, Instrucciones para subir una escalera al revés

Introducción

El proyecto civilizatorio capitalista, junto con la transformación de la cultura material, la reconfiguración técnica y la ortopedia de los cuerpos, construyó una serie de narrativas para legitimarse y para interpretar a las otras formas de vida colectiva, tanto las pretéritas como contemporáneas que no se identificaban plenamente con el nuevo modelo de vida. Se secularizaron viejas narrativas para establecer las relaciones de integración mediante las formas “in-civilizadas” (BARTA MURIÀ, 2011). Las mitografías capitalistas más importantes son: la libertad como necesidad, el progreso como movimiento irrefrenable de mejoras, la igualdad abstracta entre las personas, la llegada de un mundo mejor, la selectiva participación democrática, la necesidad de un orden estatal.

Fue en la época ilustrada cuando se expandió la idea de transformaciones mundiales que llevarían a la “humanidad” a la emancipación y la integración absoluta (ISRAEL, 2012). Esta idea se sintetizó bajo la imagen de la revolución y la fundación de los nuevos estados: un cambio radical que abría la puerta a un “mundo libre” sintetizado bajo un sólido orden institucional.²

¹ Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor del Programa de Postgrado en Estudios Latinoamericanos.

² Siguiendo la propuesta de Akhil Gupta (2015), se escribirá estado con minúsculas para no caer en la trampa que cosifica o mistifica el proceso denotado por ese concepto. Para evitar la grandilocuencia del término se asume que el contexto de la oración permite reconocer el uso del sustantivo. En ese sentido, por estado no sólo se entiende la mediación política entre los intereses de la reproducción del capital y las necesidades de los distintos segmentos colectivos (materializados en instituciones burocráticas, marcos legales, estructuras represivas, formas de

Una versión secular de la utopía paradisiaca. Los protagonistas de esta “gesta” transitan por distintas posiciones a partir de la diseminación de la idea de la revolución. Primero los sectores ilustrados como cabezas de la transformación, de la mano de las masas; después las masas autoconscientes; después las masas explotadas, enterradoras del modo de producción que les oprime; después los partidos revolucionarios, representantes de esas masas; después los sindicatos, organizados de manera semiautónoma para llevar la consciencia revolucionaria; después las dirigencias guerrilleras; después los partidos ciudadanos; etcétera, etcétera. Las revoluciones se presentan como hechos ambiguos, cargados de tendencias transformadoras al tiempo que llenos de equívocos y prácticas reaccionarias (TRAVERSO, 2021). La actualidad de la revolución está pausada. Lo que permanece intacto es la necesidad de un estado para cualquiera de estas versiones; en todos los casos se repite la mitografía de la transformación radical encabezada por fuerzas elegidas, por su consciencia o por su posición productiva, entidades que redimirían a la humanidad en su conjunto mediante la creación de estados. En esa mitografía, los estados y sus revoluciones fundantes son el anuncio del tiempo futuro, y en los casos más sofisticados (por no decir los más delirantes), un proceso permanente de mejoras. La necesidad de la revolución y de los estados es desde siempre una forma de religión secular.

Paralelamente a estos impulsos de transformación mesiánica, existen procesos, de pequeña escala, expresiones de autonomía, cuyo objetivo es recuperar las capacidades para dar contenido y forma a la vida, para construir espacios concretos en tiempo presente: ese mundo distinto lo viven en el aquí y ahora, no en el tiempo futuro, ni dirigidos por consciencias iluminadas, ni esperando la redención de todas las personas en la tierra. Para los tercios ejercicios de autonomía la cosa es más simple: construir mundos de vida habitables, en los que la vida es algo que merece ser vivido en el presente. Destacan, por su amplitud, diversidad, reiteración, su terquedad, las luchas indígenas y campesinas. Su disputa responde a las capacidades y necesidades concretas, no a deseos, mitografías, ni necesidades históricas.

Estas tensiones se pueden plantear como la disputa permanente entre el mesianismo estatal y el realismo práctico de la autonomía, que encuentra en las movilizaciones campesinas, indígenas, algunos movimientos de mujeres y versiones disidentes de la organización obrera su

delegación y dispositivos de gobierno); a esto se agrega la dimensión simbólica, una metafísica que sostiene una imagen de sujeto, sin serlo: los estados parece que actúan con autonomía, coherencia y unidad (BOURDIEU, 2014). La idea de una “ecuación” (resultado de relaciones entre el “estado”, la llamada sociedad civil y la burocracia) deja de lado el papel simbólico del funcionamiento estatal, en el que se acepta como concreta una relación que es, en casi todos sus niveles, abstracta e imaginaria. Es aquí donde se quiere poner el acento en relación con las diferencias étnicas que establecen relaciones contenciosas con los estados nación, en especial en México.

mejor expresión. Aunque este es un conflicto general en la larga historia del capitalismo, lo que interesa en este texto es presentar su configuración en el caso mexicano en los últimos lustros, en los que se experimentan simultáneamente momentos creativos en el terreno de las autonomías y catástrofes en el terreno estatal, en especial con el momento progresista de los últimos años.

Para ello se presentarán cuatro escenarios de la compleja autonomía: 1) la forma de la politicidad; 2) la construcción concreta de lo común; 3) la relación con la diversidad de formas (humanas y no humanas) y 4) el papel del territorio. A través de estas rutas se pretende demostrar que lo que está en juego es más que una disputa por proyectos que “unifiquen” la voluntad colectiva o de las mayorías; lo que se dirime son dos formas opuestas de politicidad, con escalas espaciales y temporales incompatibles, pero, sobre todo, con medios y objetivos contrapuestos. Mientras la forma estado sigue pugnando por el deseo de dirigir a las masas, la autonomía pugna porque cada colectividad y sus cuerpos se arriesgan a vivir el mundo que quieren, que mediante sus formas decidan qué es eso que se llama vida y qué contenidos tiene.

En el caso mexicano se podrá ver con claridad que son dos formas que van por caminos distintos.³ Para el centralismo estatista, y su aparente necesidad histórica, la autonomía es un lastre y una amenaza al proyecto de la voluntad de las mayorías. Por lo que desconoce, niega y combate todos los esfuerzos que se llevan a cabo en su nombre.

La pregunta por el cómo

La práctica política moderna definió durante dos siglos el sentido de la acción a partir de una pregunta: ¿qué hacer? Esto se tradujo en proyectos de vanguardia, que bajo una idea vertical de la transformación generaban modelos de acción, que debían seguir los pasos programados desde la dirigencia y que, al producir las condiciones objetivas y subjetivas de la transformación, darían los resultados deseados en un futuro estatal. La expresión de este movimiento histórico son los estados nacionales, que pretenden representar a un amplio conjunto de proyectos culturales y decidir en favor de las mayorías (BUTLER; SPIVAK, 2009).

De manera paralela, también existieron una multiplicidad de movilizaciones y esfuerzos emancipatorios que cuestionaban la idea de la dirigencia; que, de forma espontánea, y no por

³ La discusión sobre México, como nombre y como adjetivo, no se hace desde una perspectiva sustancialista, ni de necesidad histórica; México y lo mexicano se entiende como una disputa por un término y por una realidad histórica, ya sea por ampliar sus contenidos o por distanciarse de ellos. El estado mexicano no es una cosa, ni un proceso definido, sino una trama de relaciones de fuerza, que en algunos casos se define por la necesidad de la incorporación a lo que designa, en otros por alejarse y varios por salirse de esa enunciación

eso menos compleja o comprometida, construían escenarios de transformación. Estos se caracterizaban por una fuerte participación colectiva tanto en las decisiones, como en las acciones, que servían para definir métodos y formas de luchas diversas (FERRER, 2007). A este heterogéneo abanico de prácticas se les conoce como autónomas, como procesos que definen por sí mismo los contenidos políticos y su materialidad, en escenarios acotados, pero siempre con una lectura del proceso general de opresión.

En América Latina los actores que dan forma a las prácticas autónomas son, sobre todo, las comunidades indígenas y campesinas; aunque hubo momentos en los que segmentos proletarios tomaron posiciones al margen de los partidos y las dirigencias sindicales, y más recientemente versiones de los movimientos de mujeres también apuestan por caminos de la autonomía (ESCOBAR, 2017). Los debates en torno a estas formas heterogéneas no son pocos. En muchos casos domina la lectura política ilustrada que configura a la autonomía como una distancia de las instituciones liberales, sean dominantes, como el estado, o intermedias como los partidos o los sindicatos, impidiendo los proyectos de transformación global.⁴ Algunos asumen que es sinónimo de autogestión: una capacidad de administración o gobierno propio, para decidir los asuntos de la vida colectiva. También hay quienes defienden la autonomía como un modelo, un camino para la emancipación. Desde otros miradores, la autonomía es una característica de la política moderna, que en el ejercicio de sus capacidades reflexivas transitan de un orden impuesto, heterónimo, a la posibilidad de un mundo propio, autónomo (CASTORIADIS, 2004).

Al margen de estas discusiones, lo que demuestran los movimientos indígenas y campesinos en México es que la autonomía es un problema vivo, que se manifiesta en procesos de lucha, definidos por una dimensión contenciosa de múltiples escalas: la individual, la colectiva, en los que participan las formas de vida humana y no-humana. Su fundamento impugna los centros del proyecto civilizatorio moderno: la equivalencia artificial del orden de mercancías, el imperativo del trabajo, la necesidad del estado, lo inevitable de la ley, la preeminencia de la razón, la necesidad de la dirigencia, la prioridad del proyecto abstracto por sobre las vidas concretas. La autonomía es un medio puro, no busca nada por venir, se busca así misma, no es un paso para una mejora necesaria después de la imaginaria toma de un poder.

⁴ Incluso aproximaciones cercanas a las comunidades analizan las autonomías como una realidad cuya existencia debe plantearse en torno al estado, ya que representan minorías en relación con la mayoría nacional, como el caso de Héctor Díaz Polanco (2003 y 2006).

En el caso de las comunidades campesindias se pueden sacar algunas líneas generales de lo que se puede entender por autonomía (BARTRA, 2008), que además de contribuir a su teorización generan actividades prácticas en las que se pone en movimiento como forma de emancipación. En este caso la autonomía empieza como una negación de la totalidad del orden existente, no sólo de algunas de sus partes, las más visibles o las más duraderas: el estado, el trabajo explotado, el patriarcado, etc. La negación del mundo capitalista se hace reconociendo las múltiples formas de dominación y las maneras en las que las personas participan de ella, superando la dicotomía dominador-dominado, victimario-víctima, que durante décadas servía para explicar automáticamente la superación del capitalismo por parte de las víctimas (EZLN, 2103a). La negación del capitalismo implica reconocer sus múltiples formas de integración y mecanismos de reproducción, que no se resuelven por deseos o por buenas voluntades, sino horadándolo poco a poco.

La autonomía no es una negación reactiva, que responde simétricamente a las estructuras de la dominación. La negación es un principio creativo, el de la construcción, aquí y ahora, del mundo que se quiere vivir. Es decir, es una reconstrucción del tiempo y del espacio, para producir presentes, no mundos futuros. Esta reelaboración pone en el centro los verbos por sobre las instituciones y sobre las recetas. Antes que la casa, el habitar; antes que la escuela el educar; antes que la salud el sanar (ESTEVA, 2013). La autonomía se presenta como un proceso material de primer orden, en el que también se juegan las formas subjetivas. No es una transformación de las cosas que antecede a la transformación de las percepciones. El cambio material es paralelo al cambio de la subjetividad.

El tiempo es una materia central de la autonomía. Contrario a ciertas corrientes presentistas y voluntaristas, los movimientos campesinos e indígenas demuestran que la autonomía para ser un presente necesita de varios pasados (BARTRA, 2021): el indígena, el campesino, el metropolitano, el de las múltiples voces en resistencia (nacionales e internacionales), etcétera. La autonomía conserva y transforma el tiempo, de ahí parte de su complejidad que abre el debate sobre las formas diversas de las subjetividades autónomas. Al interior mismo de un proyecto compartido de autonomía no hay una sola forma subjetiva, no hay una sola manera de actuar y comportarse. Por eso la autonomía se entiende como un principio de diferencia organizada en torno a un proyecto común.

El centro de la diferencia es la dignidad (EZLN, 2013b), condición de todas las formas de existencia, humanas y no-humanas. No hay autonomía sin dignidad; y no hay dignidad sin trabajos colectivos: solo la fuerza del plural permite su existencia, no es una voluntad

individual, ni una cualidad que se despliega en automático. Se requieren, en cambio, muchos esfuerzos compartidos para que en el centro de todo esté la dignidad.

Lo que guía la acción es una formulación inédita para las políticas de emancipación. En lugar del qué, las luchas por la autonomía se preguntan por el cómo. Y ya que no hay una única manera, ni un camino infalible; el cómo es una pregunta reiterada, que sirve para organizar una nueva forma y sentido de la vida. El cómo es núcleo problemático de la autonomía, nada está dado de una vez y para siempre. Lo que abre la puerta a la espontaneidad y la creatividad lúdicas (EZLN, 2016; ESCOBAR, 2017). Para no hacer del cómo un lastre, la posibilidad de divertirse y gozar se vuelve imperativa.

Para pensar el papel de las autonomías se requiere trascender la imagen estrecha de los sujetos económicos (EZLN, 2016; POLANYI, 2009). Esto sólo es posible si, desde las realizaciones materiales de formas colectivas, se piensa en las dimensiones cualitativas de la economía (una economía sustantiva), que, a partir de la construcción de las condiciones de subsistencia, establece criterios de legitimación, dignidad y justicia (por fuera de todo orden institucional burocrático y de toda racionalidad económica abstracta). En estas formas de economía sustantiva se ponen en juego: 1) las experiencias grupales bajo un principio de igualdad; 2) las costumbres, a través de las cuales se reproduce un colectivo determinado; 3) las memorias de corta y larga duración, depositadas en las prácticas cotidianas; 4) las prácticas de cuidados, determinadas por lo que se considera una vida digna; 5) la restitución de la relación saber-hacer; 6) la construcción de un equilibrio relativo entre las capacidades y las necesidades, para no desear más de lo que se puede satisfacer; 7) una interacción recíproca entre las formas de existencia (humanas y no-humanas); 8) un tipo particular de relaciones de complementariedad entre las diferencias internas (por cuestiones de género, sexo, cultura, edad).

Para las prácticas autónomas un paso central es superar la enajenación de las capacidades productivas, mediante la construcción de una materialidad autodeterminada; para ello es necesario la recuperación de los medios de producción y la posibilidad de pensar, diseñar y realizar formas concretas de vidas colectivas. Además, las revueltas por la autonomía son excepcionales por muchas razones, entre ellas por poner en el centro de sus prácticas emancipadoras la superación de la dominación patriarcal (EZLN, 2013c). La crítica al patriarcado es parte de un amplio espectro de prácticas para superar la civilización capitalista. Lo que las zapatistas llaman la triple opresión: ser mujer, indígena y pobre. A lo que suman una

fuerte transformación de las llamadas juventudes y las infancias, sujetos protagónicos del proceso de autonomía, fuerza vital y bisagra entre tiempos históricos.

Esta forma de politicidad es incómoda a los proyectos del estado nación mexicano por cinco grandes razones, por lo que se producen prácticas de invisibilización y de ataques frontales. En principio, pone en duda la síntesis que presupone el estado, demostrando su carácter excluyente y sus lógicas patriarcales, racistas, clasistas y biocidas con las que opera: el estado es un gran padre, blanco, representante del progreso económico, que gobierna los ecosistemas a favor de las necesidades de las “mayorías” nacionales. En segundo lugar, desmiente la necesidad de la dirección y del proyecto, que pone a los especialistas en política en posiciones separadas del resto de las formas cotidianas, como si fueran las únicas personas capaces de decidir qué hacer. En tercer lugar, desmonta la idea de la masa como unidad de opresión o enajenación, que espera la “luz” de las inteligencias políticas porque son incapaces de cualquier ejercicio de politicidad más allá de las manifestaciones de descontento. En cuarto lugar, derriba la mitografía nacionalista, como una sustancia que corre por la sangre y por el aire, demostrando no sólo su carácter imaginario, por parte de las élites políticas e ilustradas, sino su tendencial movimiento de borramiento de las diferencias culturales, bajo los argumentos reiterados del desarrollo y la modernización. En quinto lugar, demuestran la falseada de la democracia participativa y ciudadana, que bajo una aparente disputa entre izquierdas y derechas, oculta que en cualquiera de sus versiones sirve para beneficiar la reproducción de capital.

Lo común

Las invectivas del gobierno mexicano a las revueltas de la autonomía suelen cuestionar su carácter minoritario, su visión reduccionista y localizada, así como su incapacidad para pensar en las necesidades de la nación. Atacan reiteradamente su idea de lo común, con el objetivo de demostrar que es opuesto a las necesidades de las mayorías, argumentando que abreva de un pasado arcaico y premoderno, que se opone al progreso y desarrollo económico. Las revueltas de la autonomía demuestran que la discusión sobre lo común es problema que no sólo atañe a sus proyectos y prácticas, sino al conjunto de actividades colectivas (EZLN, 2016; MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE, 2001). Lo común es un problema, un problema estrictamente moderno. Antes de la modernidad estaba vinculado con las distintas formas de comunidad: productivas, políticas, religiosas, generalmente la combinación de todas. La

disolución de las viejas comunidades abrió la pregunta sobre lo común, que dejó de ser un asunto fácil de responder.

En América Latina y en México el problema se desarrolló con especial intensidad y complejidad en los grupos étnicos. La destrucción de las viejas formas de vida por los procesos de colonización obligaba a una reconstrucción de sus mundos y un esfuerzo por rearmar sus vidas comunitarias. Lo que hoy existe de las comunidades indígenas es el resultado de un abigarramiento de matrices culturales, no es la continuidad de las formas paleoindias (existentes antes de la colonización).⁵ Los cambios fueron radicales, entre ellos la organización política, resultado de una reorganización espacial que fragmentaba los viejos trajines culturales (RIVERA CUSICANQUI, 2018). El modelo colonial, que impuso una santidad para cada poblado y una organización religiosa en torno a ella, sirvió, entre otras cosas, para impedir las alianzas entre grupos étnicos. Paradójicamente, esta forma colonial permitió la sobrevivencia de tres elementos centrales: las lenguas, el trabajo con la tierra y la reactualización de las cosmovisiones (MEDINA, 2000). De manera simultánea, en el múltiple proceso de colonización capitalista, en su versión europea, cercaba de las tierras comunes (MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE, 1990). Desde entonces los comunes oscilan entre espacios de recomposición y la articulación de las fuerzas colectivas para integrarlas a la producción capitalista (volviéndolos espacios productores de mercancías, haciendo de los bienes comunes recursos y riquezas abstractas).

La comunidad y lo común se vuelven problemas radicales de la vida moderna. Esfuerzos contemporáneos para repolitizar las fuerzas comunales son los que se llevaron a cabo en Oaxaca; plantearon una dimensión política más allá de la comunidad: la comunalidad. Que para Juan José Rendón (2003) y Floriberto Díaz (2014), los constructores del concepto, es voluntad de colectividad, de reiteraciones cíclicas, cotidianas y obligatorias, no sólo una realidad administrativa, ni una relación producto de trabajos con la tierra. Reconocen cuatro niveles fundamentales: el territorio, el trabajo, el poder político y la fiesta comunal; a los que se suman cuatro niveles complementarios o auxiliares: el derecho, la educación tradicional, la lengua y la cosmovisión. Años después, Jaime Martínez Luna (2009) agregó elementos más espirituales

⁵ Las comunidades indígenas no pueden entenderse al margen del colonialismo que las reconfiguró. Por ejemplo, la organización de cargos, su doble función, tanto de vínculo con la autoridad colonial, como de nexo con las fuerzas del mundo, es resultado de la presencia de excedentes abstractos (no sólo dinerarios), que obligó a la construcción de mecanismos de reequilibrio material y la transformación de los gastos improductivos en torno a las fiestas religiosas católicas más que a las fiestas agrícolas paleoindias, de ciclos más largos. Esto definió de manera radical las relaciones de parentesco.

al concepto de comunalidad, definiéndola como una forma de vida que se asume como manera para conservar una identidad cultural arraigada en un territorio.

La comunalidad tiene condiciones de posibilidad acotadas. Sólo puede suceder ahí donde hay una comunidad con cierta base productiva común, con una estructura política interna, con un orden simbólico compartido, entre esto un fuerte elemento religioso.

Para las zonas en las que la comunidad se disolvió, fragmentó o recompuso, emerge de nuevo la problemática fundante: lo común. Hoy lo común oscila entre dos grandes posiciones, aquella que lo vincula con las comunidades arcaicas, presentándolo como imposible al margen de éstas. Por otro lado, aparece lo común como una suerte de esencia o sustancia, que bajo un principio de voluntad puede incorporar los elementos que crean convenientes. Pero lo común es más que eso; hay común sin comunidad y no es una necesidad de la vida política (GARCÉS, 2013).

Las revueltas de la autonomía demuestran que, en lo común, como problema político reiterado, también se dirime la tensión entre el yo y el nosotros, porque no es un agregado de yo, ni una subsunción a un plural. Hay juegos dialécticos entre cada nivel. El yo sigue funcionando, como principio que recuerda que cada vida empieza en un cuerpo singular, que en su singularidad necesita de otras vidas, una vida que para poder vivirse depende de otras vidas, humanas y no-humanas. Acá el nosotros no es resultado de una agregación, sino de la construcción de relaciones entre vidas que quieren vivir y que establecen compromisos recíprocos, parentescos e implicaciones.

Pero esto es propio de casi todas las relaciones humanas. ¿Qué lo hace particular en el problema del común? Cuáles son las relaciones en las que se crea lo común. Lo común es una producción que se hace desde lo singular y lo plural; no existe como un *ex ante* o una mera voluntad o un mero acuerdo (GUTIÉRREZ AGUILAR, 2017). Lo común se produce, como proceso agonístico, como polémica (en sentido amplio). Esto es clave para no caer en ciertas trampas que quieren hacer común todo (p.e., la internet, el agua, el conocimiento). Como relación de producción, lo común no escinde las esferas entre la producción y la reproducción, ambas dimensiones se juegan en un mismo proceso. Lo que no significa que no existan momentos y espacios de realización diferenciados, pero son parte de una red de acciones.

Como producción, lo común necesita condiciones materiales y contenidos simbólicos. Materialidades de los más diversos órdenes, pero nada que no se pueda operar o intervenir es parte de lo común. De los contenidos simbólicos hay que reconocer una operación doble: la construcción de herencias y su actualización en el presente. Las herencias no son simples

formas, sino tiempos históricos que en la producción de lo común se entreveran, conviven sin hacer síntesis. Son las herencias las que hacen posible un presente común. La densidad de vínculos con el tiempo presente dependerá de la capacidad de producir herencias. Producir común es un hecho total, involucra lo político, lo ético, lo estético, lo mítico, lo técnico, etcétera.

La relación con el tiempo en la producción de lo común no presupone una suerte de sentido único compartido. Por el contrario, lo común, en tanto relación abigarrada, es por excelencia el espacio de las diferencias y los disensos. La producción de lo común no es una ideología única o a un proyecto cerrado; es una de las formas de entenderse en el desacuerdo. En gran medida porque es una relación evanescente, una complicidad que dura sólo el tiempo de la producción de lo común. No está antes, ni necesariamente durará después.

Lo común es una zona de encuentros, de tramas, en su triple sentido: de atravesar líneas, de construir conspiraciones y de florecimientos (GUTIÉRREZ AGUILAR; NAVARRO; LINSALTA, 2017). Es por lo que al tiempo que se producen acercamientos, también se construyen las condiciones de distanciamiento. Las personas que participan de la producción de lo común necesitan mecanismos para aproximarse, pero también para poder separarse. No es una condena, ni un castigo, es un proceso en construcción.

Las revueltas de la autonomía también enseñan que tampoco hay que idealizar lo común y la comunalidad, porque hay formas que se organizan bajo estos principios para defender el orden capitalista. En otros casos, para generar condiciones de un mundo distinto que, bajo principios místicos defienden un orden perdido, generalmente de tipo religioso. La aglomeración de personas en defensa de proyectos bajo principios de responsabilidad y cooperación recíproca no son necesariamente emancipadores. También pueden ser espacios reaccionarios, ya sea por voluntad o por la inercia de las prácticas que promueven o la obsesión militante de conseguir un objetivo compartido.

Desde el estado mexicano se combate la producción de lo común porque ataca uno de los núcleos duros de su poder: ser los constructores y directores de los proyectos de desarrollo, el único camino posible para la imaginaria población nacional. Desde las versiones más conservadoras, como las panistas hasta la versión de izquierda de aires transformadores, la producción de lo común de los proyectos autónomos es una piedra en el zapato, no sólo porque demuestran que hay otras formas de creación de cultura material alejadas de la idea de desarrollo, porque también dan cuenta de las capacidades creativas que existen en las distintas geografías del país, resultado de la combinación de saberes y de la reapropiación de tecnologías. Además, la producción de lo común es uno de los procesos que permite colectividades

concretas, por fuera de la mitografía nacionalista y de la confluencia de las necesidades de la mayoría, porque no hay común sin actividad participativa de las partes involucradas, contrario a la idea de la identidad nacional, que existe independientemente de las personas. Finalmente, la pelea contra lo común intenta proteger el sentido del estado moderno, presentarse como el ámbito universal de la socialización, porque la confluencia de cuerpos, ideas, posiciones en relación con un proyecto compartido, que solo pertenece a las personas que lo realizan, pone en crisis la idea de general y racional de la estatalidad y la institucionalidad integral en la que todo se subsume. Lo común demuestra un horizonte de diversidad que es contrario a la unidad de lo estatal.

La terca diversidad

En el siglo XXI, las formas estatales mexicanas lidian con el problema de la diversidad a través de la fuerza y de la folklorización. Por un lado, mediante la creación de leyes e instituciones que dicen representar y promover la diversidad, al tiempo que la domestican y la normalizan: solo la buena diversidad puede ser atendida, es decir, aquella que respete al estado que sistemáticamente la niega. Por otro lado, la innegable presencia de lo múltiple trata de contenerse mediante mecanismos de exhibición (en su doble sentido, como puesta a la vista y como puesta en peligro), para que sean forma hiperestetizadas y cargadas de un deber, que se convierte en condena, de reproducir incesantemente esa forma (AGUILAR, 2020). Si el estado se asume como una entidad orgánica e integral, ninguna diferencia real puede ir por sobre él, solo las diferencias cosificadas o minorizadas. Las diferencias, para poder existir en el estado deben presentarse como organizaciones privadas productivas, no como formas de vida, ni mucho menos como culturas materiales autónomas.

A pesar de esto, viejas formas culturales se materializan a lo largo y ancho del país. Las comunidades campesinas, en especial las que practican ejercicios deliberados de autonomía, son y, muy probablemente, serán una necesidad para la realización de todos los proyectos de civilizatorios hasta ahora conocidos, al tiempo que representan un peligro, derivado de su relativa independencia y de su capacidad de reproducción al margen de los planes, estructuras y normas exógenas. Son formas culturales tercas (BARTRA, 2021). A imagen y semejanza de los entornos, cambian lentamente, son formas colectivas organizadas por tiempos cíclicos, en los que de manera sincrónica perviven cortas, medianas y largas duraciones. Sus ritmos acompañan los eternos retornos. Esto impacta en todos los ámbitos de su cultura material, desde

los medios para producir, hasta las maneras de concebir la vida y el lugar que cada cuerpo ocupa.

Gracias a ese tiempo lento mantienen un equilibrio relativo entre lo que necesitan y las capacidades para satisfacerlo. Tiene una economía centrada en las personas, una economía sustantiva, concreta, de escalas de proximidad, en la que se conserva una relación orgánica entre lo que se sabe y lo que se hace. La división entre producción y reproducción es artificial, ahí donde se produce al mismo tiempo que generan las condiciones de la reproducción de las formas de vida, tanto las humanas como las naturales: producir la tierra es generar las condiciones de su reproducción; cuidar las formas de vida es el medio para la producción.

Para lograr esta codeterminación es necesario el cultivo de la diferencia y la hospitalidad, nada bajo el principio de lo idéntico puede generar una relación orgánica entre producción y reproducción. La síntesis de esta relación son las parcelas de cultivo, espacios en los que conviven una diversidad de existencias bajo una lógica de hospitalidad, todas las vidas ahí contenidas se procuran unas a otras, garantizando la preproducción del conjunto (ESTEVA; MARIELLE, 2003). El ejemplo por excelencia es la milpa, en las enredaderas de calabaza que corren por el piso, conservan la humedad necesaria para las espigas de maíz, a cuyas sombras crecen las ramas del frijol, cuyas hojas alimentan la tierra para que los quelites y los quintoniles crezcan silvestremente en las estrías de la tierra no cultivada.

La diversidad es la condición y el fin de la organización autónoma de los campesindios. Solo es posible como una articulación colectiva, una forma nosótrica (LENKERSDORF, 2008), que no es una agregación de existencias individuales, sino una articulación de formas que se codeterminan mediante divisiones complementarias no dicotómicas (p.e., un abajo que es al mismo tiempo abajo-abajo y abajo-arriba). Todas las existencias del “universo” concreto cuentan y son claves para la reproducción del mundo de la vida; cada trabajo singular es necesario en la reproducción del conjunto.

Las revueltas de la autonomía imbrican las formas humanas y las formas naturales, demostrando radicalmente que no hay UNA humanidad, ni una naturaleza, como el pensamiento ilustrado inventó hacia finales del siglo XVIII (SAHLINS, 2011). Las formas humanas autónomas develan la radicalidad de la relación entre lo natural y lo humano, las formas humanas no existen al margen de los entornos naturales; y las formas naturales no existen al margen de las acciones humanas. De ahí la complejidad de su idea de territorio. Las autonomías campesinas e indígenas son formas de la diferencia, en el marco de relaciones de coproducción; son formas de proximidad concretas, no criterios abstractos.

Cada terruño es único, cada relación de coproducción es una unidad desde la que se proyectan mundos, desde la que se conocen los demás mundos de la vida. No son formas aisladas y ensimismadas, como las construye la mitografía modernizante, son formas acotadas de internacionalismo, de integración y articulación. Dominadas por saberes vernáculos tendencialmente políglotas, alejados del monolingüismo impuesto por la educación escolarizada. Sus necesidades se traducen en complejos y entreverados trajines de intercambio; la autosuficiencias y autonomías relativas no significan clausura o encierro (RIVERA CUSICANQUI, 2018). Las formas diferenciadas crecen entre entramados, más o menos grandes, que aseguran el reconocimiento y el intercambio entre formas culturales.

De tal suerte que las relaciones entre saber y hacer conservan al tiempo que se mueven y se adaptan. El constante flujo afianza saberes y permite la integración de otros, bajo principios de no subordinación sino de abigarramiento, de experimentación constante. Su vernáculo orden instrumental experimenta lentas pero constantes transformaciones, que afianzan saberes o que los modifican: cambian al conservar su identidad. Lo mismo sucede con sus estructuras de significación, en las que la verdad no está separada de las acciones; por lo que las transformaciones en las prácticas modifican las verdades y las significaciones como condición de conservarlas. Las verdades se viven, encarnan, se sienten. Lo que demuestra una dinámica ampliamente adaptativa, al tiempo que conservadora. Una dialéctica que permite que las formas campesinas sobrevivan a los más diversos esfuerzos por desaparecerlas.

En su concreción son insubordinadas e inaprensibles en la lógica capitalista; orilleras del principio de valorización y de su lógica de identidad mercantil; insubordinadas a la estrategia de disolución de la reproducción de la producción; son insubordinadas a la dependencia instrumental de la tecnología capitalista cuyo fin es la ganancia infinita; son insubordinadas a una economía desincrustada, que funciona con independencia de las otras esferas de la vida colectiva; son insubordinadas a la especialización, la homogeneidad y la expansión de la producción capitalista (BARTRA, 2021).

Tampoco hay que idealizarlas y convertirlas en la nueva forma del sujeto de la revolución. Son por eso semillas de algo distinto, pero no las depositarias de una transformación anunciada.

Pero el estado mexicano no deja de ver en este cultivo de lo diverso un peligro constante, porque deslegitima la idea de la dependencia materializada en el estado. Lo diverso aparece aquí como una variación de lo mismo, no como los tonos de una política nacional. La diversidad que vaya más allá de esta unidad necesaria debe ser combatida por mecanismos combinados, unos para su integración y homologación, por medio de procesos modernizadores, vía proyectos

de desarrollo y reorganizaciones territoriales; además de procesos de desconocimiento o silenciamiento, calificando aquellos mundos concretos como expresiones aisladas y opuestas a las necesidades de la mayoría; y finalmente, mediante ataques directos, al calificarlas de atentar contra la eticidad que reclama el respeto a la nación: la libertad sólo se realiza en el estado, lo demás no existe (ESTEVA, 2021). Se niega así uno de los componentes más creativos de las revueltas de la autonomía: su espacialización, como base una cultura material propia.

Los territorios y la autonomía

El mayor ataque del estado-nación mexicano a las revueltas de la autonomía campesindias es contra sus materializaciones, en partículas la forma de construir territorios, ya sea por la recuperación de tierras o por la refuncionalización de las que ya ocupaban (EZLN, 2013a y 2013b). La defensa de la mediación estatal se sostiene por la idea de controlar un territorio como una unidad, cuyas divisiones son expresión de la racionalidad, a su vez, resultado de la voluntad de las personas que se sintetizan en el estado. La integralidad del estado moderno demuestra su mera formalidad al existir procesos territoriales a su interior como resultado de prácticas autónomas.⁶ La libertad positiva del estado nación no puede tolerar procesos que demuestren su parcialidad y selectividad, como la creación de órdenes territoriales autónomos. De ahí la fuerte virulencia del ataque contra el proceso que lleve a cabo esa tarea.

Pero, de qué se habla cuando se habla de territorio. Hay dos posiciones que representan los polos dominantes del debate, una, fríamente moderna, que reduce al territorio a un contenedor de las acciones, una suerte de materia inerte en la que se escenifican los procesos humanos, que transforma a voluntad esas materialidades. El territorio aparece acá como una relación de separación y dominio de la materialidad. En el otro polo aparece una posición, romántica sobre todo, que otorga completa acción a los territorios, como parte de una temporalidad global del mundo, la del progreso. En este caso los territorios son determinaciones absolutas de las formas humanas. Al margen de este debate, hay posiciones más dinámicas, plantean la producción de territorios como una práctica autónoma en la que se vinculan de manera dialéctica las fuerzas humanas y las no-humanas, para producir entornos habitables para todas las existencias,

⁶ En muchas ocasiones estas formas territoriales se homologan con las formas que se generan por prácticas de empresas criminales, para demostrar la fragilidad del estado mexicano, dada la presencia de rupturas de la unidad territorial. Esta comparación, cuyos fines son criminalizar los procesos de autonomía, omiten señalar que los procesos de las corporaciones criminales se hacen de la mano de la acción estatal, no de manera casual (por la participación de personajes corruptos) sino de manera orgánica, son instituciones, pactos políticos y un segmento de poder los que están detrás de esos territorios criminales. Cosa muy distinta con los territorios que se producen desde la autonomía.

bióticas y abióticas (DESCOLA, 2012). Es un falso problema el dominio de la materialidad, ni ésta se puede dominar, ni puede dominar al conjunto de la vida colectiva.

En este caso el territorio aparece como resultado de un proceso de territorialización. De la producción de un complejo de relaciones de interdeterminación de las formas materiales, en su dimensión objetual y simbólica. Es el despliegue de una potencia colectiva en la que participan las distintas existencias bajo un proyecto cultural y político compartido. Esto no significa un relativismo en el sentido antropológico clásico. No es que haya UNA materialidad que es interpretada según posiciones culturales. Es la construcción de múltiples formas de materialidad, en la que cohabitan significaciones diferentes, subjetividades heterogéneas, tiempos entreverados, capacidades productivas, órdenes técnicos. La territorialización es el proceso de producción de territorio, en el que se expresa una lógica singular de forma de vida, tanto humana como no-humana, que, para diferenciar, se llamará territorialidad (HAESBAERT, 2011).

La territorialidad refiere, entonces, a las características que cada colectividad establece sobre la vida misma, sobre la forma en la que se desarrolla entre existencias, en el tiempo, en el espacio, con contenidos simbólicos concretos. Siempre bajo el principio de unidad de diferencias no contrapuestas, sino complementarias. Nada es preexistente, todo es resultado de esa interacción producto de la territorialidad, ninguna existencia o contenido está antes. Aquí se expresa con radicalidad la geo-grafía, la capacidad de escritura que tienen las comunidades para construir espacios habitables, mundo de la vida y sus gramáticas (PORTO-GONÇALVES, 2001). El territorio implica fronteras, puntos en los que esa realidad construida termina, entornos dinámicos que también definen la dimensión territorial. Las fronteras son también producto de relaciones, en este caso de dos o más procesos de territorialización que definen dónde termina el espacio de cada conjunto de existencias. Este no es un problema menor, ni solamente físico, también es temporal y simbólico. Una frontera es más que un límite, es un borde, un entorno que también es activo y en el que se juega la territorialidad en su conjunto.

El problema de las fronteras se vincula con el de las escalas. Todo territorio tiene escalas materiales diferenciadas, que funcionan como una unidad. Los territorios están ocupados por cuerpos, pero los cuerpos no son territorios. Pensarlo así nos lleva a dos problemas: el de la centralidad de lo humano en los territorios o el de la multiplicación del territorio a todos los cuerpos por lo que se vuelve todo, entonces no tiene sentido hablar del territorio como algo específico.

Todo esto empezó a manifestarse de manera radical a finales del siglo XX, cuando las comunidades indígenas en varias partes del continente, marcharon para denunciar la destrucción de sus mundos por mecanismos modernizantes combinados, desde el exterminio hasta la reducción de sus espacios a mera tierra de trabajo. Las marchas por el territorio no paran desde entonces, ponen en el centro de la lucha de emancipación la territorialidad.

En el contexto contemporáneo, las luchas por el territorio las encabezan las comunidades indígenas, las comunidades afro y varias versiones del campesinado. Es aquí donde permanece una capacidad de pelea y articulación que es muy difícil en otros entornos, como el urbano, aunque no imposible (ESCOBAR, 2014). El territorio funciona como una concepción relacional del mundo, en el que las existencias se implican unas a otras. Esta manera de existir como forma singular es resultado de prácticas, no son sólo imaginarios o representaciones; son actividades concretas que se articulan para producir territorio. Estas prácticas se sostienen mediante historias, en su doble sentido: como imbricaciones de tiempos históricos de distinta naturaleza y como narraciones que explican esos tiempos y sus sincronías asincrónicas, ya sea por mitografías o por explicaciones reflexivas.

Las luchas por el territorio son, por tanto, políticas y culturales, no en el sentido restringido de ambos términos, sino en el ampliado (ESCOBAR, 2014; HAESBAERT, 2011). Políticas porque en ellas se juega la construcción de subjetividades con contenidos históricos determinados, que se despliegan en consecuencia con esos contenidos. Culturales en tanto productoras de una materialidad sensible y significativa específica. Son espacios vitales de complementariedad, no de relaciones instrumentales o de uso por jerarquía (lo humano sobre lo no-humano). Son posiciones étnico-políticas, que más que ser demostradas en un juego de verdades y de poder, son experimentadas por las personas que las producen y habitan.

Algo que es central en estas luchas territoriales es su capacidad de adaptación y de refuncionalización de los órdenes materiales capitalistas (EZLN, 2016). No son formas puras, ni atrapadas en el tiempo, son procesos que se adaptan y modifican con el objetivo de defender el núcleo duro de su territorialidad mediante la incorporación de saberes, objetos y procesos generados fuera de sus territorios. Es así como este tipo de luchas es altamente creativo y adaptable. Recurriendo a múltiples formas de violencia para defender sus mundos, sus espacios de vida; incluida la violencia moderna por excelencia: la ley. Recuperar, restaurar y conservar son sólo algunas de las acciones más comunes.

Las luchas territoriales están en el centro de la crisis del estado nación, no sólo porque se disputa el control de los bienes para convertirlos en mercancías; sobre todo porque es ahí donde

persisten las tercas rebeldías que siguen viviendo mundos distintos a los del mesianismo desarrollista.

De ahí que sea uno de los puntos clave de su ataque desde las políticas estatales, sin importar la bandera del gobierno o los intereses con grupos capitalistas. Crear territorialidades autónomas es la mayor amenaza de las tercas rebeldías, que demuestran que partidos políticos, burócratas, intelectuales y gobiernos, solo son los mediadores entre el estado y la llamada sociedad cuando se respeta la ficción de la unidad y la integralidad del proyecto, que está diseñado y ejecutado para beneficiar a una minoría en nombre de las mayorías (ESTEVA, 2021). La territorialidad autónoma sale de esta ficción, no sólo la impugna, la agrieta al separarse de ella y demostrar que otras politicidades son posibles sobre bases materiales concretas, no sobre proyectos venideros o sueños, sino levantadas sobre ideas y acciones prácticas que se atreven a vivir la vida en un presente radical.

Falta lo que falta

¿Hasta dónde alcanza la autonomía para enfrentar la crisis del capitalismo y sus manifestaciones en México? No se puede responder por especulación, ni por cuantificación. Alcanzan y alcanzarán en la medida que logren producir formas de vida dignas de ser vividas, que abran horizontes de presente como tiempo histórico denso, colmando de posibilidades que no están destinadas a salvar al mundo, aunque no dejan de pensar en un universal concreto: el sistema-tierra. Pero sus acciones no sirven para frenar los efectos catastróficos del colapso, entre ellos la devastación ambiental, ni la precarización generalizada de las formas de vida. Sirven para construir entornos próximos habitables. Lo que no es un retorno a tiempos premodernos, en los que las formas de vida humana estaban relativamente aisladas. Es más bien un despertar de la mitografía moderna de la humanidad como unidad, como gran sustantivo, que puede salvarse y mejorarse en su conjunto. Abre la puerta, en cambio, a vías universales desde lo concreto, desde la reposición de las relaciones entre las formas de la vida y los ambientes, reconociendo que la articulación de estos hace la totalidad del ecosistema planetario.

Por otro lado, tampoco están exentas de contradicciones y de relaciones jerárquicas tendencialmente autoritarias. Dos de las experiencias más consolidadas de producción de presente, el zapatismo, se sostiene por una estructura militar. La reproducción lúdica de la vida en estas zonas es gracias a la presencia de una lógica bélica, actuante y potencial. Además, aparece el reto del esfuerzo y el sacrificio, no viven en el paraíso en el que consumen las

cosechas del tiempo de ocio. Cuidar cansa, reproducir la vida cansa, a veces al punto del hartazgo, algo que el combate a la escasez del capitalismo tiene claro.

Entonces, no estamos ante la salvación del mundo, ni la humanidad, mucho menos ante la emergencia acelerada de paraísos en México. Más bien el escenario se dirime entre el cultivo arduo de compromisos de diversa naturaleza o la continuación de las mitografías modernas, de un mundo mejor que espera, y esperará, por un futuro.

Estos movimientos se caracterizan, entre otras cosas, por responder de manera creativa y autónoma a dos necesidades básicas: la alimentación y los cuidados. Lo que no es posible sin la construcción de territorialidades, en su mayoría vinculadas a la tierra reapropiada o defendida durante mucho tiempo. En esta forma de producir territorios emerge una práctica densa de relaciones entre saberes y haceres; saben y pueden hacer el mundo que habitan, no dependen de conocimientos exógenos, ni de personas especializadas que indiquen qué hacer. Se distancian de los saberes expertos que dirigen a los estados modernos, que se materializan en territorios abstractos habitados por poblaciones genéricas.

En los distintos ejercicios de autonomía juega un papel clave la relación de profanación de la técnica y las tecnologías capitalistas; no sólo por lógicas de reapropiación y refuncionalización, sino por la subversión de las relaciones jerárquicas de su uso, en especial las de género y las de edad. Se construyen así condiciones para disolver todo orden vertical, todo centralismo y todo vanguardismo. También hay que reconocer que son formas de historización, que disputan el tiempo en todos sus terrenos, como pasado reapropiable, como herencia y compromiso por los procesos derrotados y como construcción de presentes densos, sin importar su duración cronológica.

Este tipo de prácticas están ahí desde hace mucho tiempo, invisibilizadas, negadas y hasta combatidas por los proyectos mesiánicos y vanguardistas de los distintos estados nación. Y hoy no dejan de ser objeto de ataques, tanto de los procesos reaccionarios como de los estereotipos de transformación, herederos y continuadores de la idea iluminista de revolución. Los estados nación son sus peores enemigos, ya que son una amenaza a la supuesta necesidad histórica que creen representar.

En el contexto del colapso es más visible la fuerza e importancia de estas prácticas de proximidad, lejanas de mesianismos salvíficos. Encaran de manera directa la necesidad de resolver con autonomía y autodeterminación las necesidades básicas de las distintas formas de vida, cultivan y reproducen las condiciones materiales y simbólicas de sus mundos. Podrían caracterizarse como movimientos de reproducción, en un sentido amplio; en los que, como todo

proceso reproductivo aparecen los procesos creativos y las lógicas lúdicas. Como lo dice reiteradamente Silvia Federici, no hay nada más creativo que la reproducción de las formas de la vida. A lo que se puede agregar el carácter lúdico, en un sentido benjaminiano, es decir, la capacidad de profanar los órdenes materiales, en especial el técnico, rompiendo el principio de repetición automática y abriendo la puerta a la experimentación.

Se invierte la lectura de los actores, ya no son las vanguardias iluminadas, ni las organizaciones centralizadas, ni las fuerzas predestinadas. Mujeres y campesinos toman la delantera, no por ser los predestinados a salvar a la humanidad, sino por ser, en buena parte, los depositarios de esas artes de la resistencia y de la capacidad de reproducir la vida. A pesar de su pequeña escala prefiguran nuevas formas de internacionalismo, que no responde a un proyecto genérico, sino a un esfuerzo por compartir saberes para poder construir mundos de la vida. Practican aquello que teóricamente algunas personas llaman adaptación profunda, que, como toda adaptación es segmentada, parcial, empieza por mutaciones situadas, hasta que logran comunicarse y modificar escenarios más grandes.

Bibliografía

AGUILAR, Yanaya. **Aá: manifiestos sobre la diversidad lingüística**. Ciudad de México: Almadía, 2020.

BARTRA MURIÀ, Roger. **El mito del salvaje**. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2011.

BARTRA, Armando De labores invisibles y rebeldías excéntricas In: **Cuál es el futuro del capitalismo**. Ciudad de México: UNAM/Akal, p. 2021.

BARTRA, Armando. Campesindios. aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. **Boletín de Antropología Americana**, n. 44, p. 5–24, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)**. Madrid: Anagrama, 2014.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty **¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia**. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeto y verdad en el mundo histórico-social**. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

DÍAZ POLANCO, Héctor. **La rebelión zapatista y la autonomía**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2003.

DÍAZ POLANCO, Héctor. **Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes**. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

ESCOBAR, Arturo. **Autonomía y diseño. La realización de lo comunal**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2017.

ESTEVA, Gustavo. La insurrección en curso. *In*: ORNELAS, Raúl (Comp.). **Crisis civilizatoria y superación del capitalismo**. Ciudad de México: IIEC/UNAM, 2013, pp. 129-216.

ESTEVA, Gustavo. Repensar el carácter del régimen dominante. *In*: ORNELAS, Raúl; ICNLÁN, Daniel (Coords.). **Cuál es el futuro del capitalismo**. Ciudad de México, UNAM/Akal, 2021.

ESTEVA, Gustavo; MARIELLE, Catherine. **Sin maíz no hay país: páginas de una exposición**. Ciudad de México: Consejo nacional para la cultura y las artes/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003.

EZLN. **El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista**. San Cristóbal de las casas. s/e, 2016.

EZLN **Gobierno Autónomo I**. S/l: s/e, 2013a

EZLN. **Gobierno Autónomo II**. S/l: s/e, 2013b.

EZLN. **Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo**. S/l: s/e, 2013c.

FERRER, Christian. **El lenguaje libertario**. La Plata: Terramar, 2007

GARCÉS, Marina. **Un mundo común**. Barcelona: Bellaterra, 2013.

GUPTA, Akhil. Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginario. *In*: **Antropología del estado**. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2015.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. **Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas**. Madrid: Traficantes de sueños, 2017.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; NAVARRO, Mina Lorena; LINSALATA, Lucía. Repensar lo político, pensar lo común. Claves Para La Discusión. *In*: INCLÁN, Daniel; LINSALATA, Lucía; MILLÁN, Mónica (Eds.). **Modernidades Alternativas**. Ciudad de México: FCPYS/UNAM, 2017.

HAESBAERT, Rogério. **El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2011.

ISRAEL, Jonathan. **La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad**. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2012.

LENKERSDORF, Carlos. **Aprender a escuchar**. Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2008.

MARTÍNEZ LUNA, Jaime. **Eso que llaman comunalidad**. Oaxaca: Consejo nacional para la cultura y las artes/ Culturas populares, 2009.

MEDINA, Andrés. **En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana**. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE. **The New Enclosures**. Brooklin: Autonomedia, 1990.

MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE. **Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles in the Fourth World War**. Brooklin: Autonomedia, 2001.

POLANYI, Karl. **El sustento del hombre**. Madrid: Capitán Swing, 2009.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.

RENDÓN, Juan José. Rendón. **La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios**, v. 1, Ciudad de México: Consejo nacional para la cultura y las artes, 2003.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo *ch'ixi* es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

SAHLINS, Marshall. **La ilusión occidental de la naturaleza humana** Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2011.

TRAVERSO, Enzo. **Revolution. An Intellectual History**. Nueva York: Verso, 2021.